

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI**  
**“L’ ORIENTALE”**



**DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE E SOCIALI**

**Dottorato di ricerca in Studi Internazionali**

**Tesi di Dottorato XXXVII Ciclo**

**Trans-Theatre**

**Strumenti e pratiche per rendere possibile *ogni* identità,  
attraverso e oltre il teatro.**

Correlatore:  
Ch.mo Prof. **Raffaele Nocera**  
Relatore:  
Ch.ma Prof.ssa. **Elena Tavani**

Candidata  
Dott.ssa **Luce Sant’Ambrogio**  
Matricola 00095

Anno Accademico 2023/2024

*È una sorta di gioia malgrado tutto. Quella stessa gioia malgrado la fame, la stanchezza, la paura che Pasolini definisce come Abgioia, mescolanza di dolore e gioco, espressione fisica dell'irrinunciabilità della vita all'interno della tragicità dell'esistenza.*

Didi-Huberman, intervistato da I. Mattazzi, «Il manifesto», 2010

*Odio gli indifferenti. Credo che vivere voglia dire essere partigiani. Chi vive veramente non può non essere cittadino e partigiano. L'indifferenza è abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita. Perciò odio gli indifferenti. [...] Sono partigiano, vivo, sento nelle coscienze della mia parte già pulsare l'attività della città futura che la mia parte sta costruendo. E in essa la catena sociale non pesa su pochi, in essa ogni cosa che succede non è dovuta al caso, alla fatalità, ma è intelligente opera dei cittadini. Non c'è in essa nessuno che stia alla finestra a guardare mentre i pochi si sacrificano, si svenano. Vivo, sono partigiano. Perciò odio chi non parteggia, odio gli indifferenti.*

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol III: Quaderni 12-29, p. 2346, Q29, par 3, Einaudi, Torino 1975

A chi lotta per esistere.  
A chi mi ha preceduta:  
Porpora, Valerie, Nicole,  
Marcellona, Roberta, Nadia,  
Lucy e tante altre.

A chi verrà dopo di me,  
perché il suo percorso possa essere  
nel segno dell'accoglienza e dell'umano:  
ho provato a fare qualcosa perché possiate non soffrire,  
così come ho sofferto io e altri prima di me.

Alla mia grande famiglia,  
che sopporta e supporta la fatica ed il dolore di essere *considerata* diversa,  
e con il suo amore mi restituisce il pallido calore della serenità,  
unico, meraviglioso, pirotecnico fuoco  
che incendia e scalda la mia quotidianità  
in un grande abbraccio con diciotto braccia.

Ai miei nonni,  
che nel sogno ancora, nonostante tutto,  
guidano la mia direzione  
verso l'amare.

## Indice

|          |      |
|----------|------|
| Premessa | p. 8 |
|----------|------|

### 1 Introduzione

|                                                                                                 |       |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| 1.1.1 Posizionamento e <i>frameworks</i> teorici                                                | p. 12 |
| 1.1.2 L'aspetto linguistico e identitario della parola 'trans'. Chi sono oggi i soggetti-trans? | p. 22 |
| 1.2.1 Parte prima: essere-corpotrans-nel-mondo                                                  | p. 29 |
| 1.2.2 Parte seconda: Criteri di intelligibilità dei corpi                                       | p. 31 |
| 1.3.1 I corpi trans*: la presenza fantasmatica del teatro contemporaneo                         | p. 32 |
| 1.3.2 Parte terza. Corpi in scena. Per un Trans-Theatre                                         | p. 37 |
| 1.4 Nota                                                                                        | p. 39 |

### Parte prima. essere-corpotrans-nel-mondo

### 2 Il corpo e i corpi. Tra quotidianità, società e politica

|                                                                                               |       |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| 2.1 Cosa è un corpo? <i>Chi</i> può essere <i>corpo</i> ?                                     | p. 42 |
| 2.2 Il corpo trans: tra essere e <i>diventare</i>                                             | p. 47 |
| 2.2.1 Strumenti di transizione                                                                | p. 51 |
| 2.2.2 Il percorso di affermazione di genere in Italia                                         | p. 54 |
| 2.2.3 Incongruenze della Legge                                                                | p. 58 |
| 2.3 Una parola per una moltitudine: esito di una survey                                       | p. 62 |
| 2.4 Perché «nella differenza tutti gli esseri e i modi <i>non</i> si equivalgono». Tre esempi | p. 73 |
| 2.4.1 Il carcere                                                                              | p. 73 |
| 2.4.2 Lo sport                                                                                | p. 76 |

2.4.3 Una ragazza che voleva andare in piscina (*esercizio di scrittura performativa*) p. 85

2.5 Dunque cosa *può* un corpo trans?

2.5.1 Virilità a rischio: il nascondimento del sé nella sublimazione della pornografia p. 109

2.5.2 La desoggettivazione dei corpi trans p. 115

2.6 Metafore

2.6.1 Il corpo dello Stato, lo Stato che *dà* corpo p. 123

2.6.2 Gli Stati genitali: geografie dello spazio, del corpo, del desiderio p. 127

## **Parte seconda. Criteri di intelligibilità dei corpi**

**3 Il genere** p. 138

3.1 Un approccio etnometodologico al genere p. 138

3.2 Esperimenti p. 144

3.2.1 “Ten Question Gender Game” p. 144

3.2.2 “The Overlay Study” p. 147

3.3 “Cultural genitals” e “Attributed genitals” p. 155

3.4 Birdwistell p. 158

3.5 “Doing male and female” p. 162

3.6 Altre culture, altre parole. La possibilità di nominare e di *essere*. p. 168

3.6.1 I/le/ \* Berdaches p. 170

3.6.2 Le femminielle di Napoli p. 174

3.6.3 Altre culture, altri transiti? p. 177

3.7 “The reality of other possibilities or the possibility of other realities?” p. 187

#### **4 Sesso e performatività di genere**

|                                                                                                                                 |        |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| 4.1 Natura vs Cultura                                                                                                           | p. 197 |
| 4.1.2 La relatività del Sesso                                                                                                   | p. 199 |
| 4.2. Judith Butler, l'identità, il genere.                                                                                      | p. 208 |
| 4.2.1 Butler con Wittig e Foucault, tra <i>La volontà di sapere</i> e <i>Herculine Barbin</i>                                   | p. 216 |
| 4.2.2 Butler con Freud e Lacan                                                                                                  | p. 233 |
| 4.2.3 Butler e la performatività di genere                                                                                      | p. 240 |
| 4.3 Butler alla prova. Un esperimento teatrale: <i>Gli Stati Genitali. Decolonizzare il corpo da una prospettiva di genere.</i> | p. 253 |

### **Parte terza.**

#### **Corpi in scena. Verso un Trans-Theatre**

#### **5 Teatro, Performance, Teatro Performativo**

|                                                                                            |        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| 5.1 Il potere della comunicazione mediatica                                                | p. 263 |
| 5.2 Teatro, Performance art, Performance, Teatro Performativo o Teatro Performativo queer? | p. 271 |
| 5.3 Le caratteristiche del dispositivo                                                     | p. 283 |
| 5.4 Lo sguardo e il lavoro dello spettatore                                                | p. 293 |
| 5.5 Una 'società spettatrice incatenata'                                                   | p. 298 |

#### **6 Genere e Scena**

|                                                                                            |        |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| 6.1 Rappresentazione e rappresentatività sulla scena italiana                              | p. 307 |
| 6.2 Dalla rappresentazione all'indice di rappresentatività                                 | p. 310 |
| 6.3 Chi rappresenta chi? I percorsi e le voci delle attrici e degli attori trans in Italia | p. 316 |
| 6.4 Il parere del pubblico trans*                                                          | p. 333 |

|                                                                               |        |
|-------------------------------------------------------------------------------|--------|
| <b>7 Per un Trans-Theatre</b>                                                 | p. 335 |
| 7.1 La narrazione massmediatica e il rafforzamento degli immaginari           | p. 338 |
| 7.2 La pratica del <i>transfake</i> e le sue conseguenze                      | p. 340 |
| 7.3 Il coming out che diventa condanna                                        | p. 343 |
| 7.4 Ipotesi per un Trans-Theatre. Tre casi studio transnazionali:             | p. 347 |
| 7.4.1 Renata Carvalho — <i>Manifesto Transpofagico</i>                        | p. 349 |
| 7.4.2 Marta Pizzigallo — <i>L'appuntamento ossia storia di un cazzo ebreo</i> | p. 364 |
| 7.4.3 François Chaignaud — <i>Récital</i>                                     | p. 379 |
| <br><b>8 Epilogo</b>                                                          |        |
| 8.1 Identità prismatica                                                       | p. 389 |
| 8.2 Il potere e la promessa del teatro                                        | p. 399 |
| <br><b>Bibliografia</b>                                                       | p. 406 |
| <br><b>Sitografia</b>                                                         | p. 426 |
| <br><b>Appendice</b>                                                          | p. 428 |

## Premessa

Il presente lavoro si colloca nell'intersezione di due discipline differenti: i Trans Studies e i Performance e Theatre Studies. Coerentemente con uno dei presupposti specifici dei Trans Studies, ovvero, l'*embodiment* della *transness* è necessario e politicamente rilevante (almeno in Italia) il fatto che io sia una persona trans. Specifico "in Italia" poiché i Trans Studies sono strettamente correlati al contesto geografico e sociopolitico in cui sono svolti, dal momento che ogni Stato ha non solo una propria cultura diversa dalle altre, ma anche normative che differiscono in termini di percorso di affermazione di genere — laddove sia permesso e non illegale. Benché non costituisca prerogativa dei Performance e Theatre Studies l'essere un'attrice, io sono anche una attrice ed è proprio l'esperienza incarnata dell'attorialità, sulla falsariga dell'*embodiment* dei Trans Studies, che mi ha condotta ad individuare nel dispositivo teatrale una grande risorsa che possiede gli strumenti per cambiare le condizioni di visibilità e consecutivamente di vivibilità delle persone trans.

Il teatro si costituisce storicamente come luogo della visione ( in greco antico θέατρον, che deriva del tema di θεάομαι «guardare, essere spettatore») e della conoscenza, sin dalle origini del V secolo a.C. come articola Aristotele nella *Poetica*. Inoltre, è sempre stato il luogo della rappresentazione della società, uno specchio o uno schermo in cui gli individui possano ri-conoscersi: ovvero sia vedersi rappresentati, sia conoscere nuovi aspetti di sé o dell'altro che non conoscevano e in tal modo notare la prossimità che spesso si condivide con ciò che si considera ignoto o diverso, e quindi lontano da sé.

Nonostante la ricerca accurata che verrà restituita nel capitolo Sei, credo sia già evidente per chiunque che il teatro, ad oggi, stia escludendo buona parte della società, ovvero tutti quei corpi che trasgrediscono, eccedono o semplicemente non aderiscono pedissequamente ad una ferrea norma sociale che prescrive eterosessualità e cisgenerità.



Gli studi pregressi e gli approfondimenti qui condotti, unitamente alla mia esperienza di attrice e di assidua spettatrice, insegnano che il dispositivo teatrale ha dei meccanismi propri, quali la compresenza, la *presenza*, l'*embodiment*, l'*embodied mind*, che preparano lo spettatore ad una disposizionalità alla trasformazione innescata dall'evento performativo, trasformazione che conduce, come si vedrà, ad una forma di conoscenza *sensibile*.

Se, dunque, il teatro è un mezzo per conoscere *affettivamente* — concetto che verrà discusso — qualcosa di nuovo, e ha il dovere ontologico di rappresentare la società, perché esclude le persone trans\*? Ammetterle sulla scena non solo coadiuverebbe a demolire immaginari circa la transness che si sono consolidati negli anni Ottanta del Novecento, con l'esposizione mediatica che le persone trans hanno avuto in seguito all'ottenimento della legge 164, ma mostrerebbe, nella *relazione* fra attore e spettatore l'umanità che accomuna entrambi nel consesso di una comunità. Comunità temporanea, certo, ma l'esperienza affettiva di questo senso comune, nei residui mnestici che restano nello spettatore una volta esaurito l'evento teatrale, è capace di riverberarsi nel fuori della realtà quotidiana, con i suoi effetti trasformativi.

Inoltre, al teatro è sempre stata ascrivita una politicità: il teatro è politico perché tratta della società per mezzo di membri della stessa società. In tal senso, il rinnovamento delle drammaturgie, l'abbattimento della pratica del *transfake*, la dismissione dell'aderenza di sesso (e non di genere, come vedremo) fra personaggio e attore/attrice, potrebbe intercettare anche l'attenzione di quella politica intesa in senso stretto, di chi governa, affinché si riscrivano le leggi e le strutture di un percorso di affermazione di genere che, ad oggi, è non solo difficoltoso, ma anche strettamente legato alle possibilità economiche della classe cui si appartiene. Senza contare l'opportunità di creare altre politiche di integrazione, come quelle adottate per

esempio in Argentina, dove dal 2020 l'1% dei posti di lavoro nel settore pubblico è riservato a persone trans\*<sup>1</sup>.

Il lavoro dunque cerca di rispondere a domande quali: cosa significa essere uomo o donna? Cosa significa *oggi* essere trans\*? Tutti e tutte conoscono, all'incirca, la parola "trans", ma le attribuiscono un significato che non tiene più contezza della pluralità dei sensi che la contemporaneità le ha attribuito, stratificandone il significato. Chi sono *oggi* le persone che possono essere rubricate sotto la parola "trans"? Sono un soggetto unico, nel senso che hanno caratteristiche comuni? Sono soggetti multipli, complessi e sfaccettati, che rivendicano istanze differenti, ma acriticamente e ingenuamente ricondotti al monismo di un immaginario immobile e anacronistico? Come può una persona vivere in un corpo trans? Al di là di un perbenismo borghese che oggi giorno inneggia all'inclusività, nelle interazioni quotidiane, nelle traversie burocratiche e medicali, nelle relazioni, le persone trans rientrano nei margini che delimitano la società e le condizioni di una vivibilità sostenibile? Dopo le evoluzioni storiche e le battaglie identitarie, è possibile, oggi, definire i soggetti trans e quindi qualificarli nelle loro specificità, dettagliando il termine ombrello che ormai ha allentato le sue maglie di inclusione fino a romperle? Le tecniche e i meccanismi del teatro potrebbero sovrascrivere il termine 'uguaglianza' sul termine 'discriminazione (di genere)'? L'affettività propria della teatralità potrebbe far comprendere che la diversità è propria di ciascun membro della comunità, dunque non andrebbe demonizzata, ma piuttosto sostituita col termine specificità/qualità?

I discorsi sull'inclusività sembrano permeare questo periodo storico nelle narrazioni mediatiche. Ma questa acclamata inclusività esiste realmente o è una postura sociale

---

<sup>1</sup> Il decreto addirittura riporta che questa forma di tutela è riservata a «i travestiti, i transessuali e le persone transgender, che abbiano o meno cambiato sesso e cambiato nome e immagine»  
F. Giansoldati, *Argentina, decreto garantisce l'1% dei posti di lavoro per trans e travestiti nella pubblica amministrazione*, in «Il Mattino», 4 settembre 2020, consultabile all'indirizzo: [https://www.ilmattino.it/primopiano/esteri/lgbt\\_trans\\_gay\\_donne\\_legge\\_argentina\\_fernandez\\_governo\\_decreto\\_lavoro\\_mind\\_the\\_gap\\_discriminazione-5443018.html](https://www.ilmattino.it/primopiano/esteri/lgbt_trans_gay_donne_legge_argentina_fernandez_governo_decreto_lavoro_mind_the_gap_discriminazione-5443018.html)

che si adotta per redimersi e deresponsabilizzarsi nei confronti della presunta alterità che continuiamo a relegare nei margini?

La metodologia utilizzata per la ricerca è composita, mista, necessariamente complementare. È sicuramente prioritaria una metodologia qualitativa, che intercetta un approccio filosofico, critico, sociologico e, talvolta, antropologico al tema della transness. Fondamentale e autorizzata dalla disciplina dei Trans Studies è anche l'autoetnografia, alla quale si è tentato di stornare il rischio di autoreferenzialità attraverso l'accostamento di una metodologia quantitativa che consiste nell'aver condotto una survey rivolta a persone trans\*. Il sondaggio, distribuito fra le oltre cinquanta associazioni che si occupano di diritti trans sul territorio nazionale ha raccolto la testimonianza di un campione di 512 persone, proprio nel tentativo di spazializzare e problematizzare il rischio di una autonarrazione. I risultati evinti da questa survey accompagneranno l'elaborazione del pensiero teorico durante tutto lo sviluppo del lavoro.

La dimensione autoetnografica, unitamente all'embodiment della transness che è prerogativa dei Trans Studies non hanno reso semplice il lavoro: è complesso essere il soggetto che studia e, in un certo senso l'oggetto o la portavoce degli oggetti studiati. Tuttavia, questa difficoltà verrà indagata e problematizzata affinché l'esperienza empirica possa farsi amplificatrice di voci troppo spesso inabissate nel silenzio o condizionate da imposizioni e logiche produttive, e così potersi aprire a possibilità di indagine che, senza la pretesa di tendere ad una universalità, tenteranno di raggiungere una collettività il più ampia possibile, nell'auspicio che possa ridefinirsi in una *comunità*.

# 1 Introduzione

## 1.1 Posizionamento e *frameworks* teorici

Quando ho iniziato il mio percorso dottorale ho cercato di delineare una mappatura degli studiosi, delle studiose e della studiosa che si sono occupate di *transness*. L'impianto teorico della ricerca infatti è sorto in quel campo interdisciplinare di studi che verso la fine degli anni Novanta del Novecento, in Nord America, ha preso nome di Trans Studies, diretta filiazione della più ampia categoria dei Gender Studies e dei Queer Studies, nati all'inizio di quel decennio. Come spiega Susan Stryker, docente in *Gender e Woman's Studies*, esegeta dei Trans Studies presso l'Università dell'Arizona, i Trans Studies convocano materie multiple e sfaccettate, attraversano orizzonti e prospettive di indagine differenti, costituendosi come un campo inter e trans-disciplinare, che studia l'argomento preso in esame osservandolo dalla lente del genere e delle sue implicazioni socioculturali, storiche, legislative e geografiche. Il tentativo è sempre quello di creare una frattura fra le norme eterocentriche che governano ogni ambito della realtà, per denaturalizzare un'idea di corpo giusto e riabilitare quella di corpo sbagliato o corpo altro, annullando il concetto di diversità nella sua accezione denigratoria e il binomio normalità/anormalità.

Transgender studies, as we understand it, is the academic field that claims as its purview trans-sexuality and cross-dressing, some aspects of intersexuality and homosexuality, cross-cultural and historical investigations of human gender diversity, myriad specific subcultural expressions of "gender atypicality," theories of sexed embodiment and subjective gender identity development, law and public policy related to the regulation of gender expression, and many other similar issues. It is an interdisciplinary field that draws upon the social sciences and psychology, the physical and life sciences, and the humanities and arts. [...] Most broadly conceived, the field of transgender studies is concerned with anything that disrupts, denaturalizes, rearticulates, and makes visible the normative linkages we generally assume to exist between the biological specificity of the sexually differentiated human body, the social roles and statuses that a particular form of

body is expected to occupy, the subjectively experienced relationship between a gendered sense of self and social expectations of gender-role performance, and the cultural mechanisms that work to sustain or thwart specific configurations of gendered personhood. The field of transgender studies seeks not only to understand the contents and mechanisms of those linkages and assumptions about sex and gender, biology and culture; it also asks who "we" are—we who make those assumptions and forge those links—and who "they" are, who seem to "us" to break them. The field asks why it should matter, ethically and morally, that people experience and express their gender in fundamentally different ways. It concerns itself with what we—we who have a passionate stake in such things—are going to do, politically, about the injustices and violence that often attend the perception of gender nonnormativity and atypicality, whether in ourselves or in others.

Transgender studies, at its best, is like other socially engaged interdisciplinary academic fields.<sup>2</sup>

Come Stryker anticipa all'inizio di questa sua introduzione alla disciplina, i Trans Studies sono un campo interdisciplinare che, fra le altre, attinge alla *vita*. Vita che s'intende come esperienza incarnata di una «relazione soggettivamente sperimentata

---

<sup>2</sup> S. Stryker, *(De)subjugated knowledges. An Introduction to Transgender Studies*, in (a cura di) S. Stryker, S. Whittle, *The Transgender Studies Reader 1*, Routledge, New York 2006, p.3.

Gli studi transgender, così come li intendiamo noi, sono la disciplina che si occupa di transessualità e crossdressing, di alcuni aspetti dell'intersessualità e dell'omosessualità, di indagini storiche e interculturali sulla diversità di genere umano, di una miriade di espressioni subculturali specifiche di "atipicità di genere", di teorie sull'incarnazione sessuata e sullo sviluppo dell'identità di genere soggettiva, di leggi e politiche pubbliche relative alla regolamentazione dell'espressione di genere e di molte altre questioni simili. Si tratta di un campo interdisciplinare che attinge alle scienze sociali e alla psicologia, alle scienze fisiche e della vita, alle scienze umane e alle arti. Concepito in senso lato, il campo degli studi sui transgender si occupa di tutto ciò che interrompe, denaturalizza, riarticola e rende visibili i legami normativi che generalmente riteniamo esistano tra la specificità biologica del corpo umano sessualmente differenziato, i ruoli e gli status sociali che ci si aspetta che una particolare forma di corpo occupi, la relazione soggettivamente sperimentata tra un senso di sé di genere e le aspettative sociali di prestazioni di ruolo di genere, e i meccanismi culturali che lavorano per sostenere o ostacolare specifiche configurazioni di personalità di genere. Il campo degli studi sui transgender non cerca solo di comprendere i contenuti e i meccanismi di questi legami e presupposti su sesso e genere, biologia e cultura; si chiede anche chi siamo "noi" - noi che facciamo questi presupposti e creiamo questi legami - e chi sono "loro", che sembra a "noi" che li rompano. Il campo si chiede perché dovrebbe essere importante, dal punto di vista etico e morale, che le persone sperimentino ed esprimano il loro genere in modi fundamentalmente diversi. Si occupa di ciò che noi - noi che abbiamo un interesse appassionato in queste cose - faremo, politicamente, per le ingiustizie e la violenza che spesso accompagnano la percezione della non normalità e dell'atipicità di genere, sia in noi stessi che negli altri.

Gli studi sui transgender, al loro meglio, sono come altri campi accademici interdisciplinari socialmente impegnati(traduzione mia)

tra un senso di sé di genere e le aspettative sociali di prestazioni di ruolo di genere». Mi pare dunque d'obbligo segnalare che durante la ricerca, oltre a essersi confermata la pressoché assenza di produzione italiana in questo settore, è emerso un altro dato, da cui mi sembra preliminare partire: la maggior parte di studiosi e studiose che trattano di transness *non* sono persone trans.

La transness è spesso un oggetto di studio inserito nell'alveo più ampio e complesso delle "teorie gender", analizzato fra *case studies* per suffragare tesi più ampie che accorpano questioni sul genere e l'eterosessualità o sulla *differenza* sessuale, in un'ottica ciscentrica. Come sostiene Jay Prosser nel suo testo *Second Skins. The narratives bodies of transsexuality* (1998)

The transgendered presence lies just below the surface of most of lesbian and gay studies' foundational texts. [...] Other early lesbian and gay studies work invested in the transgendered subject's "trans" a transgressive politics. For Teresa de Lauretis, Sue-Ellen Case, Jonathan Dollimore, and Marjorie Garber whether appearing in contemporary lesbian cinematic representations of butch/femme desire, in theatrical cross-dressing in early modern England, or as popular cultural gender-blending icons, the transgendered subject made visible a queerness that, to paraphrase Garber, threatened a crisis in gender and sexual identity categories. Crucial to the idealization of transgender as a queer transgressive force in this work is the consistent decoding of "trans" as incessant destabilizing movement between sexual and gender identities. In short, in retrospect, transgender *gender* appears as the most crucial sign of queer *sexuality's* aptly skewed point of entry into the academy.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> J. Prosser, *Second Skins. The narratives bodies of transsexuality*, Columbia University Press, New York 1998, p. 23.

La presenza transgender si trova appena sotto la superficie della maggior parte dei testi fondamentali degli studi lesbici e gay. [...] Altri primi lavori di *lesbian and gay studies* hanno investito nel soggetto transgender una politica trasgressiva. Per Teresa de Lauretis, Sue-Ellen Case, Jonathan Dollimore e Marjorie Garber, sia che appaia nelle rappresentazioni cinematografiche lesbiche contemporanee del desiderio butch/femme, sia che appaia nel cross-dressing teatrale nell'Inghilterra della prima età moderna, sia che appaia come icona culturale popolare di gender-blending, il soggetto transgender ha reso visibile una queerness che, parafrasando Garber, minacciava una crisi nelle categorie di identità di genere e sessuale. L'idealizzazione del transgender come forza trasgressiva queer in questo lavoro è la decodifica coerente del "trans" come incessante movimento destabilizzante tra identità sessuali e di genere. In breve, a posteriori, il genere transgender appare come il segno più cruciale del punto di ingresso della sessualità queer nell'accademia. (trad. mia)

L'esperienza trans viene assunta come lente per mettere a fuoco aspetti della queerness o meccanismi dell'eterosessualità intesa come dispositivo socioculturale ed è infantizzata come forma di resistenza alla coercizione binaria dei generi. In questa prospettiva, i saperi prodotti riguardanti la transness sembrano più servire a spiegare certe dinamiche cisgender ed eterosessuali per aiutare chi è cisgender e, in misura minore, chi è eterosessuale affinché si sentano spronati/e/3 ad una sorta di "liberazione dal binarismo", una spinta verso la decostruzione dei modelli socioculturali e comportamentali incorporati, in una modalità distorta rispetto ai primi approcci al tema, come quello delle psicologhe americane Kessler e McKenna, che a metà degli anni Settanta già sostenevano: «It must be kept in mind, however, that we are studying transsexuals not because they create gender attributions in a particularly unusual way, but because, on the contrary, they create gender in the most ordinary of ways, as we all do.»<sup>4</sup>

La produzione di tutto questo sapere è molto preziosa, s'intende, così come i tentativi di decostruzione di identità perimetrata in schemi prestabiliti. Non sto nemmeno accampano delle critiche verso il virtuosismo intellettuale di questa produzione o verso la sua importanza nella ricaduta nel reale.

Questo approccio distanziato dalla vita, che produce saperi che intercettano la transness in maniera tangenziale, sembra confermato anche da Stryker, che spiega come l'embodiment, il provare l'esperienza della transness sia un principio costitutivo della disciplina, non tanto perché ad altri e altre cis sia proibito trattare di transness, ma perché in un dialogo intellettuale, ognuno di noi, in virtù della sua specificità e unicità ha un punto di vista privilegiato su determinati argomenti. Questo visione puntuale e posizionata non va sottostimata, né mascherata o offuscata, altrimenti si tenderebbe ad una teoresi che dietro la pretesa di un'inaccessibile universalità, tradisce invece la preziosa ricchezza della propria specificità.

---

<sup>4</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, pp 127-128.

Bisogna però tenere presente che stiamo studiando *le persone trans* non perché creino attribuzioni di genere in modo particolarmente insolito, ma perché, al contrario, creano il genere nel modo più ordinario, come facciamo tutti. (trad. mia, corsivo mio)

Transgender studies considers the embodied experience of the speaking subject, who claims constative knowledge of the referent topic, to be a proper indeed essential — component of the analysis of these transgender phenomena; experiential knowledge is as legitimate as other, supposedly more "objective" forms of knowledge, and is in fact necessary for understanding the political dynamics of the situation being analyzed. This is not the same as claiming that subjective knowledge of "being transgender" is somehow more valuable than knowledge of transgender phenomena gained from a position of exteriority, but is rather an assertion that no voice in the dialog should have the privilege of masking the particularities and specificities of its own speaking position, through which it may claim a false universality or authority.<sup>5</sup>

Come vedremo meglio nel corso del lavoro, la questione dell' "autorità" qui evidenziata e cioè della relazione di particolare-universale e di singolare-generale rispetto alla questione di 'chi' sia titolato\* a contribuire alla produzione dei saperi che possono generarsi dai Trans Studies, riguarda una dimensione non solo accademico-scientifica, ma anche pratica e normativa.

Nell'ultimo decennio in Italia hanno iniziato a diffondersi i saperi dei Gender Studies, per lo più di elaborazione anglofona. Tuttavia sono per lo più rimasti una disciplina molto ampia, in cui la specifica dei Trans Studies si è persa, così come è mancata una rielaborazione delle epistemologie dei più ampi Gender Studies che tenti anche di mettersi al servizio *delle e per* le persone trans, e non già solamente

---

<sup>5</sup> S. Stryker, *art cit.*, p. 12.

Gli studi transgender considerano l'esperienza incarnata del soggetto parlante, che rivendica una conoscenza costitutiva dell'argomento di riferimento, come una componente propria, anzi essenziale, dell'analisi dei fenomeni transgender; la conoscenza esperienziale è legittima quanto altre forme di conoscenza presumibilmente più "oggettive", ed è di fatto necessaria per comprendere le dinamiche politiche della situazione analizzata. Questo non significa affermare che la conoscenza soggettiva dell'"essere transgender" sia in qualche modo più preziosa della conoscenza dei fenomeni transgender acquisita da una posizione di esteriorità, ma piuttosto affermare che nessuna voce nel dialogo dovrebbe avere il privilegio di mascherare le particolarità e le specificità della propria posizione di parola, attraverso la quale può rivendicare una falsa universalità o autorità.(trad. mia).



delle persone cis/etero<sup>6</sup>. Per poter colmare questo vuoto è necessario assumere, quasi inevitabilmente, una inclinazione pedagogica, data la disparità fra popolazione trans e cis e l'estesa zona d'ombra in cui giacciono anche solo i termini indispensabili per poter affrontare un discorso sulla questione<sup>7</sup>. Ma credo anche che significhi ribaltare il punto di vista: non un soggetto cis che analizza la transness e il suo embodiment per spiegare cosa sia il genere o in quali gabbie trattenga l'eterosessualità obbligatoria — per dirla con le parole di Adrienne Rich<sup>8</sup> — ma un soggetto trans che studia, a partire dalle importanti teorie fino ad oggi prodotte, le fratture che la transness crea nell'*altro* cisetero, perché esse si creino e quali ricadute abbiano queste sullo stesso soggetto trans e sulle sue condizioni di vivibilità all'interno della società. Poiché sono proprio le fratture, che Haraway chiama “spaccature” ad essere «l'immagine privilegiata dalle epistemologie femministe della conoscenza scientifica»<sup>9</sup>.

Come anticipato nella premessa, le difficoltà non sono poche. Innanzitutto, nonostante «il sé soggetto di conoscenza sia parziale in tutte le sue forme, non è mai finito né integro»<sup>10</sup> e sia «sempre costruito e ricucito imperfettamente e perciò capace di unirsi a un altro, per vedere insieme senza pretendere di essere un altro»<sup>11</sup>, è innegabile che essere il soggetto che studia e al contempo l'oggetto studiato (una persona trans che si occupa di Trans Studies) comporta una continua messa in discussione per cercare l'imparzialità da un punto di osservazione che si costituisce *inevitabilmente* come parziale. Ma non solo: la parzialità del punto di vista si

---

<sup>6</sup> Intendo qui “etero” non come orientamento sessuale e/o romantico, ma come schema identitario. Per esempio non è insolito che una persona cisgender, parlando con una persona trans\* dica “io sono etero” sovrascrivendo (e confondendo) l'orientamento sessuale e/o romantico alla matrice identitaria (che sarebbe cisgender, in questo caso). La frequenza di questa sovrascrittura ha consolidato il binomio eterocis calcificandolo in un'espressione sola, dal momento che la norma contempla soggetti che siano cisgender e eterosessuali.

<sup>7</sup> Banalmente, la maggior parte delle persone cisgender non conosce il significato della parola stessa.

<sup>8</sup> A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in «DWF», 1985, n. 23-24, pp. 5-40.

<sup>9</sup> D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli Editore, Milano 1995, p. 117

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

costituisce come un valore nel momento in cui offre una prospettiva posizionata. Già dagli inizi degli anni Novanta Donna Haraway in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1991) affermava «non esiste una posizione interna “privilegiata”, perché i confini tra il dentro e il fuori dalla conoscenza sono teorizzati come mosse di potere, non come movimenti diretti alla verità»<sup>12</sup>, per cui non esiste una visione parziale che porta a un pensiero soggettivo e una visione imparziale che porta ad uno oggettivo. Haraway auspica, con parole non diverse da quelle di Stryker, «una dottrina di oggettività situata nei corpi, che dia spazio a progetti femministi paradossali e critici: oggettività femminista significa [...] *saperi situati*»<sup>13</sup>, perché «l’oggettività si rivela essere questione di corpo particolare e specifico»<sup>14</sup> e «solo una prospettiva parziale promette visione oggettiva», nella misura in cui non tende a posizioni assolutistiche e totalizzanti, ma ha «a che fare con ubicazioni circoscritte e conoscenze situate»<sup>15</sup> nei luoghi e nei corpi, non mira alla «trascendenza e (al)la scissione soggetto/oggetto»<sup>16</sup>, ma «ci permette di imparare a rispondere di quello che impariamo a saper vedere»<sup>17</sup>. Imparare a saper vedere è indispensabile, poiché «nella cultura occidentale conoscere significa guardare.»<sup>18</sup> Questo primato della vista sugli altri sensi, tuttavia, è legato solo al suo funzionamento, poiché la vista non dematerializza l’oggetto o soggetto osservato, anzi, come osserva Merleau-Ponty:

Lo sguardo [...] avvolge, palpa, sposa le cose visibili ... Dobbiamo abituarci a pensare che ogni visibile è ricavato dal tangibile, ogni essere tattile è promesso in un certo qual modo alla visibilità; e che

---

<sup>12</sup> *Ivi.* p. 104.

<sup>13</sup> *Ivi.*, p. 111.

<sup>14</sup> *Ivi.*, pp. 112-113.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 113.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 113.

<sup>17</sup> *Ibidem.*, p. 113.

<sup>18</sup> L. Previ, *Lo spettatore negato. Alla ricerca di un atlante d’impresa*, in A. Somaini (a cura di), *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Vita e Pensiero, Milano 2015, p. 321.

c'è sopravanzamento, sconfinamento, non solo fra il toccato e il toccante, ma anche fra il tangibile e il visibile che è incrostato in esso, così come, reciprocamente, il tangibile stesso non è un nulla di visibilità, non è privo di esistenza visiva. Poiché il medesimo corpo vede e tocca, visibile e tangibile appartengono al medesimo mondo.<sup>19</sup>

Questo rapporto con la carnalità del corpo, che esperisce attraverso i sensi, sì, ma incorpora i saperi, li incarna in maniera inscindibile dalla materialità della sua stessa sostanza vivente, è sostenuto anche da Stryker, quando scrive che i Trans Studies mostrano come ogni corpo in questa epoca storica non possa prescindere dall'inestricabilità del proprio corpo vivo fenomenico e le tecniche e le leggi che lo condizionano e trasformano, ponendo ogni essere umano in un continuo stato di transizione.

Transgender studies helps demonstrate the extent to which soma, the body as a culturally intelligible construct, and techne, the techniques in and through which bodies are transformed and positioned, are in fact inextricably interpenetrated. [...] transgender studies makes a valuable contribution towards analyzing and interpreting the unique situation of embodied human consciousness.<sup>20</sup>

Se tutti i saperi cui l'umano perviene si costituiscono come saperi incarnati, c'è però da considerare che solitamente c'è prossimità, ma non aderenza fra il soggetto che studia e l'oggetto/soggetto studiato. In questo caso specifico la mancata distanza fra soggetto che studia e oggetto studiato è sicuramente anche aggravata dall'esperienza della quotidianità, che per una persona trans è fittamente costellata di difficoltà. È così che l'afflato teorico e la spinta attivistica nel continuo scontrarsi con la quotidianità del tempo reale con l'altrove regolato della teoria spesso conducono a

---

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2003, pp. 149-51.

<sup>20</sup> S. Stryker, *art. cit.*, p.12.

Gli studi transgender aiutano a dimostrare fino a che punto il soma, il corpo come costruito culturalmente intelligibile, e la techne, le tecniche in cui i corpi vengono trasformati e posizionati, sono in realtà inestricabilmente compenetrati. [...] gli studi transgender danno un contributo prezioso all'analisi e all'interpretazione della situazione unica della coscienza umana incarnata. (trad. mia)

cortocircuiti emotivi che intaccano e infiacchiscono la virtuosa propensione alla ricerca: i troppi strumenti concettuali rendono insostenibile la realtà circostante e la delusione che ne deriva rende torbido il pensiero teorico che si vorrebbe promuovere. Forse è per questo motivo che farò ricorso in alcuni passaggi all'autoetnografia, autorizzata dal fatto che, prima di me autori trans quali Paul B. Preciado e Jack Halberstam, la stessa Stryker (ma anche autrici/\* femministe/\* come Audre Lorde, Adrienne Rich, Monique Wittig) l'abbiano resa strumento di indagine: l'aggancio fra teoria e realtà non serve tanto a *giustificare* la teoria, ma a redimere la realtà in un processo trasformativo che dalla teoria la conduca ad una pratica condivisa, per il tramite della sua narrazione. Queste parti più autoetnografiche e in un certo senso apparentemente marginali alla teoria, saranno dichiarate graficamente dall'utilizzo del corsivo. Utilizzo il termine "marginali", nel senso inteso da bell hooks, studiosa e attivista americana, in *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale* (1998) in cui definisce il "margine" come quel luogo metaforico che si spazializza in fisico e diviene «segno concreto e tangibile dell'emarginazione e dell'esclusione, che rende visibile ingiustizie spaziali nella materialità che spazia i corpi»<sup>21</sup>. Per cui da quel margine pressoché sociale e più specificatamente emotivo in cui sono relegate le persone trans, può nascere una prospettiva fertile in cui radicare un pensiero teorico, anche nelle difficoltà dolorose del quotidiano. Come ci insegna hooks:

Ho lavorato per cambiare il mio modo di parlare e di scrivere, per incorporare nei miei racconti il senso geografico: non solo dove sono io ora, ma anche da dove vengo, e le molteplici voci presenti in me. Ho affrontato il silenzio e l'incapacità di essere articolata. Quando dico che queste parole scaturiscono dalla sofferenza, mi riferisco alla lotta personale che si conduce per definire la posizione da cui ci si dà voce — lo spazio del teorizzare.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli Editore, Milano 1998 p.62.

<sup>22</sup> *Ivi.*, p.68.

Questo aspetto personale, autoetnografico, è direttamente autorizzato dalla disciplina cui faccio riferimento (i Trans Studies), la quale basa la sua metodologia su ciò che Michel Foucault ha definito "l'insurrezione dei saperi assoggettati".

By "subjugated knowledges", Foucault meant two different types of knowledge. First, he meant "historical contents that have been masked or buried in functional coherences or formal systemizations." [...] Transgender studies draws upon just this sort historical content - descriptive materials buried. [...] Foucault's other kind of "subjugated knowledge," which speaks to the politics of community involvement, is also central to the methodology of transgender studies. What Foucault describes as "a whole series of knowledges that have been disqualified as nonconceptual knowledges, as insufficiently elaborated knowledges, naïve knowledges, hierarchically inferior knowledges, knowledges that are below the required level of erudition or scientificity," is precisely the kind of knowledge that transgender people, whether academically trained or not, have of their own embodied experience, and of their relationships to the discourses and institutions that act upon and through them. Such knowledge may be articulated from direct experience, or it may be witnessed and represented by others in an ethical fashion. In either case, Foucault contends, the reappearance "from below" of "these singular local knowledges," like the knowledge of the psychiatrized or the delinquent, which have been "left to lie fallow, or even kept at the margins," is absolutely essential to contemporary critical inquiry. [...] Transgender studies, through desubjugating previously marginalized forms of knowledge about gendered subjectivity and

sexed embodiment, promises just such a radical critical intervention.<sup>23</sup>

### **1.1.2 L'aspetto linguistico e identitario della parola 'trans'. Chi sono oggi i soggetti trans?**

Nell'ottica di questo intervento critico radicale di cui parla Stryker bisogna anche considerare che la parola "trans" dalla sua stabilizzazione ad oggi ha mutato il suo significato, o meglio, si è ampliata la gamma di embodiment e di identità che confluiscono sotto questo termine. Anche se alcune soggettivazioni hanno trovato riconoscimento in un lemma specifico (es. *genderqueer*, *genderfuck*, *no-binary*) che si è formato e diffuso nelle piccole comunità più queerizzate e politicizzate, spesso questo non è entrato nell'uso comune, sostituito dal più noto termine ombrello "trans". Sicuramente, quella pratica che in inglese prende il nome di *naming* ha una valenza contraddittoria. Come spiega Jack Halberstam, direttore dell'Institute for

---

<sup>23</sup> S. Stryker, *art. cit.*, p.12-13.

Per "saperi assoggettati", Foucault intendeva due diversi tipi di conoscenza. In primo luogo, intendeva "contenuti storici che sono stati mascherati o sepolti da coerenze funzionali o sistematizzazioni formali". [...] Gli studi transgender attingono proprio a questo tipo di contenuti storici - materiali descrittivi sepolti. [...] L'altro tipo di "sapere assoggettato" di Foucault, che parla della politica di coinvolgimento della comunità, è anch'esso centrale nella metodologia degli studi transgender. Ciò che Foucault descrive come "tutta una serie di saperi che sono stati squalificati come saperi non concettuali, saperi non sufficientemente elaborati, saperi ingenui, saperi gerarchicamente inferiori, saperi che sono al di sotto del livello richiesto di erudizione o di scientificità", è proprio il tipo di conoscenza che le persone transgender, con o senza formazione accademica, hanno della loro esperienza incarnata e delle loro relazioni con i discorsi e le istituzioni che agiscono su e attraverso di loro. Tale conoscenza può essere articolata a partire dall'esperienza diretta, oppure può essere testimoniata e rappresentata da altri in modo etico. In entrambi i casi, sostiene Foucault, la ricomparsa "dal basso" di "questi singolari saperi locali", come il sapere degli psichiatri o dei delinquenti, che sono stati "lasciati a riposo, o addirittura tenuti ai margini", è assolutamente essenziale per l'indagine critica contemporanea. [...] Gli studi transgender, desubordinando forme di conoscenza precedentemente marginalizzate sulla soggettività di genere e sull'incarnazione sessuata, promettono proprio un intervento critico radicale. (trad. mia)

Research on Women, Gender e Sexuality della Columbia University, dove insegna anche Letteratura inglese e comparata, se da un lato «i nomi definiscono i protagonisti, ci conducono attraverso i fatti»,<sup>24</sup> dall'altro «una nuova visibilità per ogni comunità porta con sé vantaggi e svantaggi, responsabilità e potenzialità. Con il riconoscimento arriva l'accettazione, con l'accettazione il potere, con il potere la regolamentazione»<sup>25</sup>. Halberstam riconosce giustamente l'origine dell'atto di dare un nome alle cose nel periodo delle esplorazioni coloniali.

Come sa chiunque abbia visitato orti botanici e zoo, la collezione, classificazione e analisi del mondo vegetale e animale è andata di pari passo alle diverse forme di imprese ed espansione coloniali. Il progetto, solo apparentemente razionale e scientifico, di selezionare specie, piante e campioni da tutto il mondo per rimpiantarle nel giardino di casa nasconde la conquista dietro la tassonomia, l'invasione dietro al progresso e l'occupazione dietro alla coltivazione.<sup>26</sup>

E certamente ciò vale anche per il sesso, inteso nella molteplice accezione di pratiche sessuali, orientamento sessuale, identità di genere.

Come sostiene Michel Foucault ne *La volontà di sapere*, attorno al sesso «si è costituito [...] un dispositivo per produrre sul sesso discorsi, sempre più discorsi, suscettibili di funzionare e di produrre effetti nella sua stessa economia»<sup>27</sup>, e «questi discorsi sul sesso non si sono moltiplicati al di fuori del potere o contro di esso, ma proprio là dove si esercitava e come strumento del suo esercizio; dappertutto sono state organizzate incitazioni a parlare, dappertutto dispositivi per ascoltare registrare, dappertutto modalità per osservare, interrogare e formulare.»<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> J. Halberstam, *Trans\**, Odoya, Perugia 2018, p. 23.

<sup>25</sup> *Ivi.*, p. 42.

<sup>26</sup> *Ivi.*, p. 26.

<sup>27</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli Editore, Milano 1978, p. 25.

<sup>28</sup> *Ivi.*, 33.

Dunque “nominare” tutte queste «sessualità periferiche»<sup>29</sup> è prerogativa del dispositivo di sessualità, che esercita il suo potere non attraverso la repressione delle stesse, ma anzi le produce, le «fa entrare nei corpi, insinuarsi dietro ai comportamenti, ne fa un principio di classificazione e d’intelligibilità, le costituisce come ragion d’essere e ordine naturale del disordine<sup>30</sup>».

Il potere di nominare, prerogativa che giustamente Halberstam riconduce a pratica del conquistatore sul colonizzato, dell’esploratore occidentale sul ritrovato oggetto (o soggetto oggettivato) orientale ha un funzionamento non dissimile dal potere del dispositivo di sessualità di produrre, nominandole, le “sessualità periferiche”, ovvero tutte quelle sessualità/identità che non ricalcano pedissequamente il tracciato contenitivo della norma eterocis.

L’atteggiamento colonialista è indubbiamente e universalmente esecrabile. Così, per stornare il rischio di ricalcare quelle stesse dinamiche di potere che si criticano, Halberstam propone di utilizzare un nuovo termine “trans\*”, unendo al ‘classico’ “trans” anche l’asterisco, che negli ultimi anni ha preso a rappresentare un simbolo di neutralità linguistica e, dunque di inclusività. Halberstam motiva così la sua scelta:

Ho scelto il termine “trans\*” per questo libro proprio per aprire questo termine a nuove categorie che lo organizzano tramite forme di variabilità di genere ma non lo confinano nelle stesse. [...] L’uso dell’asterisco modifica il significato di transattività, rifiutando di situare la transizione in relazione alla destinazione, alla forma finale, a una sagoma precisa, o a una configurazione prestabilita di desiderio e identità. L’asterisco sottrae certezza della diagnosi, protegge da qualunque tentativo di presupporre quale possa essere il significato di questa o quella non conformità di genere e, forse cosa ancora più importante, lascia che siano le persone trans\* le uniche a poter definire le proprie categorizzazioni. [...] Trans\* può essere un nome che definisce differenze sempre in trasformazione, un approccio “tattile” alle conoscenze, modi di essere non assertivi, e la disgregazione di politiche identitarie che nascono dalla volontà di separare tipi di esperienze che invece fra loro si fondono, si

---

<sup>29</sup> *Ivi.*, 40.

<sup>30</sup> *Ivi.*, 43.



intersecano e si mischiano. Questa parola, *trans\**, si oppone allo sviluppo della concezione di non conformità di genere, che, collassano su se stessa, si è ridotta a una dedizione piuttosto concisa, a diagnosi mediche perentorie e violente pratiche di esclusione.<sup>31</sup>

Non intendo in questa sede prendere in esame la questione postcoloniale, mi limito a riportare il pensiero di Halberstam, sebbene, come emergerà durante il testo, il genere, nella complessità della sua declinazione, è sempre interrelato alla razza e alla classe. Circa l'aspetto qui considerato, credo che la teoria di Halberstam sulla questione del *naming* legata alla sottomissione ad un potere tassonomico, che nominando i soggetti li controlla e contiene, cambi totalmente di segno nel momento in cui a nominarsi sia lo stesso soggetto, che autonominandosi si autodetermina, opponendosi alle restrizioni del potere. Darsi un nome serve per spiegarsi, in senso deleuziano<sup>32</sup>, per plasmare la propria identità e renderla intelligibile. Se è vero che possiamo scegliere con chi condividere le nostre posizioni all'interno della società, è pur vero che in questa società, benché possa risultarci avversa, noi esistiamo e siamo costretti a un confronto quotidiano<sup>33</sup>. Sicuramente, per brevità, utilizzerò nel testo la proposta di Halberstam, pur distanziandomene concettualmente. Come la sociologuista Vera Gheno, io credo piuttosto che:

Avere la possibilità di nominarsi, poter dire agli altri «chiamami così», oppure «non chiamarmi così», è un modo non solo per comprendersi meglio, ma anche per essere più visibili a livello sociale. A presenza linguistica corrisponde maggiore presenza sociale, il che non deve stupire, visto che l'esistenza stessa della nostra società passa, come già detto, dal possesso della parola. [...] Dato che siamo animali sociali, e non monadi che vagano solitarie nel nulla, l'operazione di nominarsi non avviene nel vuoto

---

<sup>31</sup> J. Halberstam, *op.cit.*, p. 25

<sup>32</sup> Per un approfondimento si vedano: G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*. Giulio Einaudi Editore, Torino 1990 e G. Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (19985/1986)/3*, Ombre Corte Edizioni, Verona 2020, soprattutto pp. 31-45.

<sup>33</sup> Si veda il pensiero post-postmodernista di S. Monroe esposto nel paragrafo 4.2.

pneumatico, ma in mezzo agli altri: l'atto identitario individuale diventa quindi atto identitario collettivo.<sup>34</sup>

La tesi di Gheno mi riporta fra l'altro ad una riflessione a partire da un passaggio del capolavoro che è *Il pensiero eterosessuale* (1991), Monique Wittig scrive:

Ora però la razza, esattamente come il sesso, è considerata alla stregua di un “dato immediato”, di “dato sensibile”, di una “caratteristica fisica” appartenente a un ordine naturale. Eppure, quella che crediamo essere una percezione fisica e immediata è solo una costruzione sofisticata e mitica, una “formazione immaginaria”, che reinterpreta determinate caratteristiche fisiche (di per sé neutre come tutte le altre, ma segnate in quanto tali dal sistema sociale) attraverso la rete di relazioni in cui quelle caratteristiche vengono lette e percepite. (Determinate persone sono percepite come *nere*, quindi *sono nere*; altre sono percepite come *donne*, quindi *sono donne*. Il punto, tuttavia, è che per poter essere percepite unanimemente in quel modo, devono prima essere state *prodotte* in quel modo.)<sup>35</sup>

Il pensiero di Wittig non si distanzia dalla riflessione foucaultiana sul sesso e sul dispositivo di sessualità, che appunto dispone a suo piacimento le nostre vite, i nostri desideri e le nostre pulsioni attraverso la produzione di un *nome* che poi determina e confina la nostra *agency* entro il perimetro della sua definizione. Ma, mi chiedo, non è proprio quando le donne nere hanno assunto e rivendicato la propria nerezza che hanno dato avvio al *Black Feminism*? I Queer Studies e i concetti del Queer non hanno preso voce, dignità e forza proprio quando il termine “queer” da insulto è stato assunto su di sé ribaltandolo di significato, invocando e glorificando la propria queerness? Per esempio, come osserva Lorenzo Bernini in *Le teorie queer. Un'introduzione* (2017) :

---

<sup>34</sup> V. Gheno, *Grammamanti, Immaginare futuri con le parole*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2024, pp. 42-48.

<sup>35</sup> M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, Ombre Corte, Verona 2019, p. 32.

i termini utilizzati dalla sessuologia, prima tedesca e poi internazionale, per indicare le minoranze sessuali furono conati dai primi attivisti appartenenti a queste minoranze: i diretti interessati non furono quindi passivi oggetti di studio dei saperi psicologici, ma soggetti che attivamente contribuirono alla costruzione e al riconoscimento delle proprie identità. I termini 'omosessualità' ed 'eterosessualità' comparvero per la prima volta in un saggio che nel 1869 il letterato ungherese Karl Maria Kertbeny inviò al governo prussiano per protestare contro l'estensione del paragrafo contro la sodomia del codice penale prussiano al codice penale della nuova Confederazione della Germania Settentrionale.<sup>36</sup>

Le parole e le definizioni sono pericolose, certo: possono condurre a nuove prigioni identitarie. Ma possono anche liberare da gabbie imposte da altr3 e, quando ci si auto-nomina, si ha l'autonomia di ridisegnare i confini semantici di quella parola — o di cancellarli del tutto. Quel di cui sono certa, però, è che il concetto di “diverso” e di “diversità” è tale finché non si conosce. E il modo per far conoscere non è solo spiegare, ma condividere, tessere relazioni e non solo predisporre ad una inclusività. Termini come “inclusivo” e “inclusione” sono espressioni entrate nell'uso comune perché «per sentirci un po' meno in colpa, come società, abbiamo messo in campo l'inclusività.»<sup>37</sup> Tuttavia occorrerebbe evidenziarne la matrice violenta e la ristrettezza di vedute; infatti, come nota Gheno, il punto di vista dell'inclusione è unilaterale:

notiamo che nella spiegazione della parola si enfatizza il movimento di «includere, accogliere, non discriminare», mentre nulla si dice sui desideri di chi, in qualche modo, si ritrova a subire il movimento bonario, ma paternalistico, unidirezionale, dell'inclusione. Cosa sappiamo delle persone che dovrebbero essere incluse, accolte, non discriminate? È stato loro chiesto se la definizione era giusta? La risposta è no: nella maggior parte dei casi, l'agency, l'«agentività», cioè la possibilità di far decidere i

---

<sup>36</sup> L. Bernini, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis Editore, Milano 2017, nota n. 18 pp.72-73.

<sup>37</sup> V. Gheno, *op.cit.* p. 86.

diretti interessati, i soggetti che dovrebbero essere inclusi, non è proprio presa in considerazione.<sup>38</sup>

Su un piano concettuale “inclusione” e “inclusività” costituiscono dei termini problematici poiché sottolineano una geografia elitaria: prescrivono che ci sia un dentro ricco e potente e giusto cui ambire e un fuori, grigio, sbagliato, difficoltoso (in effetti lo è) da cui fuggire e da temere. Ma questa recinzione ideale che separa i due mondi non esiste: l3 esclus3 già camminano fra gli inclusi, fanno la spesa, comprano vestiti, giocano a padel, compiono attività come tutt3 l3 altr3. Allora l’approccio pedagogico o la tendenza a sollevare questioni e porre domande, forse più che dare risposte, non è finalizzato a nessuna inclusione, ma vuole fornire gli strumenti per comprendere. Com-prenderci tutt3, anche fisicamente, nella società che abitiamo, abbattendo non reti immaginarie, ma immaginari così ben radicati poiché affondano le radici nel terreno fertile dell’ignoranza o in quello impervio di chi è recalcitrante verso ciò che gli è “nuovo” poiché non lo conosce.

Pur avendo delineato il mio posizionamento circa l’utilizzo specifico delle parole, in questo testo proverò ad utilizzare diverse declinazioni della parola “trans”. Quando opportuno ricorrerò al concetto preso in prestito da Halberstam di “trans\*”, o parlerò genericamente di “persone trans” sottintendendo l’asterisco — più per brevità che per adesione alla teoria di Halberstam. Quando dovrò o potrò distinguerle, poiché non poche differenze esistono, userò la definizione di “donna trans” e di “uomo trans”, se non in specifici casi dove adopererò altre terminologie evinte dallo studio condotto sulla base del questionario e di interviste. Le risposte alle domande del questionario emergeranno lungo tutto lo sviluppo del testo. Ciò non vuole ovviamente rappresentare una chiusura verso le forme di transness esistenti o future, poiché credo che molti dei concetti qui esposti siano validi per molt3. Mi limito a trattare prevalentemente dell’embodiment trans che più conosco e che, forse, è statisticamente più diffuso (almeno nel momento in cui scrivo), sperando che una

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

strumentazione concettuale più solida, poiché *anche* incarnata, possa aprire una breccia e liberare *ogni* forma di soggettivazione trans\*

### **1.2.1 Parte prima: essere-corpotrans-nel-mondo**

Come si vedrà nei paragrafi successivi, il fulcro del lavoro è riconoscere al teatro le potenzialità per annullare le discriminazioni verso le persone trans\*, con la semplice azione di ammetterle sulla scena e, dunque, nel mondo della rappresentazione. Tuttavia, mancando ad oggi una rappresentazione che sia realmente rappresentativa delle persone trans\*, alla società mancano gli strumenti gnoseologici per capire chi siano *oggi* le persone trans\*, restando così ferma agli immaginari creatisi negli anni Ottanta del Novecento, continuamente consolidati e rafforzati dalle narrazioni mediatiche pressoché ciscentriche.

Dunque, prima di giungere alla questione teatrale è necessario prima di tutto decostruire e provare a ricostruire quale sia la figura del ‘soggetto-trans’ oggi, o, ancor meglio, provare a *sécostruire* il soggetto a partire dai dati raccolti fra persone trans\*. Pertanto, la prima parte del lavoro si propone di delineare chi sia oggi questo soggetto, sia dal punto di vista proprio del soggetto stesso — anzi, come vedremo *dei soggetti* — sia dal punto di vista della società cis che lo circonda. Traducendo e tradendo, interpretando e interpellando i testi e gli studi che, in una prospettiva cronologica, hanno trattato le questioni del corpo, del corpo sessuato e del corpo *ingenerato*, come direbbe De Lauretis, si vuole mostrare la complessità umana e identitaria che è irriducibile ad una sola parola “trans”, mettendo in luce le problematiche e le istanze di queste corporeità costrette in un’unico stigma.

L’impianto teorico della prima parte si basa su autori e autrici che analizzano il sesso e il genere in senso ampio, e non soltanto su studiosi e studiose di Trans Studies, proprio per stornare il rischio che una ideologia personale assurga a sapere assoluto. Le questioni che riguardano il genere e il sesso in senso lato, contemplando ogni

soggetto sociale, cis o trans che sia, sostanziano in maniera ancora più assertiva le riflessioni circa la transness che si susseguono in ogni capitolo, dialogando continuamente con i teorici di riferimento.

Nel secondo capitolo le riflessioni filosofiche circa un corpo e la sua costituzione emotiva, sociale e identitaria condotte da Spinoza e dalla rilettura dell'*Etica* che ne fa Gilles Deleuze in *Cosa può un corpo?* sono messe in stretta correlazione con la procedura legale/burocratica di un percorso di affermazione di genere in Italia. L'analisi filosofica non può prescindere dalla contestualità politica, poiché nessun corpo può essere preso in considerazione come 'puro', astratto ed estromesso dal regime della legge, intesa sia come norma sociale, che come legge dello Stato. A maggior ragione un corpo trans, che a differenza di un corpo cis deve intraprendere un percorso di rivelazione e di azioni — ragionevolmente diversificate da soggetto a soggetto e dal suo modo di incarnare la transness — che dipendono coercitivamente dalla legge, la sola istituzione che può sancire la possibilità di esistenza di quel corpo *ingenerato*. Proprio l'esercizio della legge, applicata in contesti diversi, metterà chiaramente in luce la disparità politica e di conseguenza esistenziale fra i corpi e l'efferata discriminazione che ancora ne relega molti fuori dai margini del vivibile.

In questa sede verranno prese in esame anche le svariate sfumature identitarie che oggi vengono rubricate sotto la parola 'trans', cercando di dispiegare questo termine in tutte le sue sfaccettature e istanze, dando nome e dunque visibilità sociale ad ogni soggettività poiché «le narrazioni sono importanti, nelle nostre esistenze: il modo che selezioniamo, o abbiamo a disposizione, per rappresentare vicende, situazioni, fatti storici e reali, oppure fantastici, determina una differenza in come li vediamo, li percepiamo. Non possiamo, dunque, permetterci di scegliere le parole a caso»<sup>39</sup> o che altri/e le scelgano a caso per noi. L'importanza linguistica è essenziale poiché «La lingua ci identifica come individui, ma anche come membri di una comunità» e proponendone una riscrittura corale (poiché la pluralità di voci deriva proprio dalla survey), potremmo riscrivere anche i confini del concetto di comunità.

---

<sup>39</sup> V. Gheno, *op.cit.* p. 12.

### 1.2.2 Parte seconda: Criteri di intelligibilità dei corpi

Nella prima parte, parlando di transness, sono inevitabilmente stati convocati concetti come identità di genere, sesso, identità sessuale. Tutti questi tuttavia sono assi su cui si costruisce tridimensionalmente l'identità di tutti e tutte, almeno nella nostra contemporaneità occidentale. Sempre tenendo la questione della transness\* come riferimento, trovo necessario indagare, attraverso studios3 che se ne sono occupat3 i vari meccanismi socioculturali, le dinamiche relazionali, le contestualità storiche, e le teorie che hanno forgiato o tutt'oggi sostanziano i criteri per i quali un corpo può risultare intellegibile alla realtà sociale circostante.

Pertanto, nella seconda parte con il terzo capitolo si entra più strettamente nella materia degli studi sul genere, iniziando cronologicamente da Suzanne. J. Kessler e Wendy McKenna. Delle psicologhe statunitensi vengono ripercorse le indagini e gli esperimenti circa il genere, la percezione sociale del sesso e del genere, e infine il processo di attribuzione di genere, che una volta affermata, risulta più determinante del sesso biologico. In questo contesto sono presi in analisi altri studi degli anni 60-70, già intercettati da Kessler e McKenna in *Gender: An Ethnomethodological Approach* (1975), che includono studiosi come Ray L. Birdwistle, Harold Garfinkel, Carol A. Seavey, Phyllis Katz e Sue Rosenberg Zalk, i quali confermano un'acritica attribuzione di genere cui sottende quella di sesso. Tuttavia viene dimostrato che, una volta attribuito il genere, il sesso, che notoriamente è la caratteristica più dirimente nell'attribuzione del binomio sesso/genere, passa in secondo piano. Le conclusioni cui pervengono gli studiosi e le studiose sono inoltre messe in relazione con altre realtà socioculturali in cui non è l'asse sesso/genere ad orientare il regime di intelligibilità della realtà circostante, dimostrando come il paradigma di pensiero che dispone i posizionamenti di una società sia strettamente correlato al preciso contesto storico e culturale e non già a un primato di verità attribuibile alla naturalità della biologia.

Nel quarto capitolo viene necessariamente preso in esame il testo miliare di Judith Butler *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990) soffermandosi sulla teoria della performatività, secondo la quale il genere, totalmente svincolato dal sesso, è ciò che si esprime attraverso atti ripetuti nel tempo. Il genere non è determinato dal sesso, ma dalla performance di genere che, esibita ad un pubblico sociale, compie, produce, determina fattivamente il genere.

Come passo ulteriore si prende in esame l'analisi sul sesso, acriticamente considerato tutt'oggi l'unico indicatore che *significa* il genere, condotte da Ann Fausto Sterling e Lorenzo Bernini. L'analisi intersecata dei lavori dei due studiosi dimostra la complessità e la difficoltà non tanto nell'attribuzione del genere, ma proprio nell'identificazione del sesso, che convenzionalmente si presume conclamato alla vista dei genitali esterni.

### **1.3.1 I corpi trans\*: la presenza fantasmatica del teatro contemporaneo**

Nella sua introduzione inaugurale ai tre tomi *Trans Studies Reader* (2006; 2013; 2023), Stryker osserva anche che i Trans Studies sono particolarmente attenti alle condizioni di vivibilità delle persone trans\* e anche alla loro rappresentazione.

It is as concerned with material conditions as it is with representational practices, and often pays particularly close attention the interface between the two. The frameworks for analyzing and interpreting gender, desire, embodiment, and identity now taking shape in the field of transgender studies have radical implications for a wide range of subject areas. Transgender phenomena have become a topical focus in fields ranging from musicology to religious studies to digital media; a theme in the visual, plastic, and performing arts; and a matter of practical



concern in such fields as public health, plastic surgery, criminal justice, family law, and immigration.<sup>40</sup>

Come illustra chiaramente il passo di Stryker, l'analisi della transness e delle sue condizioni all'interno di una società ciscentrica hanno interessato sempre più campi specifici di indagine, includendo anche i media e le arti performative. Questa premessa autorevole legittima già, di per sé, la connessione tra i due ambiti disciplinari (Trans Studies e Performance and Theatre Studies) da me operata. Il tentativo della terza parte del lavoro consta proprio nel rafforzare e validare questa connessione, dimostrandone l'importanza e l'urgenza non solo su un piano concettuale e teorico, ma anche e soprattutto su un piano pratico, reale e politico.

Il teatro sarà dispositivo privilegiato di analisi e di critica. Innanzitutto perché

la teatralità non è né religiosa né artistica [...]. È la condizione del corpo che è esso stesso la condizione del mondo: lo spazio della comparizione dei corpi, della loro attrazione e repulsione.<sup>41</sup>

E infatti il mondo è fatto di corpi, il teatro è fatto di corpi, che condividono lo stesso spazio e la stessa temporalità creando una *comunità*, seppur temporanea. Il teatro ricrea sulla scena un piccolo mondo. Mondo e Teatro sono inevitabilmente inestricabili, come già scriveva Carlo Goldoni nel Settecento:

più che scrupolosamente ad alcuni precetti di Aristotele o di Orazio, convenga servire alle leggi del Popolo in un spettacolo destinato all'istruzion sua [...] i due libri su' quali ho più meditato,

---

<sup>40</sup> S. Stryker, *art. cit.* p.3

Si occupa sia delle condizioni materiali che delle pratiche di rappresentazione e spesso presta particolare attenzione all'interfaccia tra le due. I quadri di riferimento per l'analisi e l'interpretazione del genere, del desiderio, dell'incarnazione e dell'identità che stanno prendendo forma nel campo degli studi transgender hanno implicazioni radicali per un'ampia gamma di aree tematiche. I fenomeni transgender sono diventati un argomento di attualità in campi che vanno dalla musicologia agli studi religiosi ai media digitali; un tema nelle arti visive, plastiche e dello spettacolo; e una questione di interesse pratico in campi come la salute pubblica, la chirurgia plastica, la giustizia penale, il diritto di famiglia e l'immigrazione. (trad. mia)

<sup>41</sup> J-L. Nancy, *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli 2010, p. 36.

e di cui non mi pentirò mai di essermi servito, furono il Mondo e il Teatro.<sup>42</sup>

Non a caso Goldoni cita Aristotele, che non solo ha delineato un canone drammaturgico con quelle che prenderanno il nome di “unità aristoteliche”, poi canonizzate a partire dal Cinquecento, ma soprattutto, sempre nella *Poetica*, il filosofo aveva affermato che nel teatro «si prova piacere nel vedere le immagini, perché accade che nel vedere si impari e si concluda con il ragionamento di che cosa è ciascun oggetto»<sup>43</sup>, il che significa, per spiegarla con le parole di Antonio Pizzo, professore di Storia del Teatro e di Drammaturgia all’Università di Torino, che per Aristotele «il risultato finale dell’arte e del teatro è quello di produrre conoscenza nel fruitore»<sup>44</sup>, rivelandogli una realtà che ancora non conosceva, ma che già apparteneva al tessuto sociale e alla quotidianità.

Il teatro, dunque, è rappresentativo della società e la rappresenta, ovvero presenta sulla scena qualcosa che già esiste, la ri-presenta, appunto, mostrandole parti di sé di cui non era ancora a conoscenza. Istruisce, per mezzo dell’esperienza autoptica e immersiva della rappresentazione, di un embodiment, una soggettivazione temporanea, che attraverso una percezione *affettiva* mette in moto un processo trasformativo nello spettatore, conducendolo ad una conoscenza sensibile. E così istruendo “fa mondo” perché aumenta il legame sociale fra parti che prima non si conoscevano.

Ma questi corpi, di cui è fatto il teatro e di cui ancor prima è fatto il mondo, non hanno tutti lo stesso valore. Così come i corpi che sfuggono alla norma e alla normatività esondano, in un certo senso, dalla dimensione dell’esistente e dell’umano, pensati solo come presenze fantasmatiche che abitano i nostri perversi immaginari sociali, così oggi, soprattutto nel teatro italiano, questi corpi sono

---

<sup>42</sup> C. Goldoni, *L'Autore a chi legge. Prefazione dell'autore alla prima raccolta di commedie*, in *Polemiche editoriali. Prefazioni e Polemiche* (a cura di) R. Turchi, Vol. 1, Marsilio Editori, Venezia 2009, pp. 97-100.

<sup>43</sup> Aristotele, *Poetica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2008 p.21.

<sup>44</sup> A. Pizzo, *Essere visto e vedere*, in «Mimesis Journal. Rivista semestrale di studi sulla vita e le forme del teatro», vol. 2, n.1, 2013, Accademia University Press, Torino 2013, p.105.

estromessi, proibiti, cancellati o, ancor peggio, sfruttati: esposti alla visione — e non certo alla *visibilità* — alla stessa maniera dei corpi neri nei *Freak Show* del XIX secolo.

I corpi cui alludo sono, come si sarà evinto, i corpi trans\* che, ancora oggi, sfuggono dal mondo della rappresentazione e della rappresentatività, cadendo fuori dai margini del visibile e, di conseguenza, dell'esistente e del *vivibile*. Finché le persone trans\* non saranno ammesse nel mondo della rappresentazione, per mezzo di una riscrittura drammaturgica e scenica che interrompa di netto quei termini etero-narrativi prevedibili che le collocano in un immaginario stereotipato e vetusto, esse non risulteranno mai esistere nella società in qualità di persone 'comuni'<sup>45</sup>. La stretta connessione fra rappresentatività e rappresentazione consta nell'essere presenti nel mondo della rappresentazione con i propri corpi vivi fenomenici, ma anche attraverso una narrazione che sia effettivamente *rappresentativa* della realtà delle persone trans\*. Questo rapporto tra rappresentazione e rappresentatività e la sua necessità è lucidamente espresso da una partecipante allo studio di Andre Cavalcante, docente di Media Studies all'interno del Department of woman, gender and sexuality, dell'Università della Virginia, che riporta:

How can we get anyone to take our issues seriously when they think we are 'man' using the 'women's' room? [...] If we are not taken seriously in media, then who's gonna take us seriously outside the media? That's where most people's understanding about transgender people comes from.<sup>46</sup>

Essere soggetti, e non più *soggettività*, che abitano la narrazione e quindi rientrano nel mondo del rappresentabile è indispensabile per *esistere* a livello sociale, quotidiano, della vita di tutti i giorni, fatta di incontri, rapporti e relazioni, dentro i

---

<sup>45</sup> Il senso dell'aggettivo 'comune' che qui adottato è plasmato sull'accezione che ne dà Erika Fischer-Lichte in *Estetica del performativo*, e risulterà maggiormente chiaro nella trattazione del capitolo 5.

<sup>46</sup> A. Cavalcante, *Struggling for ordinary. Media and transgender belonging in everyday life*, New York University Press, New York 2018, p. 75. «Come possiamo convincere qualcuno a prendere sul serio i nostri problemi quando pensano che siamo "uomini" che usano il bagno delle "donne"? [...] Se non veniamo presi sul serio dai media, chi ci prenderà sul serio al di fuori dei media? Ecco da dove viene la comprensione della maggior parte delle persone sulle persone transgender.» (trad. mia).

marginì del *vivibile*, poiché ciò c'è che è rappresentabile e quindi ri-presentabile è ciò che è pensabile, tangibile, nella sua esistenza corporea e concreta.

Come osserva lucidamente Federico Zappino in *Comunismo Queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità* (2019), il potersi narrare e l'essere ascoltati da qualcuno, creando così una relazione attore/spettatore è la *condicio sine qua non* possiamo raggiungere lo statuto di corpi viventi, di essere umani:

[...] se la nostra ontologia di corpi viventi non fosse relazionale, le nostre storie non potrebbero essere raccontabili, dal momento che non potrebbero nemmeno emergere, e non potrebbero nemmeno essere vissute. E se le nostre storie non fossero né raccontabili, né esperibili, ciò significa che non esisterebbe nemmeno il soggetto di questa narrazione. In altre parole: non esisteremmo noi, non esisteremmo in quanto corpi. [...] D'altronde, le posizioni che, in quanto corpi, necessariamente occupiamo nelle relazioni non sono affatto improntate all'uguaglianza. Da ciò precisamente deriva il fatto che la forma sociale assunta dalla dipendenza tra loro dei corpi in relazione sia quella dell'esposizione differenziale di questi stessi corpi alla sacrificabilità su cui necessariamente si fonda l'eterosessualità.<sup>47</sup>

Analizzare a fondo i meccanismi propri dei dispositivi mediatici, le loro evoluzioni e le loro modalità narrative, drammaturgiche ed estetiche, renderà chiaro che solo il teatro ha un potere specifico. Il potere di far raggiungere non una conoscenza distratta, come lo spettatore distratto del cinema descritto da Walter Benjamin, ma una conoscenza affettiva incarnata, trasformativa. Riscrivere l'accessibilità alla scena, rendere la rappresentazione veramente rappresentativa della società potrebbe, spero, educare la società non istruendola, ma rendendola partecipe della variabilità umana che già la compone, eliminando i pregiudizi, sbaragliando l'opposizione normalità/diversità, sostituendola con un più virtuoso *specificità*, spronando anche la politica e le istituzioni — pur sempre composte da esseri umani — ad agevolare l'esistenza di ogni identità, trasformando la presenza fantasmatica delle persone

---

<sup>47</sup> F. Zappino, *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi Edizioni, Milano-Udine 2019, p. 121.

trans\* (in scena e nella società) in realtà fatta di corpi vivi e pulsanti, corpi di carne, di desideri, di sentimenti, di saperi.

### **1.3.2 Parte terza. Per un Trans-Theatre**

Dunque, tracciate delle linee che disegnano diverse possibilità identitarie legate al concetto di transness — anche per mezzo della survey condotta —, ricostruito, pur nella sua fumosità il ‘soggetto trans’, nella molteplicità delle sue soggettivazioni, il quinto capitolo introduce più propriamente la dimensione teatrale e le sue estetiche. Attraverso lo studio approfondito dell’estetica del performativo proposta da Erika Fischer-Lichte e le più recenti prospettive di studiosi come Annalisa Sacchi e Marco Pustianaz, che mutuano dalle prospettive delle pratiche artistiche transfemministe, queer e postcoloniali il concetto di affettività contestualizzandolo proprio nell’evento teatrale e nella relazione fra attore/spettatore, vengono delineati con precisione i meccanismi propri della teatralità necessari alla causa sopra esposta. Il dispositivo teatrale e le sue dinamiche sono presi in esame in una prospettiva diacronica, attraversando gli strumenti acquisiti con la svolta performativa del teatro degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, poi sedimentatisi e sviluppatisi in generi diversi, ma in rapporto dialettico fra loro: il teatro più tradizionale, la performance vera e propria e il più contemporaneo teatro performativo. Strumenti e meccanismi teatrali sono presi in considerazione in relazione al pubblico e alla spettorialità, di cui si indagano le caratteristiche percettive e trasformative, giungendo infine a decretare, per i fini e gli intenti di questo lavoro, la suprema importanza e potenzialità del teatro rispetto agli altri media.

Il sesto capitolo inizia a mettere in relazione i tre blocchi concettuali che costituiscono il lavoro. I concetti di rappresentazione e rappresentatività e la loro necessaria interconnessione sono approfonditi ed analizzati nel contesto della scena italiana, andando a ricostruire, per mezzo di indagini statistiche e interviste alle attuali attrici trans\* italiane e all'attuale attore trans\* italiano, quel che si può definire lo "stato dell'arte". Chi è ammesso/a alla scena e perché? Quali sono i percorsi storici e personali che hanno permesso a questi attori e attrici di calcare i palchi? Le storie di queste tre generazioni di artisti/e analizzate nel contesto del proprio periodo storico, unitamente alle riflessioni circa i cambiamenti socioculturali avvenuti dagli anni Sessanta ad oggi, restituiscono approcci, necessità e istanze differenti dei corpi trans\* verso la scena, tracciando in filigrana un'evoluzione consapevole del concetto stesso di transness.

Il settimo capitolo snodandosi tra le criticità della rappresentazione contemporanea e problematizzando sia da un punto di vista politico, etico, estetico ed artistico la questione del *transfake* e i vantaggi e gli svantaggi dell'esposizione mediatica dell'identità di genere o sessuale di un\* attor\* trans\*, prova ad analizzare tre *case studies*. Vengono presi in esame tre spettacoli: *Manifesto Transpofagico* dell'artista trans brasiliana Renata Carvalho, *L'appuntamento ossia storia di un cazzo ebreo* interpretato dall'attrice trans italiana Marta Pizzigallo ed infine *Récital de\** artista francese François Chaignaud. La distanza geografica che separa i/le/\* tre artist\* e la diversità del loro approccio attoriale/performativo e creativo/artistico restituisce il clima socioculturale dei paesi di appartenenza. Uno spettacolo come *Manifesto Transpofagico* troverebbe spazio (e quindi una produzione e una distribuzione) sulla scena italiana se fosse pensato da un'artista italiana?

La scelta dei tre lavori inoltre coinvolge due piani presi in esame in questo lavoro: la pluralità di modi di incarnare e vivere la transness\*, includendo, per gli esiti emersi, anche la nonbinarietà, e i diversi linguaggi dell'evento spettacolare — teatro performativo, teatro tradizionale, performance — portando alle conclusioni teoriche,

etico/estetiche e tecniche sulla possibilità e necessità di un trans-theatre, illustrate nell’ottavo e ultimo capitolo.

## 1.4 Nota

La questione delle desinenze e del neutro sono al centro del dibattito internazionale dopo l’ascesa e la presa dei Gender Studies. Se l’inglese ha prontamente risolto col plurale *they*, in italiano risulta molto artefatto e ancora ostico. Una decina di anni fa si è diffuso l’uso dell’asterisco (tutt\*), del trattino basso (tutt\_), della “u” (tuttu), della “x” (tuttx), del 3 (tutt3), specie nella forma scritta, poiché tutte le soluzioni risultano non pronunciabili e/o creano problemi nella composizione con gli articoli (altro aspetto che non riguarda l’inglese). “Gli attori”, “le attrici”, per esempio, sono parole difficili da rendere con una soluzione che rimandi al neutro. Esistono proposte<sup>48</sup> più recenti come la schwa (tuttə) suggerita dalla sociolinguista Vera Gheno, che ha sicuramente il merito di avere, a differenza delle altre soluzioni, un suono pronunciabile poiché esistente nella lingua italiana. «Il suo è “un suono neutro, non arrotondato, senza accento o tono, di scarsa sonorità” (ci dice Treccani); sta al centro del quadrilatero vocalico, cioè tra A, E, I, O, U, e, come dico spesso,

---

<sup>48</sup> Utilizzare il termine “proposta” è, a ben vedere, improprio. Vera Gheno ha parlato della *schwa* e nel suo testo *Femminili singolari* (Effequ, Firenze 2019) l’ha adoperata, ma non ne ha mai fatto una proposta pubblica. È passata a diventare una “proposta” dopo che le polemiche sollevate durante l’estate da alcuni giornalisti (qui il maschile non è una svista) hanno associato la *schwa* alla studiosa, facendone di fatto la sua sostenitrice. Per i chiarimenti della vicenda si rimanda all’intervista di C. Zanini a Vera Gheno, *Carə tuttə, il linguaggio inclusivo esiste. Perché non usarlo? Intervista a Vera Gheno*, in «The Submarine», 3 agosto 2020, all’indirizzo: <https://thesubmarine.it/2020/08/03/schwa-linguaggio-inclusivo-vera-gheno/>.

corrisponde al suono che si emette se non si deforma in alcun modo la bocca, “a bocca rilassata”. Esiste naturalmente in diversi dialetti meridionali (/Nàpulə/).»<sup>49</sup>

Tuttavia, nemmeno la schwa, pur possedendo un suono pronunciabile, riesce a risolvere la declinazione dei termini in maniera univoca. “Lə attorə”? “Glə attricə”?

Non è il mio campo quello della linguistica, né è mio intento proporre qui una soluzione. Tengo solo a specificare che nel testo cercherò di usare tutte le varianti o, talvolta, il femminile sovraesteso — in luogo del “corretto” maschile sovraesteso — solo per abituarci alla varietà e complessità della questione. Anche il fastidio che potrebbe provenire dall’alternanza delle soluzioni potrebbe, chissà, innescare un meccanismo produttivo e inventivo, che porti a proporre nuove e innovative idee.

Come dicevo, nel corso della trattazione compariranno dei ragionamenti sostenuti da dati statistici raccolti durante una survey online durata due mesi; il questionario è stato inviato a oltre cinquanta associazioni LGBTQIA+ italiane e anche a *influencers* che promuovono saperi trans, in italiano. La difficile diffusione, difficile affinché restasse in ambienti ‘protetti’ e non contaminabili da persone Cis ha prodotto una partecipazione di 515 candidati e candidate e candidat\*.

La survey è stata condotta basandosi sulle istruzioni di statistica illustrate da Hamed Taherdoost nel suo saggio *Determining Sample Size; How to Calculate Survey Sample Size*, pubblicato nel 2017 sull'*International Journal of Economics and Management Systems*. Per calcolare la dimensione del campione è stata utilizzata P (popolazione di riferimento), E (margine di errore) = 5%, Z (un livello di confidenza pari al 95%). La popolazione trans in Italia è stimata tra lo 0,5 e l’1%<sup>50</sup> della popolazione e ammonta dunque a 500000 unità. La dimensione del campione richiesta per una popolazione tale, con un livello di confidenza del 95% e un margine di errore del 5% è di circa 384 unità. Dunque, avendo intercettato 515 unità di partecipanti, la survey si può considerare particolarmente significativa.

---

<sup>49</sup> C. Zanini, *Carə tutta, il linguaggio inclusivo esiste. Perché non usarlo? Intervista a Vera Gheno*, in «The Submarine», 3 agosto 2020, consultabile all’indirizzo: <https://thesubmarine.it/2020/08/03/schwa-linguaggio-inclusivo-vera-gheno/>

<sup>50</sup> Si veda la ricerca condotta nel capitolo Sei, soprattutto paragrafi 6.1 e 6.2.



**Parte Prima.**  
**essere-corpotrans-nel-mondo**

## 2 Il corpo e i corpi. Tra quotidianità, società e politica

### 2.1 Cosa è un corpo? *Chi può essere corpo?*

Il mondo è fatto di corpi. Il teatro è fatto di corpi. Mondo e Teatro sono inevitabilmente inestricabili. Corpi che agiscono sulla scena, corpi che osservano e inter-agiscono con il loro sguardo. Per poter parlare dei corpi in teatro e dei corpi ammessi sulla scena, ma anche più in generale dei corpi *possibili* nella società occidentale, trovo prioritario definire cosa *sia* un corpo e quali soggetti e soggettività siano socialmente autorizzate alla propria corporeità.

Tra i primi ad avviare una riflessione sul corpo rivoluzionaria rispetto alla precedente tradizione filosofica si colloca Baruch Spinoza, all'altezza cronologica del 1677. La sua proposta materialista contraddice il pensiero cartesiano che separava *res cogitans* (pensiero) e *res extensa* (corpo), sostenendo che materia (corpo) e pensiero non sono sostanze separate ma due modi della medesima *sostanza*. Per Spinoza mente e corpo sono inseparabili ed inter/intra connessi ed è tramite le affezioni del corpo, le interazioni con altri corpi, le "impronte" che gli altri corpi lasciano sul nostro, che si genera una forma di conoscenza e di pensiero.

- I. Il Corpo umano è composto da moltissimi individui (di diversa natura), ciascuno dei quali è assai composto.
- II. Degli individui dei quali il Corpo umano è composto, alcuni sono fluidi, alcuni molli e infine, alcuni duri.
- III. Gli individui che compongono il Corpo umano, e conseguentemente lo stesso corpo umano, sono affetti dai corpi esterni in moltissimi modi.
- IV. Per conservarsi, il Corpo umano ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali viene continuamente quasi rigenerato.
- V. Quando la parte fluida del Corpo umano è determinata da un corpo esterno a premere su un'altra parte molle, modifica la sua superficie e imprime su di essa come certe vestigia del corpo esterno che spinge.

VI. Il corpo esterno può muovere e disporre in moltissimi modi i corpi esterni.<sup>51</sup>

Nei sei Postulati della Parte II dell'*Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico* (1677) compare la definizione di corpo come insieme, conglomerato di particelle, parti e affetti, interconnesso con altri corpi: «il corpo come sistema relazionale intracorporeo e transcorporeo.»<sup>52</sup> Per *corpo* Spinoza intende sia il corpo umano, quindi altri corpi umani che interagiscono con noi, sia corpi non umani che entrano in interazione con il nostro stesso corpo: un raggio di sole sul viso, mangiare una mela. L'esistente è ridotto alla capacità di movimento e riposo e tutto è collocato su un piano non più gerarchico.

In natura nulla accade che possa essere attribuito a un suo vizio; la natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù e potenza di agire è ovunque una e identica, cioè le leggi e regole della natura secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma in un'altra sono ovunque e sempre le stesse, e perciò anche uno e identico deve essere il modo per intendere la natura di qualunque cosa.<sup>53</sup>

In un certo senso, Spinoza supera il dualismo natura/cultura perché riconosce alla materia — e quindi anche e soprattutto al corpo — una sua propria intelligenza. Anticipando la riflessione che proverò a sviluppare nelle seguenti pagine circa cosa sia un corpo e quali siano le sue condizioni di possibilità di esistenza, appellandomi alla filosofia di Spinoza, Deleuze e altri e altre, mi preme qui affrontare una questione, che risulterà maggiormente esplicita più avanti. Nella *vexata quaestio*

---

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico* (1677), a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, Parte II, Postulati, p.139.

<sup>52</sup> I. Caleo, *Performance, Materia, Affetti. Una cartografia femminista*, Bulzoni Editore, Roma 2021, p. 145.

<sup>53</sup> B. Spinoza, *op.cit.*, p. 172.

circa il binomio natura/cultura, i detrattori della “teoria gender”<sup>54</sup> considerano un corpo trans come un corpo non conforme, sbagliato, *non-naturale*. In effetti è un corpo iscritto culturalmente in maniera visibile, nella misura in cui possono intervenire medicina e chirurgia estetica per modificarlo<sup>55</sup>. Ma queste tecnologie del corpo sono solo più visibili di altre, poiché palesano un cambiamento da uno stato che in quanto originario si presume essere anche naturale e, dunque, corretto. Se pensiamo, per esempio, ad un uomo cisgender che sviluppa una ginecomastia e si sottopone ad un intervento chirurgico per rimuoverla, egli fa ricorso alle medesime tecnologie, ma la loro applicazione non sembra essere letta come iscrizione culturale poiché socialmente è percepita come un’operazione che ristabilisce un ordine originario che era in essere, e quindi semplicemente riporta a una naturalità. Fra l’altro ogni corpo è già iscritto culturalmente, sin da quando viene alla luce. La prima frase che gli viene rivolta dal personale sanitario quando esclama “è maschio”/“è femmina”, ha più carattere di sentenza che di affermazione, poiché segna l’inizio dell’iscrizione culturale su quel corpo.

A ben vedere quasi nessun corpo occidentale contemporaneo adempie alla propria ontologia di corpo originario naturale. Il supporto protesico non aiuta solo a modificare un corpo, ma molto spesso può supplirne delle parti. Chi con la parola ‘protesi’ pensa solo alle modificazioni della chirurgia e medicina estetica dovrebbe rivalutare il significato del termine e pensare come capsule odontoiatriche, impianti dentistici, pacemaker, occhiali da vista, plantari e busti ortopedici sono tutte protesi e tutte, incluse quelle che pertengono ad un fine meramente estetico, modificano la naturalità del corpo affinché il soggetto possa migliorare il suo rapporto costitutivo con esso.

---

<sup>54</sup> Si vedano, a titolo di esempio: M. Prearo, *L’ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis Editore, Milano 2020, S. Garbagnoli, ‘L’ideologia del genere’. *L’irresistibile ascesa di un’invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell’ordine sessuale*, in « AG About Gender, International Journal of Gender Studies», 6, 2014.

<sup>55</sup> Laddove si scelga di seguire un percorso di medicalizzazione o si scelga di fare interventi chirurgici. È però da sottolineare che non è la modificazione del corpo a rendere una persona trans uomo o donna. Quella persona è *già* il suo genere. Tuttalpiù non ha ancora i tratti estetici propri di quell’espressione di genere, ma concettualmente (e fattivamente) è già il suo genere.

Tuttavia, per tornare a Spinoza (e alla lettura dell'*Etica* proposta da Deleuze, che vedremo più avanti<sup>56</sup>) se non possiamo conoscere noi stessi se non attraverso le affezioni che i corpi esterni producono sul nostro tramite *ocursus*, pervengo alla conoscenza di me per *contatto* con altri corpi, dunque la mia identità di genere si costituisce in maniera del tutto *naturale*. Di conseguenza le eventuali modificazioni fisiche sono volte al riconoscimento non soltanto di sé, ma soprattutto di quello che proviene dagli altri corpi, che mi affetteranno in maniera differente laddove mi riconoscano per ciò che sono; tuttavia, essendo il sesso — inteso come organo genitale esterno — l'aspetto più dirimente a livello sociale nell'attribuzione del genere — fatto scientificamente smentito, come illustrerò, già dagli anni Settanta in poi —, continuerò ad interagire con corpi che creeranno affezioni tristi o, addirittura, il mancato moto affettivo motivato dal timore e quindi dalla fuga dal “diverso”, l'isolamento e l'abbandono saranno comunque in grado di non farmi giungere alla conoscenza del mio sé.

Date queste premesse, proverò ad entrare nella profondità del discorso.

Emilia Giancotti nell'*Introduzione* all'*Etica* di Spinoza, spiega che

Il concetto di perfezione individuale [...] assume un significato plausibile soltanto se riferito al grado di potenza che ogni cosa finita esprime. Nulla può essere detto più o meno perfetto o più o meno imperfetto perché rapportato a un modello al quale si avvicina più o meno o dal quale più o meno si allontana [...]. Rapportato al concetto di potenza perde ogni connotazione etica e assume il solo significato compatibile con una teoria che nega l'esistenza di un fine nella Natura e afferma l'eguaglianza di tutti i modi rispetto alla sostanza. Dal punto di vista del suo statuto ontologico, l'uomo non può rivendicare alcuna forma di superiorità e di privilegio rispetto ad altri modi.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Si veda par. 2.5.2. nello specifico le note 159 e 160.

<sup>57</sup> E. Giancotti, *Introduzione* a B. Spinoza, *Etica*, cit., p.33.

Quindi, sul piano epistemologico non c'è alcuna differenza tra corpo cis e corpo trans e un corpo cis non potrebbe rivendicare alcuna forma di superiorità o privilegio: per riassumere con le parole di Caleo «nella differenza tutti gli esseri e i modi si equivalgono, la differenza non è un segno di minorità»<sup>58</sup>. Ma, senza sostare — per ora — nelle dinamiche relazionali della quotidianità, è possibile affermare con chiarezza che il privilegio cisgender esiste ed è conclamato.

Per poter parlare di corpi cis, corpi trans\*, maschi e femmine, uomini e donne, corpi maschili e corpi femminili, privilegi e abusi serve però chiarire le idee e tracciare delle linee per dare delle definizioni il più possibile condivisibili, quanto meno circa la transness, che è un'esperienza del corpo ai più ignota o mistificata da eteronarrazioni ciscentriche fondate sul sentito dire o che attingono ad immaginari stratificatisi attorno agli anni Ottanta del Novecento, senza la contezza delle condizioni sociali e istituzionali che ne hanno portata alla formazione.

Il corpo è oggetto di studio di molte discipline e certamente qui è affrontato in chiave filosofica. Tuttavia, essendo obiettivo di questo lavoro costruire un reticolato concettuale che possa distaccarsi dalla mera teoresi per avere una ricaduta e una presa sul reale quotidiano, è opportuno considerare che ogni corpo vivo fenomenico non è analizzabile nella sua natura 'pura', poiché la sua essenza è già pervertita da un infinito insieme di norme, sia socioculturali che legislative. Se un corpo camminasse nudo per il centro città, incorrerebbe in sanzioni, sia socioculturali che legislative, per esempio. Il corpo trans necessita, affinché la sua espressione possa riflettere i propri desideri, di passare per il tramite della burocrazia e della legge. Ma non è il solo corpo così condizionato dalla legge nella propria espressione. Si pensi al corpo malato che attende la morte e a tutto il dibattito internazionale circa la liceità dell'eutanasia.

La riflessione spinoziana, anche nella lettura che ne dà Deleuze, resterà in filigrana nelle prossime pagine, scorrerà silente come un fiume carsico, per riaffiorare quando il discorso appena imbastito potrà essere raffrontato alla filosofia di Spinoza.

---

<sup>58</sup> I. Caleo, *op. cit.*, p.152.

## 2.2 Il corpo trans: tra *essere* e *diventare*

Propriamente non si *è* trans e non si *diventa* trans. Si *è* del genere cui si sente di appartenere, che sia maschile, femminile, o trans\*<sup>59</sup> Ed è il medesimo motivo per cui la maggior parte delle persone cisgender non conosce il termine ‘cisgender’ o il suo significato, perché semplicemente *è*, esiste, senza porsi domande circa l’aderenza fra il genere cui si sente di appartenere e il proprio corpo. Pur costituendo due termini antonimi cisgender e transgender sono parole con un peso specifico (e una diffusione) alquanto differente. Transgender ha un peso maggiore perché comporta azioni (di diverso ordine e grado) di rimodellamento del proprio aspetto (che sia a livello di espressione o di intervento sul corpo) affinché sia riallineato al proprio genere nella misura in cui lo si desidera e in cui il riallineamento produca benessere nella persona (e per ogni persona è un processo differente). Per cui è inesatto dire che si *diventa* trans: si sta solo affermando il proprio genere, che poiché socialmente non contemplato né accolto laddove non sussista un’espressione e un’estetica di genere corrispondenti, è spesso sottoposto ad un percorso di affermazione, comunemente noto come “percorso di transizione”. Il cambiamento, tuttavia, è esterno, non interno. Questo è almeno il mio posizionamento all’interno delle teorie trans, poiché concordo con la critica post-strutturalista transgender circa l’esistenza di un sé essenziale che comporta e motiva il percorso di affermazione di genere. Tuttavia la teoria trans contempla anche altre prospettive, che la sociologa Ruth Pearce prova a spiegare suggerendo che la transness può essere intesa in due modi: o come *condizione* o come *movimento*.

I identified two main discursive repertoires of trans possibility: trans as condition, and trans as movement. The repertoire of condition entails understandings of trans as fixed, fixable and/or conditional. Trans in this sense can be clearly defined and also

---

<sup>59</sup> Scrivere “genere trans\*” può apparire inappropriato in questo momento. Ma mi rimetto all’espressione con l’asterisco coniata da Halberstam per includere tutte quelle sfumature identitarie che verranno trattate approfonditamente e prese in esame in seguito.

*resolved*, often (but not necessarily) through some form of cure or treatment. [...] The repertoire of movement entails a continual potential for and actuality of change, being linked to queer notions of fluidity and the constant *work* of negotiation. This can entail individual movement – through identities that are not necessarily fixed or resolvable – as well as collective social movement.<sup>60</sup>

Verosimilmente la studiosa con questa definizione delinea una transness dai contorni più netti e una, emergente, dai contorni ancora sfumati. Infatti,

[...] neither non-binary nor genderqueer has an absolute, clearly delineated meaning. Instead, they denote personal and/or collective gendered movement in terms of rejecting binary gendered norms. For instance, the edited collection *Genderqueer* addresses a great number of differently gendered subjectivities belonging to individuals who might previously have been categorised as transsexual, as cross-dressers or as gender nonconforming gay, lesbian and/or bi people utilising terms such as butch, femme or boi. In this way, space is created within non- binary and genderqueer identity categories both for individuals intending to physically transition and those who have no desire to do so. Non-binary and genderqueer language therefore creates a means by which collective movement *can* occur – in terms of social understanding and political recognition – even as traditional

---

<sup>60</sup> R. Pearce, *Understanding Trans Health. Discourse, power and possibility*, Policy Press, Bristol 2018, pp. 20-21

Ho identificato due principali repertori discorsivi della possibilità trans: trans come condizione e trans come movimento. Il repertorio della condizione implica la comprensione del trans come fisso, risolvibile e/o condizionale. Il trans in questo senso può essere chiaramente definito e anche risolto, spesso (ma non necessariamente) attraverso qualche forma di cura o trattamento. [...] Il repertorio del movimento implica una continua potenzialità e attualità di cambiamento, essendo legato alle nozioni queer di fluidità e al lavoro costante di negoziazione. Ciò può comportare un movimento individuale - attraverso identità che non sono necessariamente fisse o risolvibili - così come un movimento sociale collettivo. (trad. mia)



categorical boundaries are broken down, reassembled and broken down again.<sup>61</sup>

Si evince dunque una pluralità di modi di incarnare la transness, che conducono a differenti istanze e desideri, a percorsi differenti non solo perché individuali, ma proprio diversi a livello identitario. Se la transness come condizione ha una ipotetica ‘risoluzione’, la transness intesa come movimento è ancora un qualcosa che si sta esplorando, si affaccia con l’urgenza dell’essere, ma ancora sta cercando un suo collocamento storico più o meno definito (intendo come movimento in sé, e non come soggettivazioni individuali).

Sicuramente la mia esperienza incarnata si colloca nella prima definizione qui illustrata, e credendo nell’esistenza di un sé essenziale, vado ad inserirmi in in quel tracciato teorico che Surya Monroe così descrive:

One criticism of poststructuralist transgender theory is that research findings in some cases indicate the possible existence of a core, or essential, self, which contradicts the work of authors such as Butler (1990). Essentialism is defined by King (1993) as the “presumption of an underlying reality behind appearances.” [...] Transgender authors Whittle (1998a) and Rubin (1999) have begun to theorise an essential self. Whittle discusses the self as both subject to social construction and as a core which is essential and gendered. The core self is felt to be authentic, allowing a base for identity building and politics. Rubin (1999) utilises phenomenology to model an essential self, but sees the

---

<sup>61</sup> *Ivi.*, p 41.

[...] né il non-binario né il genderqueer hanno un significato assoluto e chiaramente delineato. Invece, denotano un movimento di genere personale e/o collettivo in termini di rifiuto delle norme binarie di genere. Ad esempio, la raccolta edita *Genderqueer* affronta un gran numero di soggettività di genere diverso, appartenenti a persone che in precedenza potevano essere classificate come transessuali, travestiti o gay, lesbiche e/o bi non conformi al genere, utilizzando termini come butch, femme o boi. In questo modo, si crea uno spazio all'interno delle categorie di identità non binarie e genderqueer, sia per le persone che intendono effettuare una transizione fisica, sia per quelle che non desiderano farlo. Il linguaggio non binario e genderqueer crea quindi un mezzo attraverso il quale può verificarsi un movimento collettivo - in termini di comprensione sociale e riconoscimento politico - anche quando i confini categoriali tradizionali vengono abbattuti, riassemblati e abbattuti nuovamente. (trad. mia)

development of an essential self as ultimately being strategic rather than “real.”<sup>62</sup>

Tuttavia, tenterò di dare conto dell’ampio spettro della transness, rimettendomi al concetto delineato dalla stessa Monroe di ‘pluralismo di genere’, ed evitando di stilare una graduatoria di chi è più o meno titolato a rientrare nel significato del termine, ma cercando al più di dettagliare le singole identità perché possano essere socialmente intellegibili. Anche perché, come fa notare la stessa Monroe:

It is probably impossible to prove the existence of an essential self from within the confines of embodied and socially constructed “realities.” However, it can be argued that while Butler and other poststructuralists account for the psychic constitution of the self, they fail to satisfactorily explain notions of selfessentialism. It is not enough to dismiss these as false consciousness, as this denies people’s lived experience.<sup>63</sup>

Tenendo fede alla mia esperienza incarnata e sessuata, come direbbe Jay Prosser, manterrò dunque una visione panoramica che non marginalizzi, ma anzi visibilizzi quelle realtà di transness in movimento.

---

<sup>62</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, in «International Journal of Transgenderism», 8:1, 3-22, 4 ottobre 2008, pp 8-9.

Una critica alla teoria transgender post-strutturalista è che i risultati della ricerca in alcuni casi indicano la possibile esistenza di un nucleo centrale, o essenziale, del sé, il che contraddice il lavoro di autori come Butler (1990). L'essentialismo è definito da King (1993) come la “presunzione di una realtà sottostante dietro le apparenze”. [...] Gli autori transgender Whittle (1998a) e Rubin (1999) hanno iniziato a teorizzare un sé essenziale. Whittle parla del sé come soggetto alla costruzione sociale e come nucleo essenziale e di genere. Il nucleo dell'io è ritenuto autentico, consentendo una base per la costruzione dell'identità e la politica. Rubin (1999) utilizza la fenomenologia per modellare un sé essenziale, ma vede lo sviluppo di un sé essenziale come strategico piuttosto che “reale”. (trad. mia)

<sup>63</sup> *Ivi.*, p. 9.

Probabilmente è impossibile dimostrare l'esistenza di un sé essenziale all'interno dei confini delle “realtà” incarnate e socialmente costruite. Tuttavia, si può sostenere che mentre Butler e altri poststrutturalisti spiegano la costituzione psichica del sé, non riescono a spiegare in modo soddisfacente le nozioni di autoessentialità. Non è sufficiente liquidarle come falsa coscienza, perché questo nega l'esperienza vissuta delle persone.(trad. mia)

In ogni caso, il percorso di affermazione di genere inteso come processo medicalizzato o *risolvibile*, per usare le parole di Pearce, è regolato da leggi e procedure che differiscono da Stato a Stato, almeno negli stati in cui non è considerato illegale. Esistono tuttavia delle linee guida che riguardano (o hanno riguardato) la transness come patologia/disturbo/condizione e che sono più o meno universalmente riconosciute.

Renderne conto è indispensabile per illustrare lo stato di avanzamento culturale nella percezione della transness.

### **2.2.1 Strumenti di transizione**

Lo strumento più accreditato è il DSM *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, redatto dall'*American Psychiatric Association*, ed è il manuale nosografico dei disturbi mentali più usato nel mondo. Pubblicato per la prima volta nel 1952, nel 2013 è giunto alla quinta edizione aggiornata. Tra le malattie che esso prende in esame l'omosessualità è stata depennata dall'elenco in parte nel 1974 e definitivamente nel 1987; il transgenderismo vi è ancora presente. Nella terza edizione del DSM (1980), in cui apparve per la prima volta, e ancora nella quarta (1994) era indicato alternativamente come 'transessualismo' o 'disturbo dell'identità di genere', definizione ancor più patologizzante, poiché insiste sul fatto che laddove non ci sia corrispondenza fra sesso inteso come genitali e genere inteso come identità di genere esista automaticamente qualcosa di disturbante — non è chiaro se per il soggetto che presenta il 'disturbo' o per la società che ne è disturbata.

Nella quinta edizione (2013), la transness ha preso il nome di 'disforia di genere', termine che ha acquisito un segno negativo, in quanto patologizzante, pur avendo un'etimologia meravigliosamente chiara ed esplicativa, che rimanda sì ad una fatica (peraltro verosimilmente reale), ma non a un problema (dal greco δυσφορία

«angoscia, pena», derivato di δύσφορος «difficile a portare o a sopportare», comp. di δύσ- «dis-2» e φέρω «portare»).

Lorenzo Bernini, docente di Filosofia politica all'Università di Verona, riassume con amaro umorismo lo sviluppo di come il DSM inquadra omosessualità e genere.

Per ricapitolare, seguendo fonti autorevoli della psichiatria internazionale, si potrebbe dunque affermare che: 1) alla fine dell'Ottocento, persone omosessuali e transgender erano affette dalla stessa malattia: l'"inversione"; 2) dalla metà degli anni cinquanta del Novecento, 'si scopre' che si tratta invece di malattie diverse, che colpiscono rispettivamente l'orientamento sessuale e il genere; 3) nel 1974 alcune persone omosessuali guariscono, nel 1987<sup>64</sup> guariscono anche le altre, e nel contempo, dal 1980, tutte le persone transgender si ammalano gravemente; 4) ancora oggi, queste restano malate, ma dal 2013 in modo più lieve: chi, nata maschio, si sentiva donna o, nato femmina, si sentiva uomo, fino alla quinta edizione del DSM era affetto da un grave disturbo dell'identità, mentre oggi se la cava con una ben più lieve disforia!<sup>65</sup>

Nell'ultima versione del DSM del 2018 la disforia viene espunta come malattia psichiatrica, ma, non essendo ancora stato ratificato l'aggiornamento, sussiste ancora un trattamento o comunque un'attitudine all'esperienza che la riconduce al patologico.

Sempre nel 2018 invece L'ICD (*International Classification of Diseases*), pubblicato il 18 giugno, ha depatologizzato la disforia di genere spostandola dal capitolo dei disturbi mentali ad un nuovo capitolo, appositamente creato, sulla salute sessuale in

---

<sup>64</sup> Come spiega lo stesso Bernini nelle note 19 e 20 a p. 7: Nel 1974 era stata cancellata dalla lista la cosiddetta 'omosessualità egosintonica' (di quei soggetti che accettano il proprio desiderio omosessuale come una parte di sé che si integra armonicamente con la propria personalità), nel 1987 lo è stata anche l'omosessualità egodistonica' (di quei soggetti che vivono il proprio desiderio omosessuale con disagio). Il 17 maggio 1990, infine, anche la *World Health Organization* rimuove l'omosessualità dall'*International Classification of Diseases* (ICD): per questa ragione, il 17 maggio di ogni anno si celebra la 'giornata mondiale contro l' omofobia' Cinque anni prima, nel 1975, la categoria di 'transessualismo' era stata inserita nell'ICD.

<sup>65</sup> L. Bernini, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis Edizioni, Milano-udine 2017, p. 76.

cui è classificata come ‘incongruenza di genere’. Viene mantenuto nell'ICD per i significativi trattamenti medici che la ‘condizione’ richiede.

Come affermato precedentemente, il percorso di affermazione di genere segue le regole imposte dai diversi stati che lo contemplano. Prima di spiegare approfonditamente — visto che poco se ne sa a riguardo — come esso avvenga in Italia, riporto una serie di Stati che già da un po’ di anni hanno adottato un alleggerimento delle procedure, in una prospettiva che tutela il principio di autodeterminazione.

Già dal 1980 in Germania è autorizzata quella che viene chiamata 'piccola soluzione' (kleine Lösung), cioè la rettifica dei soli dati anagrafici senza alcun intervento né chirurgico, né ormonale; in Argentina dal 2012 con la *Ley n° 26.743 de Identidad de Género*, in Danimarca dal 2014 con la legge *L 182 Law amending the Act on the Central Person Registry*, a Malta dal 2015 con il *Gender Identity, Gender Expression and Sexual Characteristics Act*, in Irlanda sempre dal 2015 con il *Gender Recognition Act*, così come in Norvegia dal 2016 con il *Gender Recognition Act* e infine in Lussemburgo dal 2018 con la *Loi du 10 août 2018 relative à la modification de la mention du sexe et du ou des prénoms à l'état civil et portant modification du Code civil* è possibile cambiare nome con un semplice atto di autocertificazione, senza che siano necessari interventi chirurgici, medicalizzazione (terapia ormonale sostitutiva femminilizzante/mascolinizzante), perizie medico-psichiatriche.

## 2.2.2 Il percorso di affermazione di genere in Italia

In Italia il ‘percorso di transizione’, o, per meglio dire, il percorso di affermazione di genere avviene in modalità totalmente diverse da molti altri paesi citati e severamente più regolamentate.

Innanzitutto può essere svolto in due modalità: attraverso la sanità pubblica o per via privata<sup>66</sup>. Due sono le differenze sostanziali: attraverso la sanità pubblica pochissimi ospedali<sup>67</sup> hanno un reparto preposto che preveda personale competente per occuparsene, e spesso le liste d’attesa per un primo incontro si dilungano per mesi, se non anni. Nel privato, benché siano pochi i professionisti che si occupano di ‘questioni di genere’ (un dato indicativo su tutti: in una città come Milano esistono solo due professionisti) i tempi si abbreviano, ma aumentano i costi, riducendo l’urgenza dell’affermazione della propria identità ad una mera questione di classe, che comporta l’avere un privilegio economico. Inoltre, il supporto psicologico volto a consapevolizzare la “scelta”<sup>68</sup> che si sta intraprendendo, nel percorso della sanità pubblica è ridotto a pochi e brevi incontri, intenti più a stornare un “pericolo” di

---

<sup>66</sup> Per un inquadramento più approfondito si rimanda all’Osservatorio Nazionale sull’Identità di Genere, al sito <http://www.onig.it/drupal8/>

<sup>67</sup> Si trovano ad oggi a: Bari, Bologna, Firenze, Napoli, Padova, Roma, Torino, Torre del Lago, Trieste. Informazioni consultabili sul sito: <http://www.onig.it/drupal8/>.

<sup>68</sup> Il termine “scelta” è spesso usato legato al percorso di affermazione di genere, con accezioni differenti. Una persona può dire ad un’altra, negativamente “Sei tu che hai scelto di intraprendere un percorso di affermazioni di genere”; ma si può anche assistere normalmente a frasi come “Ho scelto di iniziare un percorso di affermazione di genere”.

In ogni caso il termine non perde la sua problematicità concettuale. Chi nasce cisgender non *sceglie* di essere cisgender. Nascere transgender significa nascere *già* maschio/femmina, ma in un corpo che non rispecchia il proprio genere, e dunque, nel mancato riconoscimento sociale, si sviluppa l’afflizione per il proprio corpo. Intraprendere un percorso di affermazione di genere, dunque, non è propriamente una scelta, più che altro un’esigenza, l’unica possibilità di esistenza. Certo, si può scegliere se sottoporsi a medicalizzazione, se procedere alla rettifica anagrafica dei documenti, se sottoporsi a interventi chirurgici. Ma non si *sceglie* chi essere, non ad un livello di profondità emotiva e psichica tale qual è l’identità di genere. Utilizzare il termine “scelta” segnala un vuoto linguistico oppure la necessità di deresponsabilizzare la società circa la transness e il suo modo di considerarla e di approcciarvisi, poiché se l’azione dell’affermazione di genere rientra nel campo semantico della “scelta” significa che può essere giusta o sbagliata, e quindi investe il soggetto trans di una responsabilità sociale che non gli appartiene.

“indecisione”, piuttosto che ad accertarsi di una condizione emotiva delicata e ad accoglierla e sostenerla. Ad oggi, l’*iter* medico prevede un percorso psicologico/psichiatrico *minimo* di sei mesi, dopo il quale lo/la/\* specialist\_ acconsente all’avvio della terapia ormonale, la quale deve essere approvata da un/una/un3 psichiatra, previa perizia psichiatrica (altro fatto che rimanda il concetto di identità di genere ad una patologia, la quale deve essere chiaramente diagnosticata tramite accertamenti). Ricevuto il nulla-osta alla terapia ormonale, un documento che sostanzialmente attesta una “ragionevolezza” nel percorso intrapreso, ci si può rivolgere ad un/una/\* endocrinolog3 che, dopo accertamenti diagnostici, prescrive una terapia ormonale, altrimenti chiamata TOS — terapia ormonale sostitutiva. I protocolli medici italiani, peraltro, approvano una TOS molto poco aggiornata rispetto agli avanzamenti dei protocolli medici di altri paesi.

Solo dopo un anno di quello che è chiamato “*real life test*”, ovvero un anno non solo di assunzione di terapia ormonale, ma una *dimostrazione* che la persona stia vivendo a pieno, in ogni ambito della sua vita, nel *genere di elezione*<sup>69</sup>, è possibile procedere al percorso per la rettifica anagrafica del cambio di documenti. Questa procedura prevede la produzione della seguente documentazione: 1. una perizia psicologica da parte de\* terapeuta (con un costo che oscilla dai 300 ai 1200 euro), 2. un’ulteriore perizia psichiatrica (con un costo che oscilla tra i 600 euro e 1200 euro), 3. una perizia endocrinologica che attesti i cambiamenti estetici avvenuti e l’assunzione costante della terapia, con i medesimi costi. La perizia endocrinologica, inoltre, prevede un esame fisico, spesso svolto da più medici, che tastano il corpo fin nelle sue parti più intime e da domande specifiche che riguardano il modo di vivere la propria sessualità (cosa che, fra l’altro, è notoriamente scissa dalla propria identità di genere, dal momento che identità di genere e orientamento sessuale sono ormai riconosciuti come ambiti totalmente slegati sia dalla letteratura scientifica che da quella accademica). Ottenute tutte queste perizie ci si può rivolgere ad un/a/un3 avvocato/a/3 (anch’esso/a/3 a pagamento, anche se, in maniera proporzionale al

---

<sup>69</sup> Dicitura che designa il genere cui si sente di appartenere, differente da quello assegnato alla nascita e presunto in base al proprio sesso biologico.

proprio reddito si può richiedere il gratuito patrocinio — possibilità che tuttavia rallenta ulteriormente la gestione della pratica) che intenta una causa allo Stato, chiedendo il riconoscimento dell'identità del genere di elezione e, se lo si desidera, l'autorizzazione alla riconversione chirurgica dei genitali<sup>70 71</sup>. Peraltro, ciò è possibile solo dal 2015, con la sentenza n.15138/2015 della Corte di Cassazione che ha dichiarato, solamente otto anni fa, la non indispensabilità dell'intervento di riassegnazione chirurgica dei genitali ai fini della pronuncia di rettifica anagrafica. Prima di tale data, con la legge 14 aprile 1982, n.164 (tuttora in vigore e mai più aggiornata<sup>72</sup>) era possibile ottenere la rettifica anagrafica dei documenti solo *dopo* essere ricorsi/e alla riconversione chirurgica dei genitali — intervento per cui l'Italia conosce le tecniche chirurgiche meno aggiornate rispetto a paesi come gli Stati Uniti, la Spagna e la Thailandia, e alquanto complicato da ottenere tramite il servizio sanitario nazionale essendo pochissimi<sup>73</sup>, nel momento in cui scrivo, le strutture e i medici che effettuano questo intervento, con una media di un intervento al mese, e un conseguente addensarsi delle liste di attesa, ancor più dilatate dopo l'emergenza del

---

<sup>70</sup> Si intende un intervento di demolizione del sesso biologico e di ricostruzione, affinché sia in armonia con l'identità di genere della persona.

<sup>71</sup> Con la Sentenza n.143 del Comunicato del 23 luglio 2024 la Corte Costituzionale sancisce che non è più necessaria l'autorizzazione giudiziale per gli interventi chirurgici di affermazione di genere. In particolare si ritiene non necessaria in quanto si tratta di un trattamento chirurgico che «avverrebbe comunque dopo la già disposta rettificazione». Insomma, c'è un aggiornamento, ma nella sostanza è solo una formalità. Se prima, in sede di tribunale, insieme alla domanda di rettifica anagrafica bisognava accompagnare la domanda per l'autorizzazione agli interventi, ora questa non serve più. Se ti viene riconosciuta la rettifica anagrafica, in automatico puoi scegliere se operarti.

Per una conoscenza più approfondita si rimanda al testo della Comunicato, visibile all'indirizzo: [https://cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?param\\_ecli=ECLI:IT:COST:2024:143](https://cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?param_ecli=ECLI:IT:COST:2024:143)

<sup>72</sup> Nella medesima Sentenza n. 143 citata nella nota 55, la Corte Costituzionale nomina e riconosce per la prima volta l'esistenza delle persone non-binary, ma aggiunge che non è possibile attraverso la legge 164/82 riconoscere anagrafiche non binarie sui documenti. Per la Corte serve una revisione dell'Ordinamento, che spetta al Parlamento.

<sup>73</sup> Ad oggi cinque strutture ospedaliere dichiarano di occuparsi di riconversione chirurgica dei genitali per donne trans, quindi di operare una vaginoplastica. Tutti e cinque utilizzano una sola tecnica, che è quella più datata e che priva la persona di sensibilità erogena (creando spesso anche profondità che non permettono la penetrazione).

Per quanto riguarda gli uomini trans, esistono tre tecniche di falloplastica. In Italia viene praticata solo una, in quattro strutture ospedaliere.

Dati reperibili sul sito: <https://www.infotrans.it>



Covid-19. In ultimo, ottenuta la tanto attesa sentenza del tribunale, laddove l'esito sia positivo — fatto non scontato —, ci si deve imbattere in un apparato burocratico (anagrafe, motorizzazione, banca, istituzioni quali l'università, l'azienda in cui si lavora etc.) che spesso non è stato messo a conoscenza da parte degli organi competenti delle procedure da attuare per rendere fattiva la sentenza del tribunale, con conseguente esposizione *continua* del proprio disagio e della situazione che genera sofferenza, anche oltre il raggiungimento di un traguardo importante come quello della sentenza. È inoltre indispensabile specificare che, nonostante tutta la documentazione fornita al giudice, raccolta in un lungo lasso di tempo e con non poco sforzo economico, essa può risultare, a discrezione del giudice in carica, insufficiente, motivo che lo porta a nominare uno o più CTU, consulenti tecnici d'ufficio, che ri-sottopongono la persona alle medesime perizie, il cui costo viene tributato alla persona stessa e non è sostenuto dal tribunale. Specificare i costi indicativi, naturalmente rapportati al momento in cui scrivo, non ha carattere illustrativo, ma vuole anzi evidenziare da un lato la scarsa attenzione e cura che lo Stato riserva alle persone trans fornendo poche strutture e pochi/e professionisti/e/ə, dall'altro vuole riflettere circa il forte nesso che ancora insiste fra genere e classe: bisogna potersi permettere il proprio genere. Il fatto che per poter portare avanti un percorso di affermazione di genere in tempi ragionevoli sia quasi indispensabile ricorrere al servizio privato, richiedendo uno sforzo economico non scontato per tutt3, palesa già da ora quante implicazioni esistano fra il genere e il sistema capitalistico.

### 2.2.3 Incongruenze della Legge

Il concetto di “autodeterminazione” che dovrebbe stare alla base di un percorso di affermazione di genere è tanto millantato e acclamato, ma, di fatto, poco praticabile. Si può sicuramente scegliere in che modalità autodeterminarsi: non tutti vogliono procedere ad una medicalizzazione (il 15,1% nella survey condotta), non tutti sono interessati ad arrivare alla rettifica anagrafica dei documenti (il 6% nella survey condotta), non tutti tributano importanza alla riconversione chirurgica dei genitali (il 23,5% nella survey condotta).

Ma tenendo come riferimento quello che è il percorso più comune ovvero un *iter* che, a prescindere che inizi nel servizio sanitario pubblico o privato, proceda verso una medicalizzazione (nella survey condotta il 63,1% è in TOS, quindi si è sottoposto a medicalizzazione) e una rettifica anagrafica (nella survey condotta il 41,6% ha proceduto alla rettifica anagrafica dei documenti), lo stesso Stato che consente e “garantisce” il percorso di affermazione di genere dimostra diverse incongruenze, problematiche sul piano privato delle singole persone, ma anche su quello intellettuale circa la percezione e la costituzione del genere e, in ultimo, politico, circa i diritti che dovrebbero tutelare un percorso la cui fattibilità è garantita dalla legge.

Innanzitutto la terapia ormonale, terapia che comporta non pochi rischi di salute e che influisce molto spesso negativamente sulle condizioni di vita (e di percezione e sensibilità erogena) è pressoché obbligatoria per giungere davanti ad un giudice, e si può essere esentati/e solo per certificati problemi di salute importanti che sarebbero aggravati dalla sua assunzione.

Pertanto, la terapia ormonale sostitutiva è gratuita, dietro piano terapeutico, solo dal 1 ottobre 2020 con le Determinazioni della Gazzetta Ufficiale dell'AIFA (Associazione Italiana del Farmaco) nrr. 104272/2020 e 104273/2020. Questa decisione ha permesso di omologare i diversi contesti presenti sul territorio nazionale: esistevano realtà molto differenti, ad esempio alcune province emiliane avevano esteso la gratuità da diversi anni, la Toscana addirittura dal 2006, mentre la maggior parte

delle regioni non aveva ancora preso una posizione sulla questione. Il testo delle due Determine è praticamente identico, salvo le specifiche dedicate ai farmaci e ai dosaggi, differenti per i processi di *mascolinizzazione* e *femminilizzazione*. Tuttavia, in entrambe nell'articolo 2 viene precisato che:

I medicinali di cui all'art. 1 sono erogabili a totale carico del Servizio sanitario nazionale (...) previa diagnosi di disforia/incongruenza di genere formulata da una équipe multidisciplinare e specialistica dedicata, nel rispetto delle condizioni per esso indicate nell'allegato 1 che fa parte integrante della presente determina.<sup>74</sup>

Tale dicitura sottolinea marcatamente l'accezione patologica della *transness*, non solo contraddicendo il già citato DSM-5, ma contravvenendo all'ancor precedente Risoluzione 2048 dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa del 22 aprile 2015 sulla Discriminazione contro le persone trans in Europa, nella quale si invitavano gli Stati membri dell'Unione a «fare propria una piena de-patologizzazione della non conformità di genere, assicurare un percorso medico privo di aspetti stigmatizzanti»<sup>75</sup> e soprattutto a «eliminare ogni forma di diagnosi di disturbo mentale»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Per il testo integrale della Determina n. 104272/2020 si rimanda al sito della Gazzetta Ufficiale consultabile qui: [https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie\\_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05244&elenco30giorni=false&fbclid=IwAR1i0w2bNWLpSZic93A-O8ARl69shwvHLrPdp\\_wVS37-7Kp9k8YVfMOFrVI](https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05244&elenco30giorni=false&fbclid=IwAR1i0w2bNWLpSZic93A-O8ARl69shwvHLrPdp_wVS37-7Kp9k8YVfMOFrVI)

Per il testo integrale della Determina n. 104273/2020 si rimanda al sito della Gazzetta Ufficiale consultabile qui: [https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie\\_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05245&elenco30giorni=false%20%20](https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05245&elenco30giorni=false%20%20)

<sup>75</sup> Nell'impossibilità di reperire il testo originario della Risoluzione 2048, si rimanda alla più aggiornata Risoluzione del Parlamento europeo del 14 settembre 2021 sui diritti delle persone LGBTIQ nell'UE (2021/2679(RSP)), che la cita espressamente. Il testo è consultabile all'indirizzo: [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=CELEX:52021IP0366&from=EN#ntc2-C\\_2022117IT.01000201-E0002](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=CELEX:52021IP0366&from=EN#ntc2-C_2022117IT.01000201-E0002)

<sup>76</sup> *Ivi*.

La stessa necessità di doversi rivolgere privatamente ad un<sup>3</sup> avvocat<sup>3</sup> costituisce una incongruenza. Nel momento in cui il percorso è riconosciuto e garantito dal servizio sanitario nazionale, la possibilità di giungere alla rettifica anagrafica dei documenti dovrebbe costituire un passo dello stesso percorso e non un'opzione a pagamento, dal momento che avere dei documenti discordanti dal proprio genere, che riportano un *deadname* e la dicitura di un sesso in antitesi con la propria espressione di genere è causa di non pochi traumi emotivi e di potenziali situazioni pericolose, ogni qual volta è richiesta l'esibizione del documento. A riprova del drammatico rapporto tra genere e classe, ben il 12% delle persone che hanno partecipato al questionario non possono procedere alla rettifica anagrafica dei documenti perché non possiedono la disponibilità economica e sono costrette a mantenere quelli vecchi, non più attendibili, visti i cambiamenti.

Per chi ha avuto la fortuna di poter ottenere la rettifica anagrafica da parte del tribunale, le incongruenze e i problemi, comunque non finiscono e si differenziano fra uomini e donne. Lo Stato, pur con tempi biblici, si assume il costo della riconversione chirurgica del sesso (operazione che, privatamente, e in diversi paesi oscilla tra i 15 mila e i 30 mila euro)<sup>77</sup>, della mastoplastica additiva nel caso di mancato sviluppo della ghiandola mammaria e della mastectomia per gli uomini. Ma per le donne trans non è prevista alcuna sovvenzione per l'epilazione definitiva della barba, che, in un percorso di affermazione di genere di una donna trans, probabilmente, essendo la caratteristica sessuale secondaria maggiormente visibile e causa primaria di disforia, è forse il primo intervento di cui ha bisogno. Inoltre la barba è un elemento che difficilmente si può nascondere: anche rasandola e applicando massicci strati di trucco, resta visibile. Per cui, visto che le perizie sottoposte al giudice, e il giudice stesso sono portati a valutare il "*livello di femminilità raggiunto*", ovvero quanto quella femminilità sia sufficiente per non "dis-turbare" la società, l'epilazione definitiva tramite tecnologie laser si presenta non solo come necessaria per la persona, ma come imprescindibile per ottenere una

---

<sup>77</sup> Dati comunicati dal sito: <https://www.ilportaledelturismomedico.com>

sentenza favorevole. Tuttavia il suo svolgimento è totalmente a carico della persona e la sua fattibilità è rimessa, nuovamente, alla disponibilità economica.

Diversamente per un un uomo trans, non è possibile effettuare una mastectomia fino al raggiungimento della rettifica anagrafica, poiché in Italia legalmente è proibito rimuovere un “organo sano”, quando, come la barba in una donna, il seno in un uomo, costituiscono motivo di sofferenza che va alquanto al di là della salute specifica dell’organo in oggetto. Certamente, il petto può essere celato attraverso strumenti costrittivi come i *binder* (che per chi ha una ghiandola mammaria particolarmente sviluppata comportano non pochi dolori e talvolta anche difficoltà respiratorie) consentendogli *almeno* di potersi presentare di fronte al giudice minimizzando i tratti femminili e mostrando quelli maschili raggiunti.

Tuttavia, mi domando: cosa intendiamo per *sano*? Per dirlo con il linguaggio di Spinoza, con *sano* intendiamo il rapporto subordinato del nostro organo o il rapporto costitutivo con noi stessi, che ne richiede la rimozione?

Il paradosso è ancora più estremo se si pensa che, un uomo cisgender, come può, ricorrendo a quella che viene definita “*extreme body modification*”, farsi impiantare delle protesi che riproducano un effetto di “corni”, può, privatamente, ricorrere ad una mastoplastica additiva e avere quindi un seno, ma un uomo trans non può rimuovere il petto senza la sentenza di un giudice.

In tutto il lungo processo di *femminilizzazione* o di *mascolizzazione* dell’aspetto estetico si incorre, date le tempistiche sia fisiologiche per via dell’azione della TOS, che, soprattutto, burocratiche, in una quotidianità di sguardi, risa, pronomi errati, *misgenderizzazioni*<sup>78</sup> che, non solo nella quotidianità, ma ancor più in contesti ufficiali, come recarsi in ospedale o alla polizia, aggravano la già difficile situazione<sup>79</sup>: un turbinio devastante di affezioni negative. L’intensità di questa

---

<sup>78</sup> Il vocabolario definisce *misgendering* come il riferimento – più o meno intenzionale – ad una persona trans ponendosi in termini di sesso biologico anziché identità di genere. Significa dunque, per esempio, rivolgersi ad una donna trans usando pronomi maschili.

<sup>79</sup> Lo stato dovrebbe informare gli esecutori del suo ordine dell’esistenza di soggetti in transizione, ma così non è. Per un approfondimento si veda L. Sant’Ambrogio, *Chi può fare Giulietta? Questioni per una politica performativa di ruoli oltre i generi*, Fondazione Mario Luzi, Roma 2023.

*tristezza*, per tornare alla teoria di Spinoza che si è illustrata, credo che riguardi anche una diversificazione identitaria.

### 2.3 Una parola per una moltitudine: esito di una survey.

*«Non nascondete il vostro dolore e affidatelo  
alle parole. Il dolore che non parla  
sussurra al cuore affranto l'ordine di spezzarsi»*

*William Shakespeare, Macbeth, atto IV, scena II*

Nel macro concetto di *transness*, esistono svariate sfumature, cui ancora oggi non si è dato un nome, forse perché è solo negli ultimi anni che ci si è aperti ad accogliere questa realtà e quindi ci si è liberati/e anche dagli stereotipi che si presumeva di dover incarnare. Ma forse, considerando che addirittura «per la Bibbia, ma anche per la linguistica, l'essere umano è *onomaturgo*, [...] cioè «creatore di parole», ovvero ha il compito di nominare la realtà e, nominandola, di renderla comprensibile e raccontabile»<sup>80</sup>, esiste più un'attitudine a trattenere questi nuovi termini e proibirne la circolazione, per meglio controllare il contratto eterosessuale — per usare le parole di Wittig — su cui si basa la società odierna o per rifuggirla, chiudendosi in una autoghettizzazione. In ogni caso, come osserva anche la studiosa Surya Monroe:

Definitions of transgender are currently being disputed, and it is important in particular to point out that [I] many transsexuals prefer to be described as transgender, because their gender identity issues concern gender, not sexuality; [II] many intersex people and drag kings and queens do not identify as transgender; [III] there

---

<sup>80</sup> V. Gheno, *op. cit.*, p. 69.

are, of course, huge variations both within and between the groups of people discussed here under the umbrella term of transgender.<sup>81</sup>

Ritengo dunque che prendere contezza della pluralità identitaria che viene rubricata sotto la parola “trans” sia indispensabile per affrontare un qualsiasi discorso sulla transness che sia realmente fondato sulla consapevolezza.

Prendendo in esame il concetto di disforia — avvalendomi però solo del significato etimologico<sup>82</sup> e non di quello patologizzante<sup>83</sup> — ne esistono molteplici intensità. Esistono uomini e donne trans che non provano disforia verso i propri genitali o verso un *passing*<sup>84</sup> ancora incerto; esistono uomini e donne trans non interessati/e a una piena mascolizzazione/femminilizzazione, per cui non soffrono la presenza o assenza di barba o di petto, e spesso ricorrono medicalmente al *microdosing*<sup>85</sup>, ovvero un esiguo dosaggio ormonale, che modifica solo lievemente e in maniera meno impattante il corpo; esistono uomini e donne trans che identificano

---

<sup>81</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, in «International Journal of Transgenderism», 8:1, 3-22, 4 ottobre 2008, p. 5.

Le definizioni di transgender sono attualmente oggetto di controversia, ed è importante in particolare sottolineare che [I] molte persone transessuali preferiscono essere descritte come transgender, perché i loro problemi di identità di genere riguardano il genere, non la sessualità; [II] molte persone intersessuali e i re e le regine drag non si identificano come transgender; [III] ci sono, ovviamente, enormi variazioni sia all'interno che tra i gruppi di persone discussi qui sotto il termine ombrello di transgender. (trad. mia)

<sup>82</sup> Il termine disforia, dal greco *dysphoria* (δυσφορία), composto di *dys-* (δυσ-) “due/doppio” e un derivato di *pherein* (φέρειν) “sopportare”: sopportare due cose.

<sup>83</sup> Pur non entrando pienamente nel merito in questo contesto, segnalo che sulla patologizzazione e medicalizzazione delle persone trans esiste un nutrito ed interessante dibattito. Si veda, a titolo di esempio: J. Butler, *De patologizzare il genere*, in *Fare e disfare il genere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014, (prima edizione 2004, Routledge, New York); R. Nick Gorton, *Transgender as mental illness*, in *The Transgender Studies Reader 2*, Routledge, New York 2013; F. Zappino, *Comunismo Queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi Editore Milano 2019.

<sup>84</sup> Tradotto dall'inglese con “passare per”. Si usa per indicare quanto una persona trans *appaia* del suo genere d'elezione. Una donna trans che ha un “buon passing” significa che ha elevate possibilità di essere socialmente percepita come una donna cisgender.

<sup>85</sup> Peraltro, gli/le endocrinologi/endocrinologhe che si occupano di percorsi di affermazione di genere, in Italia, sono piuttosto restii/e al microdosing, perché hanno una visione estremamente binaria.

propriamente il loro genere come *trans*<sup>86</sup>, facendo dell'aggettivo un sostantivo. Esistono persone che riconoscono nella parola trans un genere nuovo<sup>87</sup>, che sta “nel mezzo”, o che semplicemente le esautora dall'assumere una maschilità o femminilità culturalmente costituite e definite. Esistono persone che si percepiscono e definiscono trans, ma sono refrattarie sia alla medicalizzazione che all'intervento chirurgico, poiché ritengono prioritario un posizionamento antagonista verso un sistema dominante che opera anche sui corpi e sulle loro estetiche. Su questo aspetto esiste un nutrito dibattito per lo più anglosassone e americano, in cui si inserisce tutto un tracciato teorico che critica le tecnologie del corpo come la chirurgia e la medicalizzazione.

---

<sup>86</sup> Esiste un dibattito che riguarda la definizione della *transness* come “terzo genere”, si veda a titolo di esempio J. Butler, *Fare e disfare il genere*, o la ricognizione storica di tale definizione portata avanti da M. Garber in *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale* (1994). Tuttavia, la trovo una definizione sia impropria che limitante. Impropria, perché il genere della persona trans andrebbe sempre valutato, come nel caso di una persona cis (concettualmente si può voler intraprendere una transizione per una disforia verso il proprio corpo, ma non per forza per un rifiuto del genere presunto dal proprio sesso biologico: una persona trans, così come una cis, può benissimo essere non binaria o agender). Anche nel caso più frequente, in un cui una persona trans abbia intrapreso un processo di affermazione di genere per aderire fisicamente al genere d'elezione, definire la *transness* “terzo genere” è, a mio avviso, improprio: se il genere è performativo ed io performo quel genere, io *sono* quel genere. L'espressione è altresì limitante, come notato, perché presuppone un'aderenza scontata tra transizione e incarnazione totale del genere d'elezione; questa supposizione pertiene all'ottica binaria perpetrata dalla norma eterosessuale che tende a dover eteronormare qualsiasi divergenza da essa. Come scrive Butler in *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, p. 159, infatti, «se il genere non è legato al sesso, come sua causa o come sua espressione, allora il genere è un tipo di azione che può potenzialmente proliferare al di là dei limiti binari imposti dall'apparente binarismo del sesso.» L'unico, a mio avviso, aspetto affascinante di quel termine “terzo” lo ha lucidamente descritto la sopracitata Garber, a p. 13 di *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*: «“terzo” è una forma di articolazione, un modo di descrivere, uno spazio del possibile. Tre mette in discussione l'idea di uno: di identità, di autosufficienza, di conoscenza di sé».

<sup>87</sup> Per vivificare il dibattito riporto anche il pensiero di S. Monroe in *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, p. 18: «Despite difficulties with non-male and non-female sexes and genders, a number of people now identify as third or other sexes and genders. It therefore seems necessary to address the implications of these identities when theorising gender diversity, even if political activism in this area is limited.» Nonostante le difficoltà con i sessi e i generi non maschili e non femminili, un certo numero di persone si identifica oggi come terzo o altro sesso e genere. Sembra quindi necessario affrontare le implicazioni di queste identità quando si teorizza la diversità di genere, anche se l'attivismo politico in questo settore è limitato. (trad mia)



Critiques of technology include that of Baudrillard (1994), who argues that transsexuality fetishises the body. The body thus altered becomes assumed as the locus of identity. The notion of technology extending a postmodern aesthetics of the body is also problematic: postmodern aesthetics can be seen as masculinist [...] because, historically, aesthetics have been based on male experience and a gender binary system. There are various approaches to theorising technology and the body. Technology can be seen as evolutionary: increasing our capacities [...] or, alternatively, as regressive or linked with patriarchal domination [...] An alternative interpretation of new technology involves the rejection of both utopian and dystopian models, and interprets the possibilities presented by technology as allowing both emancipatory development and horrific abuse [...], both the controlling of subjects and the creation of new sites of resistance.<sup>88</sup>

Nella tassonomia delle possibilità di incarnazione della transness (almeno di quelle più o meno note fino ad oggi) esistono infine uomini e donne fattivamente trans, ma che non si riconoscono in quell'aggettivo e non lo sentono descrivere una loro qualità specifica; questo anche perché la parola indica così tante variabili identitarie ed è inoltre così sovraccaricata da immaginari popolari ben poco gratificanti, che tendono a voler stornare da sé l'aggettivo.

Dal questionario cui hanno preso parte 512 persone trans\* è emerso chiaramente che esistono variabili identitarie molto diversificate, che pure vengono riassorbite in un unico termine. Riporto di seguito in una tabella le diciture identitarie e il numero di

---

<sup>88</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, in «International Journal of Transgenderism», 8:1, 3-22, 4 ottobre 2008, p.11.

Le critiche alla tecnologia includono quella di Baudrillard (1994), che sostiene che la transessualità feticizza il corpo. Il corpo così alterato viene assunto come luogo dell'identità. Anche la nozione di tecnologia che estende un'estetica postmoderna del corpo è problematica: l'estetica postmoderna può essere vista come maschilista [...] perché, storicamente, l'estetica si è basata sull'esperienza maschile e su un sistema binario di genere. Esistono diversi approcci per teorizzare la tecnologia e il corpo. La tecnologia può essere vista come evolutiva: aumenta le nostre capacità [...] o, in alternativa, come regressiva o legata alla dominazione patriarcale [...] Un'interpretazione alternativa della nuova tecnologia implica il rifiuto di modelli sia utopici che distopici, e interpreta le possibilità presentate dalla tecnologia come se permettesse sia uno sviluppo emancipatorio che un abuso orribile [...], sia il controllo dei soggetti che la creazione di nuovi siti di resistenza. (trad. mia)

persone che ha assunto tali definizioni, per restituire l'idea della vasta pluralità di identità e sentimenti che si racchiudono in una parola di sole cinque lettere.

|                        |     |
|------------------------|-----|
| Donna                  | 101 |
| Uomo                   | 83  |
| Donna MtF              | 53  |
| Uomo MtF               | 92  |
| Donna Trans            | 14  |
| Uomo Trans             | 15  |
| Trans                  | 24  |
| Persona Transmascolina | 47  |
| Persona Transfemminile | 23  |
| Agender                | 7   |
| Non Binary             | 42  |

Compaiono poi, in un'unica unità, Fluido, Androgino, Genderfluid, Gender Neutral, Gender Queer, Gender Fuck.

Ho scelto in questo caso di riportare il numero di persone in luogo della percentuale, poiché nella risposta aperta "altro" prevista dal questionario compaiono anche diciture non pertinenti o non comprensibili<sup>89</sup>. La somma delle unità tuttavia non si discosta molto dal campione originario.

Quel che emerge mi pare molto evidente: la maggior parte delle persone trans si identifica come uomo o donna, non sente appartenere all'aggettivo "trans", che in qualche modo rinnega o non si sente di assumere su di sé.

Per restituire come cambi la sensibilità personale rispetto alla propria identità, due partecipanti che hanno selezionato "uomo trans" commentano: «FtM lo uso solo nei contesti in cui l'interlocutore capisce che FtM è riduttivo, perché il percorso è molto più di un "passaggio da femmina a maschio"»<sup>90</sup>, «uomo trans: per me è diverso dire

---

<sup>89</sup> Tutti i valori e tutte le risposte sono consultabili nel Dossier in Appendice a p. 428.

<sup>90</sup> Si veda il Dossier in appendice a p. 428.

‘uomo FtM’ che include anche un prima in qualche modo»<sup>91</sup>. Quindi molti/e accolgono la propria transness, si identificano come una persona trans, pur dando l’accento al sostantivo uomo/donna.

Le persone transmascoline/transfemminili pongono l’attenzione sull’aspetto, sull’espressione di genere: si riconoscono in una espressione di genere più maschile o più femminile, ma non nel concetto più determinato culturalmente di ‘uomo’ o ‘donna’.

Molte delle definizioni compaiono poi spesso accorpate, sovente, per esempio “persona transmascolina non binaria”, che, in effetti, ben riassume il riconoscersi in un aspetto, ma non in un genere standardizzato da quell’aspetto.

Quel che sorprende è l’elevato numero di partecipanti che si definisce non-binary e che si colloca comunque sotto la parola trans. Questo credo sia una delle questioni che mi porta a problematizzare la proposta di Halberstam di una parola “trans” che abbia delle maglie di inclusione così larghe, perché allargandole così tanto finiscono per sfilacciarsi. Esiste una parte di teorici che, come me, problematizza proprio questo aspetto perché, come ricorda Monroe:

Poststructuralist transgender theorists such as Halberstam (1994) envisage a cessation of identity politics, given the dissolution of fixed identities and the shift towards gender as a process. However, this is problematic. As Weeks (1995) says, radical pluralism and progressive individualism rely on an autonomous, authentic subject. Poststructuralism, in destabilising identities, can be seen to erode the basis of an emancipatory politics.<sup>92</sup>

Le parole che usiamo per definirci e che *scegliamo* per definirci dovrebbero non solo aiutarci a riconoscere la nostra identità, ma anche essere comprensibili al di fuori della comunità affinché ci rendano visibili e quindi possibili. A tutti gli effetti dunque

---

<sup>91</sup> Si veda il Dossier in appendice a p. 405

<sup>92</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, cit. p. 12

I teorici post-strutturalisti del transgender, come Halberstam (1994), prevedono una cessazione della politica dell'identità, data la dissoluzione delle identità fisse e il passaggio al genere come processo. Tuttavia, questo è problematico. Come dice Weeks (1995), il pluralismo radicale e l'individualismo progressista si basano su un soggetto autonomo e autentico. Il post-strutturalismo, destabilizzando le identità, può essere visto come un'erosione delle basi di una politica emancipatrice. (trad. mia)

costituiscono un'emancipazione sia da altre terminologie che non ci rappresentano a pieno, sia da parole che disegnano categorie scelte da qualcun altro per noi. Come sostiene Vera Gheno:

Il fatto che le parole contribuiscano a stare meglio aiuta a spiegare perché sia così importante avere la possibilità di definirsi. Viviamo in un momento in cui le persone che appartengono a una qualsiasi categoria tradizionalmente marginalizzata rivendicano con forza il diritto non solo all'autodeterminazione, ma anche all'autonominazione. [...] La rivendicazione linguistica può sembrare inutile e superflua a chi non ha mai subito le parole, a chi non è portatore o portatrice di una o più caratteristiche per le quali si viene marginalizzati. [...] Avere la possibilità di nominarsi, poter dire agli altri «chiamami così», oppure «non chiamarmi così», è un modo non solo per comprendersi meglio, ma anche per essere più visibili a livello sociale. A presenza linguistica corrisponde maggiore presenza sociale, il che non deve stupire, visto che l'esistenza stessa della nostra società passa, come già detto, dal possesso della parola.<sup>93</sup>

La proposta di Halberstam di una parola che racchiuda estremi significati, finisce per svuotare la parola stessa di senso e confondere. Come me e come Vera Gheno, «chi è a favore di una lingua più equa vuole [...] aggiungere elementi, non togliere quelli esistenti: aumentare il lessico, non diminuirlo.»<sup>94</sup> Questo perché il possedere le parole è la *condicio sine qua non* possiamo uscire dalla subordinazione di una società eterosessista e ciscentrica: «le rivendicazioni identitarie non possono che coinvolgere la proprietà del linguaggio e la capacità di comunicare»<sup>95</sup> poiché «se non si hanno le parole, non si hanno le competenze linguistiche per esercitare la democrazia, e anche per conservarla. E quindi, la cura delle nostre parole è un atto di resistenza democratica.»<sup>96</sup>

Fra l'altro, il *naming* costituisce, come ricorda Monroe, un'ulteriore critica alla teoria post-strutturalista che si occupa di studi trans, poiché rinnega la necessità, a livello

---

<sup>93</sup> V. Gheno, *op. cit.*, pp. 40-42.

<sup>94</sup> *Ivi*, pp. 63-64.

<sup>95</sup> *Ivi.*, p. 65.

<sup>96</sup> *Ivi.*, p. 66.

sociale, della «gender categorisation as a means of communication»<sup>97</sup>. Dai risultati della sua ricerca Monroe evince che l'uso di significanti di genere per comunicare il genere è fondamentale per una gran parte delle persone trans. Infatti la studiosa ricorda sia la posizione di Whittle che «described the challenge of theory building when the language is simply not there. For me, it was not just a case of a lack of pronouns, it was that a whole area of cognitive patterning was absent»<sup>98</sup>, sia quella di Rubin, che «discusses the importance of identity categorisation for organising at individual and social levels. Rubin argues, however, that these categories are permeable, and that what is needed is tolerance of diverse means of categorisation.»<sup>99</sup>

La posizione di Monroe circa il *naming* non è dissimile dal discorso che sto provando ad imbastire nel contesto socioculturale italiano. Ella, al di là degli altri posizionamenti teorici che cita (e che mi trovano concorde), sostiene che:

I feel that the creation and adoption of new terms and gender categories may be important for gender politics, particularly categories which will act to socially include intersex people, androgynes, and other non-male/female people and which will support gender pluralism. As More (1996) says, binary structures are not integral to language. There are many forms of socially accepted, linguistically supported transgender cross-culturally and transhistorically (Herdt 1993, Bullough and Bullough 1993, Feinberg 1996, Ramet 1997, Roscoe 1998). This shows that it is

---

<sup>97</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, cit. p. 11.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

ha descritto la sfida di costruire una teoria quando il linguaggio semplicemente non è presente. Per me, non si trattava solo di una mancanza di pronomi, ma dell'assenza di un'intera area di modelli cognitivi. (trad. mia)

<sup>99</sup> *Ivi.*, 12.

discute l'importanza della categorizzazione dell'identità per l'organizzazione a livello individuale e sociale. Rubin sostiene, tuttavia, che queste categorie sono permeabili e che è necessaria la tolleranza di diversi mezzi di categorizzazione. (trad. mia)

not gender categories themselves that enable gender inequality, but rather the power structures to which they relate.<sup>100</sup>

Proprio nel tentativo di demolire queste strutture di potere attraverso quell'atto di resistenza democratica di cui parla Gheno il mio intento è quello di riflettere su una pluralità linguistica per dare a tutt3 il proprio spazio, senza esprimere un giudizio di valore su chi sia più o meno titolatx a rientrare nella rappresentazione di un termine, ma, al più problematizzare l'uso che si fa del termine stesso. Ciò perché è riappropriandoci delle parole che possiamo socialmente acquisire un potere in grado di contrastare quelle strutture che cita Monroe e ripristinare quella democrazia di cui parla Gheno.

Nell'ottica di questa riflessione pongo dunque una questione: una persona trans può essere non binaria, come essere binaria, certamente. Ma una persona non binaria in che modo è *anche* trans? Pur con una espressione di genere non perfettamente aderente al proprio sesso oppure "mista", una persona non binaria resta comunque una persona cis? La questione è complessa. Non è cis perché non crede nel binarismo e non vi si trova a proprio agio. Ma non è nemmeno trans, perché, pur condividendo probabilmente il disagio per il proprio corpo non fa nulla per modificarlo nella direzione del proprio genere di elezione, proprio perché, che si collochi in un genere o nell'altro, si sentirebbe comunque a disagio. Dunque mi pare che il nonbinarismo sia un'altra realtà identitaria, che però non può concettualmente e fattivamente essere collocata sotto la parola 'trans'. L'unico aspetto che condivide con la parola trans è l'assegnazione di genere, desunta acriticamente dal sesso biologico, data alla nascita, diversa dal sentire del soggetto non-binario. Tuttavia i percorsi mi sembrano estremamente differenti nei rispettivi sviluppi e difficilmente sovrapponibili senza

---

<sup>100</sup> Ibidem.

Ritengo che la creazione e l'adozione di nuovi termini e categorie di genere possano essere importanti per la politica di genere, in particolare le categorie che agiranno per includere socialmente le persone intersessuali, gli androgini e altre persone non maschili/femminili e che sosterranno il pluralismo di genere. Come dice More (1996), le strutture binarie non sono parte integrante del linguaggio. Esistono molte forme di transgender socialmente accettate e linguisticamente supportate a livello culturale e trans-storico (Herdt 1993, Bullough e Bullough 1993, Feinberg 1996, Ramet 1997, Roscoe 1998). Ciò dimostra che non sono le categorie di genere in sé a consentire l'ineguaglianza di genere, ma piuttosto le strutture di potere a cui si riferiscono. (trad. mia)

invisibilizzare caratteristiche specifiche di ognuno dei due. Verosimilmente il nonbinarismo è un tipo di identità di genere, una possibilità identitaria che sta vivendo in questo periodo storico i suoi primi sviluppi, e i soggetti sono ancora particolarmente duttili e permeabili a sperimentazioni e definizioni. Manca, in un certo senso, una consolidazione storica e socio-culturale del nonbinarismo, che lo rende ancora refrattario all'interpretazione secondo categorie concettuali pregresse. Ciò, ovviamente, non toglie l'alleanza politica fra le due parti, quella specificatamente trans e quella nonbinaria, che comunque condividono il problema sociale della marginalizzazione.

A sostegno della mia tesi, ovvero che esistano molteplici modi di incarnare la transness, rimando anche ad Anne Fausto-Sterling, che nel suo libro *Sex/Gender Biology in a Social World* (2012) parla di «many degrees of transgender»<sup>101</sup>; per spiegare il concetto riporta lo studio di Steensma, Biemond, Boer, & Cohen-Kettenis condotto alla Clinica dell'Identità di Genere di Amsterdam su 53 adolescenti, sia maschi che femmine, tra i 7 e i 10 anni. Seguendo i ragazzi e le ragazze durante la crescita e lo sviluppo i ricercatori e le ricercatrici hanno individuato due sottogruppi ugualmente frequenti, chiamati "persisters" e "desisters". Crescendo i persisters hanno continuato a soffrire di disforia per tutta l'adolescenza: la maturazione fisica del loro corpo ha causato loro un grande disagio e, sebbene durante l'infanzia fossero riusciti ad essere accettati dai loro coetanei, durante l'adolescenza si sono isolati sempre di più. Al contrario, i desisters sono stati trovati gradualmente, crescendo, un agio con il loro corpo e si sono interessati sempre più ad attività conformi al genere d'elezione, inserendosi nel contesto sociale molto bene. I ricercatori della clinica olandese hanno intervistato molto i persisters e i desisters durante il loro percorso di crescita e di affermazione di genere e hanno scoperto che, fino circa ai 5 anni, pur mostrando un'espressione di genere chiara, né i persisters né i desisters hanno pensato molto alla propria identità di genere. Ma all'età di 6 o 7 anni entrambi i gruppi hanno

---

<sup>101</sup> A. Fausto-Sterling, *Sex/Gender Biology in a Social World*, Routledge, New York and London 2012, p. 123.

iniziato a identificarsi con il loro genere d'elezione e a sentirsi a disagio con il proprio sesso di nascita. Qui gli studiosi notano una differenza sostanziale:

Persisters actually believed themselves to *be* the other sex. The desisters thought of themselves as girlish boys or boyish girls who only *wished* they were the other sex. This difference carried over as the children grew older to their feelings about their bodies. Persisters indicated great discomfort because their bodies did not match their feelings of which sex they felt they were. Desisters, on the other hand, accepted the bodies they were born into.<sup>102</sup>

Fausto-Sterling quindi concorda con me che esistano svariate forme di embodiment della transness e che ognuna comporti o possa comportare gradi di sofferenza differenti.

In base al breve riassunto sulla disforia che ho riportato e ai dati emersi col confronto diretto con i 512 partecipanti, l'insieme di persone che si definisce semplicemente uomo/donna, i 'persisters' dello studio sopracitato potremmo dire, sarà quella che vive un'affezione negativa maggiore, soprattutto perché «il potere di essere affetti è una soglia di intensità. Lo scopo di Spinoza è definire l'essenza come una quantità intensiva. Finché il proprio grado di intensità non è ben conosciuto, si rischieranno cattivi incontri»<sup>103</sup>, e sicuramente provare un disagio così straziante verso una genitalità che si ripudia e che resta l'unico termine definitorio per il resto della società innalza estremamente il grado di soglia di intensità.

---

<sup>102</sup> Ivi. p.66

I persisters si credevano effettivamente l'altro sesso. I desisters pensavano a se stessi come a ragazzi o ragazze che desideravano solo essere dell'altro sesso. Questa differenza si è trasmessa, man mano che i bambini crescevano, ai loro sentimenti verso il proprio corpo. I perseveranti hanno manifestato un grande disagio perché il loro corpo non corrispondeva ai loro sentimenti sul sesso che sentivano di essere. I desisters, invece, accettavano il corpo in cui erano nati. (trad. mia)

<sup>103</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007, p. 57.



## **2.4 Perché «nella differenza tutti gli esseri e i modi *non* si equivalgono».**

Si è già illustrato come un corpo trans sia, rispetto ad un corpo cis, maggiormente dipendente se non addirittura sottomesso o soggiogato dalla legge solo per poter esistere attenzionando il proprio aspetto in relazione alla propria identità di genere. Soprattutto negli ambienti accademici o in quelli più militanti si è soliti definire il corpo trans un “corpo politico”. Ma perché è politico? Può scegliere di esserlo nella misura in cui faccia coming out e prenda posizioni politiche riguardo la transness. Di per sé, mi pare piuttosto che un corpo trans sia soprattutto un corpo su cui la politica (intesa in senso stretto) esercita il suo potere, condizionando il suo diritto all’uguaglianza.

### **2.4.1 Il carcere**

Prendiamo l’esempio del carcere: come funziona la carcerazione in un istituto penitenziario per una persona trans e a quali discriminazioni è sottoposta. I diritti fondamentali delle persone private della libertà personale sono stati tema centrale nel progetto di riforma dell’Ordinamento penitenziario disegnato dalla Commissione Giostra del 2015. Riporto qui stralci del testo *I diritti LGBT+. Il carcere alla prova del principio di non discriminazione verso la differenza sessuale e di genere* (2022), una approfondita indagine condotta da Alessandra Rossi, Coordinatrice della Gay Help Line, *contact center* nazionale antiomofobia e antitransfobia per persone gay, lesbiche, bisex e trans gestito dal Gay Center.

Quando si parla di persone omosessuali e transgender in carcere, l’immaginario collettivo richiama al centro il tema della sicurezza: uscire dal tracciato sicuro dell’eterosessualità, dall’espressione convenzionale del proprio genere è un rischio concreto. Significa

essere esposti alla prevaricazione e alla violenza virile ma anche a discriminazioni istituzionali. [...] In tema di orientamento sessuale, l'amministrazione penitenziaria e il legislatore italiano hanno sempre considerato l'eterosessualità come la norma e la promiscuità come un rischio di disordine.<sup>104</sup>

[...]

Nella prassi, in situazioni come questa, l'amministrazione penitenziaria dà ancora oggi priorità al mantenimento della sicurezza interna e non al diritto dei singoli di non essere discriminati: in sostanza se ne fa una questione di giusta allocazione del detenuto, in modo che egli non debba temere attacchi violenti e prevaricazioni all'interno degli spazi comuni. Questa sicurezza però è garantita solo tramite la separazione o l'isolamento: una circolare DAP, la 500422 del 2001, indica infatti l'omosessualità tra i criteri di assegnazione dei ristretti alle cd. "sezioni protette", che isolano la persona precludendole spesso la partecipazione alle attività trattamentali e ai progetti di inserimento lavorativo a cui accedono gli altri.<sup>105</sup>

[...]

Considerare la complessità delle autoidentificazioni sessuali e di genere in un sistema penitenziario binario ed essenzialista dovrebbe portare a una problematizzazione delle politiche amministrative centrate sul mantenimento della sicurezza interna: ed è proprio su questo *status quo* che impatta l'intento antidiscriminatorio dell'art. 1 Ord. penit., che sceglie di esplicitare il sesso e il genere, oltre all'orientamento sessuale.<sup>106</sup>

Per quanto riguarda specificatamente le persone trans, invece:

L'impossibilità di ricondurle alle categorie del nostro spazio sociale, riversata nel sistema giuridico penitenziario, le ha rese a lungo "soggetti imprevisti" per il carcere: se gli uomini transgender non esistono perché la loro natura biologica non pone il problema di un'allocazione sicura<sup>107</sup>, per le donne la visibilità dei corpi e la loro sessualizzazione le espone a comportamenti violenti e a una difficoltà di tutela negli spazi chiusi della detenzione.

---

<sup>104</sup> A. Rossi, *I diritti LGBT+. Il carcere alla prova del principio di non discriminazione verso la differenza sessuale e di genere*, Associazione Antigone, Roma 2022, p.1.

<sup>105</sup> *Ivi.* p.2.

<sup>106</sup> *Ivi.* p. 6.

<sup>107</sup> Qui mi permetto di dissentire: se un uomo trans non operato viene allocato nel carcere maschile, una volta venuti a conoscenza della sua natura biologica, non subirebbe anch'egli abusi e violenze da parte di altri uomini?

[...] Tradizionalmente le donne trans sono state collocate in carceri e sezioni maschili in conformità con il dato biologico (se non operate) ma, riconosciute soggetti vulnerabili, la loro vulnerabilità è stata gestita prima con il ricorso all'isolamento protettivo continuo (ex art. 32 Reg. esec.) e poi con l'assegnazione a sezioni separate protette.<sup>108</sup>

[...]

La questione più difficile da risolvere in questo quadro diventa però la possibilità, ora prevista, di assegnare a sezioni comuni femminili le donne trans non operate: non a caso assume particolare rilievo sul tema un recente pronunciamento del Tribunale di Sorveglianza di Firenze, che con ordinanza 682 del 4 febbraio 2020 è intervenuto a regolamentare le prassi di tutela dell'identità di genere. La vicenda è quella di una donna transgender detenuta presso la Casa Circondariale di Firenze Sollicciano, nella sezione trans annessa al reparto femminile (Reparto D). Questa donna, che pur aveva ottenuto l'adeguamento dei dati anagrafici sugli atti di stato civile, era ancora indentificata come un uomo su matricola e documenti amministrativi, nonché collocata in una sezione separata contro la sua volontà. Il reclamo ex art. 35bis e 69 Ord. penit. al Magistrato di Sorveglianza si era concluso con un rigetto, motivato dalla preoccupazione che la sua condizione genitale maschile potesse determinare un problema di ordine pubblico interno all'Istituto.<sup>109</sup>

Problematiche affini si presentano anche in caso di ospedalizzazione: sicuramente la rettifica anagrafica dei documenti svincola i problemi di collocamento nel giusto reparto, maschile o femminile. Resta però una incognita non poco rilevante: una persona trans non operata, ma con i documenti rettificati, nel momento in cui è soccorsa con urgenza è giustamente percepita per la sua espressione di genere oltre che per il riconoscimento istituzionale ottenuto dallo Stato (laddove abbia già ottenuto la rettifica anagrafica dei documenti). Ma, nell'urgenza del soccorso, ricompare il problema della genitalità: un catetere per un pene è differente da quello necessario per una vulva. L'*impasse* risulta altamente grave e problematico, dato che potrebbe compromettere la salute o la vita del/della paziente. Come è possibile rispettare l'identità di genere di una persona, totalmente svincolata dal suo sesso, ma,

---

<sup>108</sup> A. Rossi, *op.cit.*, p.6.

<sup>109</sup> *Ivi.* p.8.

al contempo, garantire la sua incolumità? Questa resta una domanda cui ancora non c'è una risposta effettiva ed efficace: l'unica possibilità è riscrivere un paradigma di pensiero sociale che non discrimini la *diversità*, ma la riconosca e apprezzi come *specificità*, unitamente a ripensare un apparato istituzionale che non cerchi di normalizzare, ma di contemplare e tutelare *ogni* persona.

Se, dunque, nella differenza ogni corpo è uguale a livello teorico, è evidente che non lo sia a livello pratico in svariati contesti diversi<sup>110</sup>, ed è altrettanto evidente che il sesso inteso come organo genitale esterno è quella parte di sé che predetermina tutto il resto.

## 2.4.2 Lo sport

Un altro esempio che smentisce l'uguaglianza dei corpi è lo sport. In questo particolare «ambito sociale abitato da pratiche, norme, ordini simbolici, resistenze, relazioni di potere»<sup>111</sup> si intersecano più questioni finora più o meno analizzate: l'asimmetria di genere, ovvero un costitutivo privilegio maschile, un atteggiamento lesbotransfobico, — ancor più che omofobo<sup>112</sup> — e un'intersezionalità che dimostra nuovamente il nesso fra genere e classe, ma lo porta ad un livello di complessità maggiore aggiungendo la questione della razza e della bianchezza. Carla Maria Reale e Alessia Tuselli, ricercatrici dell'Università di Trento, partendo dai loro diversi

---

<sup>110</sup> Basti pensare, per non assolutizzare la questione alla sola *transess*, al dibattito attuale circa la *whiteness* e la *blackness*, alle questioni postcoloniali e decoloniali.

<sup>111</sup> C. M. Reale, A. Tuselli, *Corpi (in)disciplinati: intra-azioni di sesso, genere e razza nello spazio sportivo*, in «AboutGender. International Journal of Gender Studies», n. 11(22), 2022, p. 514.

<sup>112</sup> Ivi., «Se già a partire dal 2012 si registrava l'aumento di coming out di atleti e atlete gay e lesbiche (Fink et al. 2012) non può dirsi che una simile accettazione sia presente anche per le persone trans, intersex e di genere non conforme che attraversano lo spazio sportivo», cit. p. 516.

campi di studio si incontrano su un terreno nuovo e affrontano il tema dello sport in un'ottica interdisciplinare, applicando la lente del genere e dell'intersezionalità. Nel loro saggio *Corpi (in)disciplinati: intra-azioni di sesso, genere e razza nello spazio sportivo* pubblicato sulla rivista internazionale di Gender Studies *AboutGender* nel 2022, ripercorrono come il mondo dello sport ha trattato il femminile e come tutt'oggi si interfaccia con i corpi trans, o meglio, con i corpi delle *donne trans*.

Tutt'altro che spazio neutro, lo sport nasce storicamente come luogo maschile, che si apre alla partecipazione femminile solo all'inizio del Novecento, almeno per quelle discipline sportive considerate adeguate e appropriate per una donna.

L'entrata delle donne nell'universo sportivo è un passaggio centrale, perché determina uno dei principi fondanti dello sport: la divisione in categorie per genere di appartenenza, sulla base di caratteristiche considerate "naturali". In quanto istituzione sociale, lo sport perpetua e giustifica su basi biologiche, ideologie binarie e naturalistiche.<sup>113</sup>

Il genere e la sua naturalità vengono intesi in maniera strettamente binaria per instaurare quello che si definisce come principio di "giustizia competitiva", considerando un "vantaggio biologico" degli uomini sulle donne. Tuttavia, questo "vantaggio biologico" presunto degli uomini viene presto sconfessato da performance atletiche di donne che minavano le caratteristiche stereotipate che un genere deve incarnare per aderire al perimetro delle possibilità che gli è concesso dalla sua costruzione sociale e culturale. Dal 1900, anno in cui le donne presero parte per la prima volta alle Olimpiadi di Parigi, si insinua il timore di possibili «frodi di genere [...]: uomini, travestiti da donne, che si inoltravano nelle competizioni femminili al fine di trarne vantaggio competitivo.»<sup>114</sup> Da subito (il primo caso risale al 1932) si instaura una sorveglianza ai confini di genere, rivolta esclusivamente al genere femminile. Ecco un breve excursus storico:

---

<sup>113</sup> C. M. Reale, A. Tuselli, *op. cit.*, p. 515.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 518.

Il primo dispositivo di verifica del genere posto in essere è stato quello del *sex testing*, adottato dal CIO<sup>115</sup> a partire dal 1966 in occasione dei Giochi di Kingston. Si trattava di un esame, obbligatorio, passato anche alla storia come “*nude parades*”, che consisteva nell’ispezione fisica delle atlete da parte di un team di medici. Le atlete, nude, sfilavano letteralmente davanti al gruppo di esperti che avevano il compito di verificarne il sesso (Erikainen 2019) tramite manipolazioni del corpo, dei genitali, il controllo della peluria (Pieper 2016, 54). Parallelamente e sempre nel medesimo anno anche la IAAF<sup>116</sup> adotta le *nude parade* durante i campionati Europei di atletica leggera a Budapest (Harper 2020). [...] A partire dalle Olimpiadi del 1968 a Città del Messico [...] il criterio per la determinazione del sesso muta: viene introdotto il c.d. “test del corpo di Barr”, attraverso il quale verificare l’assetto cromosomico delle partecipanti. Il test si basa sulla visione secondo la quale tutti gli esseri umani possono essere classificati in due categorie distinte, femmine e maschi, sulla base di un diverso assetto cromosomico XX e XY.<sup>117</sup>

Il test del corpo di Baar si rivela scientificamente fallace, anche perché lo strumento si fonda sul presupposto che le persone assegnate alla nascita al sesso femminile abbiano un assetto cromosomico XX. Il test intercetta la presenza del corpo di Barr, che si forma generalmente durante lo sviluppo prenatale quando vi è un secondo cromosoma X. Una visione di questo tipo considera solo i due estremi di quello che, in realtà, è un *continuum*, uno spettro, geneticamente e biologicamente, molto più complesso. Gli assunti alla base del test di Barr sono infatti empiricamente messi in discussione dall’esistenza di persone intersex, che non rientrano nei parametri posti in essere dallo stesso test. Tuttavia, il test del corpo di Baar resterà ufficialmente in vigore fino al 1991, sostituito dal PCR, che era invece volto all’individuazione del cromosoma Y, tramite l’individuazione del gene SRY, all’epoca reputato responsabile dello sviluppo di testicoli negli uomini, motivo per cui si riteneva potesse “sconfessare” chi non era una *vera* donna.

Il 1999 segna la fine dei *sex testing*, ma non costituisce la fine dell’ossessione circa il *vero sesso* delle atlete: ci si rimette solo a un regime più discrezionale e che crea

---

<sup>115</sup> Comitato Internazionale Olimpico.

<sup>116</sup> Associazione Internazionale delle Federazioni di Atletica.

<sup>117</sup> C. M. Reale, A. Tuselli, *op. cit.*, p. 521.

apparentemente meno scalpore. Entra in vigore quello che è definito “*I know when I sei it policy*”, ovvero i controlli di verifica del sesso/genere si attivano per i casi sospetti che vengono segnalati. Le atlete segnalate sono obbligate a sottoporsi a esami medici e ispezioni varie. Il sospetto e la segnalazione non nascono solo da rivali o da straordinarie abilità dimostrate nell’esercizio della propria disciplina, ma addirittura

La IAAF, per esempio, ha continuato [...] a verificare il genere delle atlete portatrici di caratteristiche considerate sospette che sono state poi attribuite ad alti livelli di testosterone, come voce profonda, peluria facciale, sviluppo muscolare ipertrofico, ad altre caratteristiche (fra cui veniva menzionato, per esempio, anche l’aver relazioni con persone dello stesso genere). Spesso queste atlete, dopo le ispezioni, venivano indirizzate dal personale medico IAAF a interventi di gonadectomia o cure farmacologiche, veri e propri trattamenti medici su corpi sani al fine di prendere parte alle competizioni internazionali.<sup>118</sup>

A confondere le già problematiche idee circa il genere dei vertici dello sport internazionale, con l’avvento degli anni Duemila si iniziano ad affacciare sulla scena sportiva le atlete trans e intersex e ciò comporta una riconfigurazione degli strumenti di controllo, concentrandosi sull’assetto ormonale.

Nel 2003 [...] nasce la [...] *Statement of the Stockholm consensus on sex reassignment in sports*. Il documento stabilisce la possibilità per le atlete trans di partecipare alle competizioni sportive nella categoria corrispondente al proprio genere d’elezione, a patto di soddisfare determinate condizioni. Era richiesto che le atlete si fossero sottoposte a interventi chirurgici di conferma del genere [...] in ogni caso comprensivi di gonadectomia [...] a partire da due anni prima della gara; che avessero completato una transizione anche dal punto di vista legale; che si fossero sottoposte/i a cure mediche ormonali per un tempo sufficientemente lungo a minimizzare possibili vantaggi competitivi. Nel documento si legge un solo riferimento specifico per gli atleti trans: questi ultimi sono eleggibili nelle categorie maschili senza alcuna restrizione né condizione a cui dover rispondere. La prima modifica alla policy di Stoccolma arriva più di dieci anni dopo: nel 2015, con il documento *November 2015 IOC Consensus Meeting on Sex Reassignment and Hyperandrogenism November 2015*, in cui il

---

<sup>118</sup> *Ivi.*, pp 522-523.

Comitato Olimpico detta standard per l'accesso alle competizioni delle atlete trans e delle atlete affette da iperandrogenismo. [...] il CIO sceglie di non imporre alle atlete interventi chirurgici invasivi e neanche di aver ottenuto il riconoscimento del genere anagrafico [...]. Per l'accesso alle gare le atlete trans dovranno tuttavia rispettare i seguenti tre criteri: aver redatto una dichiarazione che attesta il proprio genere femminile (dichiarazione non modificabile per almeno 4 anni); un livello di testosterone nel sangue sotto i 10 nmol per litro a partire da 12 mesi prima della gara; il mantenimento di tale livello lungo tutta la durata della competizione. Il regolamento esclude invece espressamente ogni forma di restrizione per la partecipazione degli atleti transgender alle competizioni maschili.<sup>119</sup>

È importante osservare che qui non ci troviamo più in un territorio delimitato di uno Stato, con le sue leggi, la sua storia e la sua cultura. Questi organi istituzionali sono internazionali, per cui dovrebbero avere la più aggiornata conoscenza delle questioni di genere e di come approcciarvisi. Il percorso di affermazione di genere, dove riconosciuto ufficialmente, conosce modalità diverse da paese a paese. Non solo i protocolli burocratici per la rettifica anagrafica o l'accesso all'assistenza sanitaria sono differenti, ma gli stessi protocolli farmacologici cambiano sensibilmente da Stato a Stato, soprattutto nella tipologia, nei quantitativi e nelle modalità di assunzione degli ormoni. A titolo di esempio basti pensare che 1 mg di Estradiolo se assunto per via orale viene più che dimezzato dall'elaborazione epatica, se assunto per via transdermica, il dosaggio resta invariato. *Oppure, volendo considerare il tanto temuto testosterone nelle donne trans, si dovrebbe considerare che la maggior parte dei farmaci assunti per abbassarlo, al fine di poter permettere l'intervento degli estrogeni, non solo presentano un elevato grado di tossicità che influisce sulla salute e sull'emotività, ma molto spesso più che "abbassare" il testosterone, lo annientano, portandolo a zero* (mentre in una donna cis i livelli standard di testosterone oscillano tra 0.08 - 0.36 ng/mL) *rendendo complicato qualsiasi sforzo fisico, al di là dell'attività sportiva.* Per cui, estendere un *range* ormonale a persone che sono sottoposte a trattamenti molto diversi, con effetti sul corpo molto differenti, non è né sensato né si avvicina a quel concetto di equità che invece queste istituzioni

---

<sup>119</sup> *Ivi.*, pp 523-525.



si fregiano di voler tutelare.

Inoltre, l'assenza di un tentativo di regolamentare l'accesso all'attività sportiva per gli uomini trans rimarca un'asimmetria di genere fra uomini e donne: se è vero che l'assunzione di testosterone aumenta la forza e le prestazioni fisiche, è pur vero che dipende dalle quantità, dal tempo di assunzione, dalla reattività del corpo che lo assume e i suoi risultati sono condizionati dalla presenza o dalla rimozione dell'utero.

Dalle posizioni delle istituzioni sportive si potrebbe parafrasare così: se una donna vince, allora è un uomo. Se un uomo perde, è solo un uomo che ha perso, se si allena, potrà vincere.

Questo protocollo resta in essere fino al 2021, anno in cui il Comitato Internazionale Olimpico pubblica "*IOC Framework on fairness inclusion and non-discrimination on the basis of gender identity and sex variations*", in cui finalmente viene abbandonato

il criterio ormonale come fattore dirimente per l'accesso alla competizione agonistica. Il documento afferma che posta la necessità di garantire l'equilibrio competitivo, per il rispetto del principio di non discriminazione le atlete dovrebbero poter gareggiare nella categoria che maggiormente si allinea con la propria identità di genere, sulla base del principio di autodeterminazione.<sup>120</sup>

C'è però una contraddizione, dal momento che Associazione Internazionale delle Federazioni di Atletica, a seguito della controversia avvenuta con la velocista indiana Dutee Chand nel 2014, pubblica nel 2019 un nuovo regolamento aggiornato per le atlete intersex e per le atlete trans, che va a confliggere con le linee guida tracciate da quello che dovrebbe essere un organo superiore alla IAAF. In questo regolamento si dichiara che:

Il requisito, anche per queste atlete, era quello di avere un livello di testosterone inferiore ai 5 nmol/L a partire dai 12 mesi prima della gara. Ad oggi, i regolamenti vigenti per l'atletica leggera

---

<sup>120</sup> *Ivi.*, p 525-526.

rimangono questi, la IAAF infatti ha pubblicamente affermato di non voler procedere alla revisione degli stessi sulla base delle nuove linee guida del CIO.<sup>121</sup>

L'opzione presentata alle atlete con valori maggiori è la loro riduzione tramite trattamenti ormonali, al fine di accedere alle competizioni oppure gareggiare nella categoria maschile o nella categoria intersex per le atlete intersex. Peccato che la categoria intersex non sia mai esistita nelle competizioni e ad oggi non è ancora stata istituita.

Ad oggi, l'accesso alle competizioni per le donne trans e intersex è regolamentato da policy molto differenti: oltre alla più accogliente, quella del Consiglio Internazionale Olimpionico del 2021, oltre a quella raccapricciante dell'IAAF del 2019, ne esistono altre due, da non sottovalutare per la loro portata transfobica. Nel 2021 la Federazione Internazionale di Rugby pubblica un regolamento che

impedisce alle donne transgender di prendere parte alle competizioni internazionali, fatta eccezione per coloro le quali abbiano iniziato i trattamenti ormonali di conferma del genere in età prepuberale. La scelta della Federazione è stata motivata attraverso il principio del "*safety concern*" nei confronti delle altre atlete, la tutela della loro integrazione fisica, essendo il Rugby uno sport di contatto.<sup>122</sup>

Mentre la Federazione Internazionale di Nuoto, nel 2022 pubblica un regolamento che esclude

le atlete trans dalle gare élite. All'interno della policy si abbraccia una nozione di "donna" strettamente legata all'assetto cromosomico XX, fatta eccezione per quelle atlete trans e intersex che possano *provare* di non aver attraversato la pubertà maschile oltre il Tanner Stage 2 o prima dei 12 anni.<sup>123</sup>

Non solo la sopracitata Dutee Chand non aveva il privilegio della bianchezza dalla sua parte, ma nemmeno Caster Semenya, mezzofondista e velocista sudafricana che diventa un *case study* per Reale e Tusselli, poiché, come scrivono «questa storia si

---

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ivi.*, p 539, cfr. nota 17.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

costituisce di complesse intra-azioni fra fattori di marginalizzazione sociale; discorsi medici, giuridici, sportivi; ordini simbolici che producono questi stessi discorsi.»<sup>124</sup>

Nel 2009 Semenya vince l'oro ai mondiali di atletica di Berlino, e dopo essere stata segnalata come “sospetta” per la sua straordinaria performance, l'Associazione Internazionale delle Federazioni di Atletica avvia un procedimento di *gender testing*. All'atleta viene imposta una terapia ormonale per riportare il testosterone negli standard considerati femminili, pur non avendo ancora l'IAAF promulgato nessun documento e nessuna policy, che avverrà nel 2011 con un livello di testosterone inferiore ai 10 nmol/L. Semenya impugna il regolamento e si rifiuta di sottoporsi a terapie mediche. Nel 2019 l'IAAF emana un nuovo regolamento, abbassando ulteriormente i livelli considerati massimi di testosterone.

Semenya e la Federazione Atletica del Sud Africana impugnano il provvedimento dinnanzi al CAS<sup>125</sup>, sostenendone la natura discriminatoria sulla base del sesso/genere. Le parti ricorrenti sottolineano come questo si applichi in via esclusiva alle donne, ed in particolare a quelle con determinate caratteristiche fisiche: sulla base di una visione stereotipica della femminilità queste atlete vengono “segnalate” per le loro apparenze, a partire da considerazioni soggettive e discrezionali dei tratti fenotipici e di caratteri considerati maschili<sup>126</sup>

La difesa messa in campo dalla Federazione Internazionale di Atletica sostiene che come sia giusto tutelare le atlete trans, intersex o che soffrono di ipergonadismo, è altrettanto corretto tutelare le atlete cisgender, per cui in alcuni casi bisogna considerare che i fattori biologici prevalgano su quelli identitari.

Dov'è qui tutta quella parte di mondo che demonizza le “teorie gender” e inneggia a gran voce alla natura, alla biologia come verità unica, alla divisione binaria e naturale dei sessi? Semenya è una donna dichiaratamente lesbica (dato ininfluenza, ma che pure pare essere considerato da un sistema sportivo così antiquato e binario) che ha pubblicamente dichiarato il suo deficit di 5alfa riduttasi, che rientra nello spettro intersex; resta una donna alta, muscolosa e atletica, nera. Non incarna lo stereotipo

---

<sup>124</sup> *Ivi.*, p 530.

<sup>125</sup> Court of Arbitration-CAS, il Tribunale arbitrale dello sport.

<sup>126</sup> C. M. Reale, A. Tuselli, *op. cit.*, p 531.

della donna minuta, fragile, che richiede la protezione dell'uomo, graziosa e aggraziata, bianca. Ma al di là degli stereotipi occidentali, Semenya è una donna, il suo corpo produce *naturalmente* quella quantità di testosterone.

Nel basket l'altezza è una qualità fisica che ha un'elevata incidenza sulla qualità della performance. A qualche giocatore particolarmente alto è stato mai chiesto di giocare in ginocchio? O di rimuovere parte di ossa dalle proprie gambe?

Il tribunale riconoscerà la legittimità della IAAF. Semenya si rivolgerà all'organo competente in secondo grado, il Tribunale Federale svizzero, che si allinea alla precedente sentenza e sottolinea la necessità di tutelare le donne cisgender — ma non Caster Semenya, che è intersex. Qui vorrei solo aprire la parentesi di un discorso molto complesso: una donna intersex, poiché il suo corpo presenta alcune caratteristiche fisiologiche “tra i sessi”, appunto, resta una donna cisgender, se cisgender è come è cresciuta e come si sente? La produzione naturale di un ormone può influire sulla cisgenderità di un corpo? O Cisgenderità e intersessualità vanno invece tenute insieme come una variante possibile di un corpo? Oltretutto, se volessimo soffermarci solo sul concetto di intersex, laddove competizioni intersex non esistono, come potrebbe una persona intersex gareggiare?

Il 18 febbraio 2021 Semenya ha presentato un ricorso davanti alla Corte Europea dei diritti umani, sostenendo l'avvenuta violazione dell'articolo 3 (divieto di trattamenti inumani e degradanti), dell'art. 8 (rispetto per la vita privata e familiare) e l'art. 14 (proibizione di discriminazione) della Convenzione Edu.<sup>127</sup>

La sentenza non è ancora stata pronunciata. Non quella della Corte Europea dei diritti umani, almeno. Quando la società intercetta la diversità che sia di sesso, genere, biologica o razziale, o una combinazione di esse, non tarda ad emettere sentenze. Come Sarah Baartman, passata alla storia come la “Venere Ottentota”, Caster Semenya è stata

vittima di speculazioni, di pratiche di spettacolarizzazione per via delle sue caratteristiche corporee. Entrambe hanno conosciuto un interesse pubblico e scientifico quasi morboso relativamente alla

---

<sup>127</sup> *Ivi.*, p 533.

sessualità ed ai genitali [...]; entrambe sono state esposte al pubblico.<sup>128</sup>

Anche di fronte alla tanto invocata e mitizzata naturalità del binomio sesso/genere, ciò che eccede una norma eterocentrica, bianca e occidentale è relegato nel diverso, nel *freak*, alla stessa stregua dei *Freak Show* in cui veniva esposta Sarah Baartman<sup>129</sup>.

### **2.4.3 Una ragazza che voleva andare in piscina (esercizio di scrittura performativa)**

*«Ci vuole sempre qualcuno da odiare  
per sentirsi giustificati nella propria miseria.»*

Umberto Eco, *Il cimitero di Praga*, 2010

Due anni fa mi venne chiesto da una neo nata associazione per i diritti Trans di rilasciare un'intervista. L'associazione, che avrebbe poi trovato il nome definitivo in "Il mio Genere", prevedeva di creare un centro plurispecialistico dove poter offrire alle persone trans ogni tipo di informazione e servizio utile per intraprendere un percorso di affermazione di genere. Per promuovere il progetto vennero condotte delle interviste a persone trans che parlavano di argomenti più disparati riguardanti il proprio percorso. Durante la mia intervista cercai di sottoporre all'intervistatore, che tentava di pormi domande più personali e che lambivano un accorato patetismo,

---

<sup>128</sup> *Ivi.*, p 537.

<sup>129</sup> Sarah Baartman, nata in Sudafrica nel 1789, è stata la più famosa delle almeno due donne Khoikhoi che furono esibite nel *Freak Show* nel XIX secolo in Europa. Venne usata per gran parte della sua vita come fenomeno da baraccone nei cosiddetti "zoo umani", fenomeno disumano sviluppatosi proprio nei primi decenni dell'Ottocento. Fu sessualizzata ed esposta come fonte d'intrattenimento in gran parte dell'Europa con lo pseudonimo di "Venere Ottentotta": veniva costretta a mostrarsi seminuda, mentre ondeggiava, suonava strumenti e fumava, e gli spettatori più ricchi potevano pagare per toccarla. Oggi la sua terribile storia è considerata un simbolo dello sfruttamento coloniale e del razzismo

questioni più etiche e politiche che riguardavano (e riguardano ancora oggi) la transness. Ad un certo punto affrontai la questione della rettifica anagrafica dei documenti per illustrare ad una persona che non si è mai posta questo problema, quanti e quali ordini di difficoltà comporta il non avere i documenti rettificati — e le situazioni complesse che insorgono a causa della lunga attesa per poter giungere alla rettifica. Affrontai un ventaglio di situazioni possibili: essere fermati dalla polizia, per esempio. A me accadde di essere fermata per un controllo durante il periodo covid19: spiegai il motivo della discrepanza fra il mio aspetto e il mio nome legale mostrato sui documenti, mostrai (senza essere tenuta legalmente a farlo) il foglio del nulla-osta alla terapia ormonale della psichiatra, ma nulla: volevano portarmi in centrale per verificare, poiché, secondo loro, avevo rubato un portafogli di un uomo e mi stavo inventando tutto.

Raccontai poi del periodo dell'obbligo vaccinale, dal medico che mi parlò al maschile all'infermiera che, prima di inocularmi il vaccino, leggendo il mio nome anagrafico esplose in un «Ma io vi adoooooro! Posso vedere “come sei venuta”?» e immediatamente mi abbassò la mascherina e mi scrutò il viso, esponendomi, oltre al disagio emotivo, al pericolo di contagio.

Ma mi concentrai soprattutto su altri momenti quotidiani come andare a votare o andare in piscina, spiegando che, senza i documenti rettificati io, col mio aspetto totalmente femminile, mi sarei dovuta mettere nella fila degli uomini per poter votare o andare nello spogliatoio maschile se volevo nuotare. Cercai di far notare che vedere una donna in un contesto maschile avrebbe suscitato curiosità e sguardi e forse, avrebbe portato ad un *outing* coatto. E cercai di sottolineare la violenza di quegli sguardi scrutatori che cercano di comprendere.

Il progetto iniziale fece un po' di fatica a decollare, ma, due anni dopo, aprì una pagina su Instagram, dove iniziò a pubblicare brevissimi estratti delle interviste raccolte, rimandando per la visione integrale a YouTube. Il profilo Instagram non raccolse un'adesione particolarmente vasta, ottenendo circa nove mila follower. E gli

utenti che guardavano i *reels* si aggiravano attorno a poche centinaia con qualche manciata di commenti, tutti positivi e di incoraggiamento.

Finché non venne postata la mia intervista, nello spezzone in cui parlavo della piscina. Pur essendo nel cuore di agosto nel giro di pochi giorni vennero scritti quasi duemila commenti. Un vero e proprio *shit storm*. L'accaduto ha superato l'esperienza strettamente personale, perché ha avuto un certo riscontro mediatico, data la mole di commenti accumulatisi in poche ore. Sia La Repubblica<sup>130</sup> che altri siti<sup>131</sup> di informazione hanno raccontato e commentato la violenza della vicenda.

Riproporre tutti i commenti sarebbe pleonastico e complesso. Ma voglio provare a proporre qui un esercizio, un tentativo di quella che definirei *scrittura performativa*. Performativa perché, in un certo senso, anticipa a livello emotivo certi meccanismi propri della performatività che verranno presi in esame nella terza parte di questo lavoro. Ho trascritto un elevato numero di commenti, cercando soprattutto di lasciare inalterati alcuni trend, che poi commenterò. Perché scegliere di riportarne così tanti senza fare una sintesi? Perché il problema dello *shit storm*, che agli e alle attivisti e attiviste capita sovente, non risiede *nel* commento singolo — benché, come si leggerà, chi invoca Hitler o Mussolini perché loro mi avrebbero “sistemato” siano singoli commenti molto forti — ma nella cascata impazzita di messaggi che si susseguono, un'orda barbarica di odio che vedi rivolta verso te stessa. È nella *quantità* e nella proliferazione esplosiva che lo *shit storm* trova il suo meccanismo di devastazione. Riproporre qui una massa di commenti<sup>132</sup> vuole riprodurre nel lettore o nella lettrice quello stato d'animo di angoscia e di terrore, di svilimento e panico che si instilla, commento dopo commento, mentre si scorre la pagina.

---

<sup>130</sup> M. Juric, *L'attivista trans: “Io sommersa di insulti sui social perché ho detto una scomoda verità. In Italia c'è ancora troppa ignoranza”* in «La Repubblica», 5 Settembre 2023, consultabile all'indirizzo: [https://www.repubblica.it/cronaca/2023/09/05/news/attivista\\_trans\\_luce\\_santambrogio\\_insulti\\_social\\_instagram-413405863/](https://www.repubblica.it/cronaca/2023/09/05/news/attivista_trans_luce_santambrogio_insulti_social_instagram-413405863/)

<sup>131</sup> R. Conte, *Attivista transgender nel mirino dell'odio sui social: “È l'ignoranza sull'argomento a spaventarmi”*, in «Gay.It», 9 settembre 2023, consultabile all'indirizzo: <https://www.gay.it/attivista-transgender-nel-mirino-dellodio-sui-social-e-lignoranza-sullargomento-a-spaventarmi>

<sup>132</sup> Ho deciso di riprodurre fedelmente i commenti, inclusi gli errori grammaticali e/o di battitura e i dialettismi.

Matt74arte: Faremo piscine con 20 tipi di spogliatoi diversi, uno per ogni testa di cazzo che nn sa nemmeno se è una lavatrice o un tostapane o un anguilla o un castoro. Ma andate a cagare esauriti

Il.totozzo\_\_\_: se ciai er cazzo scientificamente sei maschio, quindi caro mio non devi rompere le palle perche se te vedono in 15 donne cor pisello al vento che non te guardano?

fabriziosartor1960: **Sei un maschio**

\_\_federica2003\_\_: io sono donna, e **il signore può tranquillamente andare nello spogliatoio maschile**, quello che gli compete. lo **non devo essere sottoposta a violenza per validare la sua presunta identità.**

eepyvampirexxbl00d: certi commenti vengono anche dalle donne, smettetela di incolpare solamente gli uomini cis, o come li chiamate voi, se una donna trans\* ha ancora il pene e vuole entrare a tutti i costi dentro lo spogliatoio femminile NON PUO', per il semplice fatto che se ci sono bambine e vedono una cosa penzolante così nel LORO spogliatoio rischiano il TRAUMA punto

lattevegetale: beh io son donna e del disappunto lo proverei

\_\_federica2003\_\_: il signore è un uomo e come tale Dave stare nello spogliatoio maschile! Se vuole fare l'elicottero lo può fare con i suoi amici maschietti.

giuseeppecaampo01: come possano sentirsi le donne ad avere un pene che gli gira attorno nudo in spogliatoio?

\_\_federica2003\_\_: Se vedo un uomo, mi riferisco a lui con il maschile. **Mettersi una parrucca non lo rende donna**, non siamo costumi che gli uomini possono indossare a loro piacimento.

\_\_federica2003\_\_: se vado in uno spogliatoio femminile siamo tra donne. **Il signore crede di esserlo ma non lo è e non lo sarà mai. Libero di fare del suo corpo ciò che vuole, ma restanti fuori dagli spazi femminili, specialmente in situazioni di vulnerabilità come gli spogliatoi.** E infatti, anche lui lo sa e deve cercare di convincere i gestori. Ma sa bene la reazione e le denunce a cui va incontro. Giustamente

XXXXX: Il signore del post ha ricevuto una shitstorm epocale per questa uscita e per la violenza con cui crede di avere diritto di spogliarsi con le donne e di sottoporci alla sua presenza indesiderata. Le cabine, anche nelle palestre più attrezzate sono riservate alle persone disabili.

Questo signore può andare nel settore maschile, quello che biologicamente gli spetta di diritto. Oppure si spoglia a casa.

\_\_federica2003\_\_: @vedrina se sei in uno spogliatoio femminile, ti ritrovi tra femmine. **Il signore è maschio, biologicamente tale.** Forse ti sfugge l'anatomia umana e le caratteristiche dei due generi che la compongono. Se vuoi vedere dei peni sei libera di frequentare lo spogliatoio maschile.



\_\_federica2003\_\_: lo non sono tenuta a partecipare contro la mia volontà **alla recita di gente come questo signore. Se vuole andare in giro in drag affari suoi.** Liberissimo. Nello spogliatoio femminile non credo ci sia mai entrato. Le denunce per molestie partono alla velocità della luce

valentino\_ulleri: @vedrina guarda che se ti senti discriminata tu sono cazzi tuoi !!!

Sono percezioni vostre ! **Un uomo con le tette non è una donna** e non è rispettoso voler entrare nel bagno delle donne solo perché si sente donna punto 1, punto 2 non c'è ne frega un cazzo se non l'accettano come donna in questa società !!Punto se ha il pisello è un uomo.

\_\_federica2003\_\_: **Un uomo con la barba rasata, i capelli lunghi e le protesi pettorali in silicone e poliuretano, resta biologicamente tale cioè l'esemplare maschio della specie umana.**

XXXXXXX: **semplicemente un uomo che ha deciso, ad un certo punto della sua vita, di impersonare ciò che lui crede sia una donna. E può farlo, come e quando vuole, infatti se domani mattina decidesse di togliersi questo costume/maschera potrebbe farlo** tranquillamente. lo, da donna lo vedo come un uomo e tale rimane, biologicamente! lo non sono tenuta a partecipare alla sua percezione corporea, non c'è nessuna legge che me lo imponga. Considerato poi che vuole invadere spazi destinati alle donne senza averne alcun diritto. Ben venga la creazione di aree apposite per questi individui.

XXXXXXX: qui non c'è nessun risentimento nei confronti di questo individuo. Il problema è che paesi che hanno adottato questa inclusività forzata lo hanno fatto sempre **a discapito delle donne, quelle vere.** In Scozia la prima ministra Nicola Sturgeon si è dovuta dimettere proprio per il caso di un maschio trans condannato per lo stupro di due donne. Ti consiglio di documentarti sul caso "Isla

Bryson". È caduto un governo per lo scontro tra i diritti delle donne alla privacy e alla sicurezza ed il presunto diritto di un uomo ad essere trasferito in un carcere femminile.

XXXXX: questione sport non c'è neppure da discutere! In moltissimi sports, per esempio esiste la categoria maschile, quella femminile e quella mista dove potrebbero tranquillamente gareggiare tutti coloro che non vogliono riconoscere la divisione per sesso biologico. Eppure ci sono stati casi di atleti maschi che hanno gareggiato nelle competizioni femminili vincendo, medaglie premi in denaro e sponsorizzazioni. Qui la questione è che c'è una minoranza esigua della popolazione ( le persone trans in italia sono meno dello 0.005 degli abitanti) che pretende che il resto della popolazione li riconosca per ciò che non sono in realtà. Auguro ogni bene a questo signore, come lo auguro a chiunque. Detto ciò, **non è una donna e non lo sarà mai, per quanto trucco ed interventi estetici possa fare.**

Lucazanaboni: ...perché..se fai la doccia in uno spogliatoio di donne, con il pene al vento, non ti guarda nessuno vero?

pavelblack33: **una donna che ha un pene si chiama uomo**

\_\_federica2003\_\_: non esiste alcuna legge secondo la quale io debba riconoscere come donna un uomo come il signore del post. Non lo ho né insultato né altro. Lo riconosco come un uomo affetto da disforia di genere (come da manuale dei disturbi mentali dsm-5) perché questo è ciò che è nella realtà. Lui può vivere la

sua vita come meglio desidera ma io non sono tenuta da nessuna legge dello stato italiano a riconoscerlo come donna perché non lo è biologicamente e non lo sarà mai.

maura.serena: sì ma se lo guardano le donne gli viene duro. Diversamente chiedeva bagni per i trans.

sconosciuta791: Non ti domandi come ti possiamo percepire noi donne? Già questo forse non ti interessa perché sei troppo presa da te stessa. Se hai ancora un pene nello spogliatoio delle donne NON devi entrare punto. Se invece non c'è l'hai più nessuno si accorgerebbe di nulla.

delvilu1: E come ti percepiscono le donne vere non te lo domandi?

cla.p80: Hai il pisello?e allora sei un uomo c'è poco da farla finita

sconosciuta791: Ho semplicemente detto che chi ha il pisello va nel spogliatoio maschile chi non c'è l'ha in quello femminile. Altrimenti a questo punto mettiamo un spogliatoio unico e la finiamo con questa pagliacciata La signora (?) si sente a disagio nel spogliatoio maschile io però non ho il diritto di sentirmi a disagio se lei ( lui) si spoglia in quello femminile!! Dove sta la coerenza scusa??

stfu.gracx: **lo non mi sentirei al sicuro ad avere un trans donna nello spogliatoio con me. Non è fatto di transfobia ma di senso**

sconosciuta791: anche perché se si chiama spogliatoio femminile un motivo ci sarà, e **l'anatomia non è un'opinione!!** Altrimenti facciamo un spogliatoio unico punto e basta almeno la finiamo con sta pagliacciata!!

angela\_naplees: ascolta..mi avete rotto proprio il \*\*\*\*. Sempre noi dobbiamo preoccuparci di come voi vi sentiate, sempre noi dobbiamo entrare in empatia ed essere sensibili e CAPIRE...a me CHI CAZZO mi capisce? Perché io in palestra, nello spogliatoio femminile devo girarmi e vedere un C\*\*\*? perché non ti preoccupi TE di me? del mio disagio e del disagio di altre persone, di come io mi sento ecc? Perché esisti solo tu e non io?

lockdown.93: Se hai il cazzo vai dai maschi, se sei operata vai dalle donne, easy

angelica.albi: **Un transessuale non è una donna.** Se un adulto vuole modificare il proprio aspetto per sembrare una donna e farsi chiamare come una donna io non obietto, non è un reato, è una libera scelta individuale. Fatto sta che se vedo un pene e/o un corpo maschile, seppur modificato, mentre mi trovo in uno spogliatoio femminile, **la chiamata alla polizia ci sta tutta.**

sconosciuta791: io non sono obbligata a vedere piselli che non mi riguardano!! Poi **negli spogliatoi ci sono anche le bambine!** Glielo spiega lei come mai questa donna ha un pisello!! Potrebbero rimanere anche molto turbate direi!!

valentina.gori: Perché lui che ha il pene tra le gambe porta rispetto alle donne? Ti piacerebbe sentirti a disagio? Perché io mi sentirei molto a disagio. **Biologicamente è uomo**, punto fine. Nessun ma un perché

angela\_naplees: ma sì ma non è giusto...cioè della mia sensibilità se ne fottono se in uno spogliatoio vedo un pene, pensano solo alla loro di sensibilità, e muovono le persone attraverso questa compassione se ci fai caso....

brontolohmarco: Guardano i documenti e li c'è scritto se è uomo non ci vuole un genio per capire queste cose

Nelbrodrigues: bello sapere che la propria ragazza è in spogliatoio con altri 10 maschi con la parrucca. In ogni caso **rifare una vagina non è possibile, è solo una ferita** aperta che va medicata e curata ogni giorno e che di vero non ha nulla.

Bujuskapunk: uomini col cazzo e coglioni. Ossia uomini. **Se hanno le tette ed il cazzo, restano uomini. Se hanno il rossetto ed la minigonna, ma il cazzo, sono uomini**

Natale4165: Ma stai zitta che scrivi solo cagate. Sei nato uomo e sei uomo. Allora io domani mi sento proprietario della Bnl e da domani é mia? Ma cresci rincoglionita

kalexix\_80: Quindi se la pensiamo diversamente da te..non capiamo nulla. E saremmo noi quelli non inclusivi? Quindi il mondo gira solo su di lei?

Romitaadele: Infatti! E la sensibilità di **donne e bimbe che devono sopportare tutto** questo in nome di un mondo pseudoinclusivo? Ma basta con queste cavolate! **Una trans non è una donna**, anche se pretende di esserlo.

cassaro\_alessio: **Bestia di merda non dovresti uscire di casa altro che piscina**

the\_waste\_land\_of\_battilana: Se hai il mestolo non sei una donna

romitaadele: lo non ho bisogno proprio di nulla! Piaccia o no, **questa è la natura!** Non basta truccarsi, vestirsi da donna e bombardarsi di ormoni per essere donna! Questo è essere una **caricatura di donna**, ma ciascuno è libero di fare ciò che vuole della propria persona. L'importante é che non si pretenda che noi donne si accetti ancora, per l'ennesima volta, che **i capricci di un uomo che si "sente" donna soverchino i diritti delle donne, quelle vere.**

Romitaadele: @eug.dII Nella testa di costei, forse. Nella percezione di se stessa, probabilmente. Tuttavia per la natura, rimarrà sempre un XY. **Se il mondo di queste trans, finte donne, fosse la maggioranza, l'umanità si estinguerebbe.** In ultima analisi, uomini che indicano i trans come donne, sono gay latenti che non hanno il coraggio di ammetterlo. Ma questa è la mia opinione, del tutto arbitraria. Lei ha diritto alle sue idee, così come io, alle mie.

linda\_cantarelli: E invece **le bambine** o ragazzine costrette a vedere il tuo batacchio come lo percepiscono?

Antonellamagnanimo: Sei uomo. Vai nello spogliatoio maschile.

Flaviacastagnone: Quindi le donne devono sorbirsi lo spettacolo del suo pisello?? Sei fuori come un balcone

Flaviacastagnone: Se ha il pisello..NO

meoni3389: Quindi **mia figlia di sei anni** deve vedere il suo pistolino ?

ang.ie\_bi: La mente malata non è la nostra

seba\_rondi: è uomo..giusto vada nello spogliatoio maschile

toniop63: See col pisellone

Jazzd34567: Forse mi sono espresso male, gli spogliatoi sono divisi tra maschi e femmine, la donna trans dalla cintura in giù è ancora uomo se ho bene inteso. Ad "aggravare" ciò che ho appena detto è la possibilità dunque di ritrovarsi una donna trans attratta da donne, ora la cosa non è discriminante per l'assegnazione dello spogliatoio ma di per sé puoi costituire per alcuni siano essi trans o meno motivo di disagio.

Smazzosha: **È un maschio con le sembianze di una donna**

fabriziogatti.jpg: Ma smettiamola di dire sciocchezze....se ha il pendolo la doccia non la fa in mezzo alle altre donne e viceversa un uomo che ha la patata....non si fa la doccia in mezzo agli altri uomini

lorenzo.polini: Ha il pene? Vai in quello maschile hai la vagina? Vai in quello femminile semplicissimo

maurigae: Qui casca l'asino.. **questa non è una Donna.. è un travestito** e ti sembra normale che se io

domattina indosso una parrucca e un Top con seno finto pretendo di entrare nello spogliatoio femminile.. se non mi ci fanno entrare sono Omofobi.. semplice..

jo.beast: non è una donna, è una donna trans, è diverso, ricordiamocelo

federicafazibruni1: E quelle 15 donne nello spogliatoio, come percepiscono il tuo sguardo su di loro? Hai tutto il diritto di avere uno spazio in cui ti senti a tuo agio, ma non a discapito di altre persone.

Bujuskapunk: Le donne nn hanno l'uccello

angelo\_nzh: donna con il pipistrello

stfu.gracx: ma ci fai o ci sei **sai i casi di molestie e stupri come si alzeranno?**

maura.serena: Benissimo visto che è l'arrampicata della vita e dei diritti delle donne. **Chieda spazi Trans, gli spazi delle donne sono nostri.**

aron.bottelli: A me da molto fastidio vedere gli uomini con il pene a pendolo nello spogliatoio in palestra, posso solo immaginare come una donna si possa sentire

maura.serena: è un uomo nella realtà dei fatti ogni cellula del suo corpo lo urla ogni giorno e **sarà uomo anche dopo morto** lo dirà il suo scheletro, indipendente dagli interventi o ormoni fatti o estetica sessista che incarna. Ci sono quasi 4 miliardi di donne e modi di essere donna al mondo e nessuno di questi è nato maschio! Operato non operato uomo è e uomo rimane il sesso non si cambia il genere in Italia è solo sinonimo di sesso o grammaticale, l'anima gender la lascio come tutte le altre anime ai credenti, credi in quel che vuoi questo non lo rende vero.

natale4165: Sentirsi donna non equivale ad esserlo. Inutile fare i finti buonisti. Se io da donna non voglio un uomo nello spogliatoio allora non ci entra. Ridicola

maura.serena: disforia disturbo riconosciuto anche dalla pubblica sanità tanti che già dal 1986 "l'incivile" Italia tra le prime al mondo aiuta il disforico nel suo percorso, questo non gli fa cambiare sesso ma semplicemente se non desiste paga coi soldi dei contribuenti interventi estetici ed ormoni, cambiava anche i documenti in quando essere travestiti era reato in quasi tutto il globo, questo non cambiava e non cambia il sesso reale del disforico e non lo autorizza ad occupare e violare se maschio **spazi e diritti delle donne** aka femmine.

andrea.melzii: Sisi ma **i generi sono due**

maura.serena: Ma senti le cazzate che dici e chi. Nessuno gli nega di sentirsi come gli pare, ma quando il suo "sentirsi" **invade i mie spazi e si appropri dei mie diritti mettendo in pericolo la sicurezza di tutte le donne** non è psicologia e psichiatria e criminologia. Io dico quel che mi pare ogni volta che voglio e dove voglio non è un omuncolo come te che può zittirmi i bei tuoi bei vecchi tempi in cui potevate imporci cosa dite cosa fare e cosa sentire e pensare sono finiti negli anni 80 quando finalmente è stata smantellata del tutto la patria potestà. Adesso torna pure a menartelo pensando ma possibilmente pensa ai tuoi amici diversamente uomini e non alle donne.

kalexix\_80: Con tutto il rispetto, ma non deve essere il gestore della piscina a crearsi lo scrupolo e il problema per te. Se dal punto di vista fisico (non conosco la tua storia scusami eh) dicevo, se da un punto di vista fisico sei un uomo vai con gli uomini. Stop! Oppure vieni ghettizzato in uno spogliatoio completamente isolato in cui sei solo tu. Non potete sempre pretendere il 100% . **Non potete permettervi di dettare legge ovunque.** Hai il fisico da uomo vai con gli uomini. Se il disagio è tuo..problema tuo. Scusa ancora ma non sto parlando per un sentimento personale ma solo per dati di fatto ed oggettivi

Maurigae: Se biologicamente sei un uomo.. devi andare negli spogliatoi maschili.. che poi magari ti ci trovi pure bene visto che **ti piace fare la donna...**

xander80: perché infatti per te è normale non reagire quando senti **un uomo con la parrucca** pretendere di entrare col pisello al vento in uno spogliatoio dove c'è mia figlia di 5 anni. Voi siete pazzi da legare

samsky1976\_samuele\_atzori: In ogni caso fisicamente non lo è, e noi siamo connubio mente-corpo. Il fatto che lei si senta donna non cambia il suo aspetto. Un nudo maschile non è gradito se non in intimità.

giuseepecaampo01: secondo la scienza che non è un'opinione. **La biologia è biologia è una verità.** Io mi posso pure svegliare la mattina sentendomi un cavallo ma il @mondo attorno a me ha il dovere dei non genuflettersi alle mie fantasie o vivremo in una Hiroshima culturale.

giuseepecaampo01: Organo genitale, cromosomi xy >>> " mi sento donna "

\_cream\_chiaramel\_: Se è operata sì... Altrimenti ha un pene...

giuseepecaampo01: se lo 0,0 per cento della popolazione si percepisce col sesso opposto di quello dato alla nascita(quindi soffre di disforia di genere)

allora dobbiamo modificare i significati di donna e uomo da significati oggettivi, scientificamente studiati a significati legati alla soggettività e alla percezione di se per cui "uomo e donna sono identità di genere " appunto è come se io modificassi termini anatomici perché c'è lo 0,0 per cento della popolazione umana che nasce con un'anca storta

kalexis\_80: Se fosse una donna..non ci sarebbe motivo di fare questa intervista e di parlarne..non credi? Io sono una donna, e senza alcun problema vado nei bagni delle donne. Occorre rispettare in quanto essere umano.. Ma a quanto pare **di femminile ha solo i capelli** (da quello che ho capito).

toniop63: Ma se hai il pisello come ti penso di andare in spogliatoio femmine

gavrilmarinela: Lui si sente donna, quelli da fuori non la vedono come lei si sente specialmente se si spoglia

kalexis\_80: E ci mancherebbe..non hai scoperto la cartavetrata. E credimi, sono molto sveglia, ma **con un pene sei uomo**, i capelli lunghi e il tuo modo di sentirti non fanno di te una donna. Pure io mi sento diletta leotta.. ma sono un cesso. Quindi non facciamo i soliti moralisti del cavolo. Qui non si parla né di omofobia, né di razzismo..qui si parla di relata dei fatti. Punto. Per quanto riguarda i diritti..io lo do per scontato

toniop63: @kalexis\_80 si sentono donne e vogliono essere rispettate ..ma.. ma rimarranno uomini x sempre. Nn approvo tale cosa x accedere bombe dice nei bagni femminili che di presenta magari con un pisellone (

i\_polve: Se vuoi **ti fai la doccia a casa** altrimenti non ti faccio nemmeno iscriver...problema risolto

cristian moroboshi: Abbiate pazienza ma lei ha scelto di cambiare sesso e vabene ma finché non avrà fatto il trapasso completo non potrà andare bene da entrambi i lati.

Purtroppo non tutti sono d'accordo a queste situazioni e giustamente non sono obbligati a sopportare

manuel.degaetano: E come percepirebbero le donne il fatto che, sotto una doccia, tu abbia il cazzo e loro no? E se ci fossero ragazzine/bambine ? Sono cose a cui nessuno pensa, cit.

crizav1976: Hai perfettamente ragione..ma come ti percepirebbero nello spogliatoio femminile? Potresti pensare alla sensibilità degli altri/e. Questa è una vostra pecca molto ricorrente. Pensate a voi e non alla sensibilità degli altri/e....

66baal6: **Dipende dai cm**...ma che ragionamento è? Pene uomo vagina donna e stop

patuzzoa: Le solite cretinate. Evita gli spogliatoi e la doccia fattela a casa

pensieri\_artigianali: **Sei un maschio vestito da donna** punto

racapadexxa\_27s: Ti guardano male in entrambi i posti perché non sei donna ma dall'aspetto non sembri nemmeno uomo.

gianluca6362: Infatti fatti la doccia a casa **non si sa che cazzo sei**

mirco.andros: Forse perché sei un uomo?

luigino\_zennaro: Non puoi andare nella doccia delle faggiane con un pellicano

teo\_marchesi: C mancherebbe!! **Hai il cazzo**, stai con quelli che hanno il pisello. Io non voglio **un trans** in doccia con la mia ragazza..

bujuskapunk: Hai il cazzo, spogliatoio maschile. Ha la patata, spogliatoio femminile. E la vita.

tomma\_priva: **Sei un uomo basta**, non fate diventare l'Italia come il Canada e l'America

iacopobertolini77: Sti cazzi ..L'hai portato il foglio del giudice che dice che sei una donna a tutti gli effetti o hai il membro che ti ballonzola ? Quello non ci pensi e pretendi che devono pensare a te che te senti na donna

xander80: Come pensi di essere percepita in uno spogliatoio femminile se entri col cazzo al vento?

Nelbrodrigues: State dicendo che **con una parrucca e qualche trucco** posso entrare da domani nel bagno delle donne? (Tanto non ci penso nemmeno perché mi hanno detto che fa più cagare di quello nostro.)

cappe\_14\_: Beh una parrucca e un po' di trucco non cambia niente, quando castriamo gatti o cani non credo che magicamente cambino sesso

Ivanszydlik: Ma chi ti guarda...ma sei seria? Stai tranquilla che guarderanno per terra fidati

angela.paciotti: E le 15/20 donne che ti vedono nella doccia, come pensi ti percepiscano? Non pensi al loro disagio? Egoismo allo stato puro.

alfred\_of\_rivendell: Sai porcodio? Magari non è il massimo che le donne ti vedano il pene. Gli uomini? In spogliatoio non ti caga nessuno, non hai la fessa d'oro, ah sì, **non hai la fessa**.

matteoOboldrini: Ma quindi le 15 donne devono vedere il tuo pistolino? **È sbagliato, sbagliatissimo. Soprattutto se negli spogliatoi ci sono anche bambine**. È sbagliato anche in uno spogliatoio maschile. Dovrebbero esserci degli spogliatoi per persone trans

goldfishd;: Lavoro in piscina...abbiamo una donna transgender come cliente ...si cambia dalle donne....nessuno rompe i coglioni...basta piangere e fatti una vita

mattia.lugli: Bhe se vai in quello maschile e hai il pipo nessuno si scandalizza. Lo hanno tutti lì dentro. Prova ad andare in mezzo a 15 donne con il pipo di fuori.

valdo\_\_bbiadene: **Dovevi pensarci tu prima di prendere decisioni del cazzo**

fabiosolovasco: Se hai il cazzo stai con gli uomini.

storie\_di\_arvia: Vado in piscina, e non ce ne frega nulla dato che , se non sei operata, hai un pene. Forse dà più fastidio a delle donna avere un **portatore di pene** nello spogliatoio

101iZzo: XX = donne, XY = maschi. E smettetela di rompere le castagne

alif800r: ma io nn ti voglio nella mia doccia con il pene al vento... **o te lo tagli o te ne vai con i maschi** .... ma stiamo scherzando??? le percezioni sono cazzi tuoi e tua responsabilita' NON un mio problema

gabo\_buizo: XX XY è difficile da capire questa cosa

Raffagherardi: Quindi come lo risolviamo facciamo 3 spogliatoi???

simo\_cave\_official: Se hai la leva del cambio, vai dove ci sono le altre leve del cambio ve

Federicadeantonis : Tesoro, credo che il problema non sussiste se hai la patata vai nelle docce delle donne altrimenti ti nascondi bene il pacco e vai lo stesso nelle docce delle donne. Se poi ti fai problemi non vai in piscina . Credo che il problema lo devi risolvere tu ! Non è come percepiscono le / gli altri / altre . Chi deve stare bene sei tu con gli altri .

XXX: No **Lgbt schifosa**

alex.ivan1897 : Secondo me **se vai quello maschile ti fanno pure la festa...**

gavrilmarinela : Se vai in quello delle donne come percepiscono le donne che ti guarda che sotto ai pisello

gianluca.mcdoor : Ma il papparuolo c'è o no?

brontolohmarco : Dipende se c'hai il cazzo e **le cose miste** necessitano di uno spogliatoio misto

lapdi\_woodworks : Hai il cazzo ?

Thegiano : **L'ego di un transessuale e essere guardato perché la massima aspirazione è provocare.** Non solo, che siano uomini o donne la vostra gara nella vita è la competizione con uomini e donne, a vostro piacimento pensate che tutte le donne siano cornute e che tutti gli uomini siano bisex. Aggiungerei anche che in base al vostro umore siete vittime o carnefici. In Italia ci sono delle regole che vanno rispettate, poi potete vestirvi o truccarvi a vostro piacimento, sta di fatto che la DONNA è altra cosa e voi? **Un surrogato** per un convincimento personale

sararosewood.ig : Se ha il piffero sta nello spogliatoio maschile. Dopo l'operazione andrà in quello femminile

ilvolontariopg : Dipende nella doccia, cosa tiri fuori dalle mutande. Se tu c'avessi il batacchio vorrei vedere come ti percepiscono le donne

ba\_samuelebottega : Penso che donne trans debbano avere i loro spogliatoi.

temple\_seal\_73 : Fate lo spogliatoio per i trans



lionfulgor : Facciamo i bagni per trans o gender neutral, per rispetto e civiltà, visto che non siamo musulmani.

fattoria\_sovrino : E le donne come si sentono, ad avere un pene in spogliatoio?

monizzasara : E non penso a come ti percepiscono le donne, visto che non hai completato il passaggio di sesso?

e.l.f.y : Se hai il pene ti cambi coi maschi. Punto. Il resto è **solo make-up**

bigaranrita : Perdonami ma se fisicamente sei uomo non puoi andare nello spogliatoio femminile. **Non basta il trucco e i capelli lunghi**

legadelcane\_salerno : La cosa più corretta sarebbe creare un terzo spogliatoio. Parla del disagio che proverebbe nello spogliatoio maschile ma non le interessa il disagio che potrebbero provare altre 20 donne.

lori\_drn: Cosa costa generare uno spazio trans considerando che la transessualità non è una novità in auge giunta a noi da ieri a oggi? Nessun trans dovrebbe identificarsi col sesso in cui transisiziona oppure in quello in cui è nato se non lo sente suo ma accettare la realtà dei fatti ovvero che è una persona in transizione e come questo dovrebbe vivere. Non imporre a me di accettarlo in quanto donna oppure imporre a sé stesso di vivere come un uomo.

mbl\_alessandro : Perdonate la mia ignoranza.... Secondo un mistico ragionamento di questa persona, lei dovrebbe essere messa nello spogliatoio femminile perché dichiara di essere donna, lo dichiara paventando un taglio di capelli tipici da donna, un abbigliamento tipico da donna e magari anche **quel lessico tipico da donna**.... Quindi essere donna, significa queste tre cose solamente, PARLARE, VESTIRE E ACCONCIATURA. Bene. Allora sei tu la prima razzista è sessista e ti dico anche il perché. Mettiamo il caso che a te accettino questa assurda richiesta di andare nello spogliatoio femminile pur essendo nata uomo.... Poi arrivo io, che per problemi miei, di natura economica, sociale e altro che non sto a dirti qui, non ho potuto effettuare la benché minima trasformazione ma ciononostante dichiaro di essere donna inside e dunque voglio lo spogliatoio femminile, la struttura, anche in questo caso dovrebbe accettare tale richiesta?... lo chiedo perché posso assicurarti che ci sarebbero sicuramente episodi di uomini che si fingono donne dentro, pur di entrare negli spogliatoi femminili e fare ciò che vorrebbero, dal guardare al masturbarsi al fare le peggio depravazioni! (Ovviamente non allo sto ne giustificando ne innalzando ad eroi, anzi!) ma è un dato di fatto, che ciò accadrebbe! E allora dico io, per i cazzi tuoi, per un tuo capriccio, dobbiamo abbattere questo confine uomo donna che sorregge ancora quel minimo di pudore che è rimasto al mondo? .....

rebolinifrancesca : Ma scusate fare dei bagni per **i trans**? Uomo, Donna, trans woman, trans man .. non sarebbe più semplice....anche perché sinceramente a me farebbe anche un po' senso vedere un maschio senza pene.... O un maschio con il pene e le zinne.... La mia sensibilità non la tutela nessuno?

rebolinitrancesca : Ragazzi il problema legato ai bagni sta che non ci sarà più sicurezza nei bagni, soprattutto in quello delle donne. Ci sono tantissimi casi ahimè di **pedofili/ perversi che si fingono trans per accedere al bagno delle donne/ bambine**..... io non rischierei.... Uomini che si mettono a masturbarsi davanti a ragazzine.....BISOGNA FARE BAGNI DEDICATI AI TRANS FINE.

smazzosha : **Sei un uomo con le sembianze di una donna.** Fine. Concetto difficile da far entrare in testa ai più visto che viene promosso il concetto opposto piuttosto di amare se stessi per come si è e non modificarsi per gli altri. E comunque ci fa più impressione vedere i grassoni negli spogliatoi

clarkenth23 : Oscena..

tonigerva : Stanno sempre a frignare **sti fenomeni**

castaldi.sergio: Ti facciamo uno spogliatoio separato. Entrare in quello delle donne o degli uomini è fuori discussione.

andrea\_natalino\_: lo penso che 15 uomini che ti vedono entrare in uno spogliatoio maschile iniziano a scorreggiare asciugarsi e andarsene a fanculo a casa. NON GIRA TUTTO INTORNO A VOI

60.steve : Ma questa c'è l'ha il pisello? Perché se sì, nello spogliatoio femminile come la mettiamo?

ramon\_forin\_artist\_ : e i 20 uomini che devono sopportarti?

capelli7513 : Il mondo sta andando a rotoli, ora esistono solo loro, capisco tutto però si sta esagerando, uno è libero di essere quello che vuole x carità, però non bisogna obbligare chi non la pensa diversamente

apocalypsis.7 : E io che sono una donna e che sto con mia figlia nelle docce femminili, come lo percepisco un uomo che si sente una donna lì negli spogliatoi con noi?

davide.nigro.56 : Mavaffammoccccc....Se hai il pisello non puoi andare nello spogliatoio femminile...Non ci vuole una laurea x capirlo..noo???

XXX: Perché gli spogliatoi sono fatti in base ai due sessi biologici non a come ti senti tu, tu puoi sentirti anche una Lamborghini Aventador ma se sei uomo vai nello spogliatoio maschile

lyubix\_v : Purtroppo se non ha subito transizione completa è un uomo.. Quindi mi sa che ha ragione la piscina.. Poi per carità potresti avere 3 peni 8 tette che a me non frega nulla e se ti senti donna per me sei donna.. Non augurerei mai a nessuno di nascere in un corpo diverso da come si sente, dev'essere un'agonia.. Quello che invece non capisco è **chi decide di restare a metà**..quello nonostante io sia una persona libera da bigottismo faccio fatica a capire!

il\_clement\_ : Ma come cazzo ti possono mettere nello spogliatoio femminile se hai il cazzo, tagliatelo, no vero non godi più **malato**, e allora **sei da doccia che faceva fare baffetto e faceva bene**

francescagregu8 : Intanto in America Centrale stato il caso di una squadra di nuoto femminile costretta ad avere nel proprio spogliatoio un transgender che aveva ancora il pene.

schmidtcelestina : E le donne non dovrebbero sentirsi a disagio? Ci hai pensato?

antonio.som.fa : Basta che tutti gli uomini presenti dichiarino di sentirsi anch'essi donne e l'imbarazzo finisce!

stefa\_22\_1980 : E le donne ... Come lo percepisco?

lupinalupetta : Senza trucco credo che nessun uomo si accorgerebbe di nulla o ti ignorerebbero... avresti più occhi addosso fra le donne.

new\_papiii : Se hai il cazzo vai coi maschi se hai la fregna in quello femminile.

2023secondlife : Se si dovesse fare uno spogliatoio per ogni genere, ci sarebbero più spogliatoi che corsie

alessiopugs90 : Se hai un pene ti viene duro vedendo una donna nuda.. E niente bel dilemma..

giuseppecaampo01 : E le 15 donne come percepiscono il tuo pisello che gli sventola attorno ?

ng|\_bls\_ads : E come ti percepiscono le donne? Purtroppo soffri di disforia di genere, non é una bella situazione per te e me ne dispiace ma **non puoi mischiarti nei luoghi dove vanno donne, ragazzine e a volte bambini** come può essere uno spogliatoio di una palestra.

app\_meccanica\_2024 : Ma perché non va a giocare a tennis **questo.??** Proprio in piscina.??

i\_noce\_dhn : Chai il biribillo

giuliodebenedetto : eh ma dio ladro di pneumatici, se hai il pipo è normale che ti mettano nello spogliatoio maschile, immagina ad una ragazzina 12 anni che ti vede dondolare il pipo, con un erezione magari (in quanto possono avvenire anche involontarie), **fattelo tagliare** e via

diegodelloolivo : Ma che cazz stai dicendo ? E le donne nello spogliatoio con te ?

ilkicco : Se ti mettono nello spogliatoio femminile con il pendaglio al vento nella doccia le signore saranno sicura contente!

studio75\_gdph : Qualcuno più che altro dovrebbe **andare in manicomio**

denismarconcini : Ognuno deve assumersi le responsabilità delle proprie scelte....qualsiasi esse siano

martaflavio6 : Ma cercate di finirla...ti sembra normale stare nello spogliatoio femminile??? Davanti hai un pendolo ricordatelo e vaglielo a spiegare alle vecchiette che hanno voglia di socializzare in piscina oppure i bambini che arrivano cn le mamme. Fate della vostra vita ciò che volete ma nn rompete i maroni a tt

eccoqu : hai il cazzo??

monteleone68 : Tra un po' bisognerà costruire uno spogliatoio per ogni genere : M, F, L, G, B, T, + ... ma vi sembra normale che per colpa di **quattro tarati** si debba fare tanto casino... hai il pipino (maschi) non hai il pipino (femmine) è andato bene per gli ultimi 4000 anni...

tizzyw2 : Hai il pisello... xcui spogliatoio degli uomini...se no **stai a casa tua e non rompere...**

roy\_far : Se hai ancora i genitali maschili sei un uomo ... e vai negli spogliatoi con gli uomini .. tutto il resto è polemica inutile

monymanis88 : Se si ha il pene si va in quello maschile..

pippo\_terza : bro se hai l'uccello vai con i maschi

professorsenss : E invece nel bagno femminile. Credi di non mettere a disagio nessuna donna?

davide.zago.02 : **Dovevi pensarci prima di fare la cazzata**

c.giulianob : Con le donne ti ci vai a spogliare se non hai il pendolo

vito.sartori.1 : Se ai il pene sei un uomo ma cosa ci frega gli uomini se ne.fregano di te testa di ca.....

XXX: Scusa, ma a cosa dobbiamo ancora pensare? Tu hai pensato a come ti possono percepire le Donne nello spogliatoio femminile ?

taurus0086 : Tesoro mio se hai il batacchiò tra le gambe mettiti l'anima in pace **sempre uomo sei**, puoi sentirti pure equino, ma sempre maschio rimani il gene tipo tanto non lo puoi cambiare...

luigi.conti411 : **Stattene a casa**, così non hai problemi

fabio. 71950 : Basta che tu dica di essere un uomo, poi se ti ciondola o no qualcosa che importa.

XXX: **UNA DONNA TRANS NON É UNA DONNA, UNA DONNA TRANS NON É UNA DONNA, UNA DONNA TRANS NON É UNA DONNA, UNA DONNA TRANS NON É UNA DONNA.**

fragolina.r : Se hai il pene ti fai la doccia con gli uomini punto!!altrimenti ti operi

diego.bertagna : Ti arrangi.

cristiano.dalleva : Se vuoi andare nello spogliatoio delle donne, basta fare la transizione completa. Fino ad allora, resti un uomo pur sentendoti donna

\_matteomaschio : Se hai la minchia vai in quello maschile, punto.

genesiofadigati : **La donna è donna**

\_\_stfnml\_\_07 : **Il problema non è fisico. Ma il cervello.**

tosinmonica 2011 :Capisco....ma le donne e bambine nello spogliatoio femminile non pensi siano più che imbarazzate.

valecarraro : E come ti percepiscono le donne quando farai la doccia? Vuoi una doccia tutta x te?

crypto.order : **Basta normalizzare sti pederasti degenerati**

bob\_bugno : **DNA 1, Luce 0**

luca600401 : Che penosa esistenza.. **si vergogni**

zpl62 : Fatti la doccia a casa

gabrielequattrocchi6 : **Dove finiremo**

ornella.scirica : lo sono biologicamente donna visto che ho una vagina e mi identifico anche come donna, quindi appartengo alla maggioranza statistica e non so cosa si provi ad avere una dissociazione tra il proprio sesso biologico ed il proprio stato emotivo, ma se vado in uno spogliatoio "femminile" mi dispiace io non posso aspettarmi lì **tutte le creature che si sentono "donne"**! Una persona ha il diritto di sentirsi ed identificarsi come vuole nessuna obiezione, ma in uno spazio privato la maggioranza ha il diritto di non essere esposta ai genitali del sesso opposto, anche perché le reazioni de corpo spesso sono incontrollate, quindi un trans uomo può provocare disagio con la sua vagina, come una trans donna può provocare disagio con il suo pene, non si può pretendere di abolire in una volta il senso del pudore di una società, altrimenti a questo punto niente ha senso! **per me un pene è un pene non m'interessa se il suo proprietario non lo accetta!**

maura.serena : @lucaserra641 si pure io voglio vivere tranquilla e **lui nei miei bagni non ci entra**, chiedi i suoi ed io sarò con lui per i suoi diritti.

sconosciuta791 : @lucaserra641 barriere o no se permetti non voglio essere costretta a vedere "piselli" a me non graditi. **Anche questa è violenza!** Altrimenti che senso ha fare spogliatoio separati? Allora andiamo tutti in un unico locale tranquillamente e spensieratamente senza barriere!

maipiumojo : È importante per prima sa capire se ha il cazzo o no... Lo ha?

maipiumojo : @kaoutarlahniche1 ma come?Stiamo parlando di spogliatoi! Non conta "cosa sei", mica i gay vanno in quelli delle donne! **Gli spogliatoi sono divisi così: col cazzo - senza cazzo.** l'identità di genere non conta, se entro in uno spogliatoio nudi dobbiamo essere tutti uguali.. facilissimo e super anti discriminante, no?

gaiasantaniello / Basterebbe avete dei divisori alle docce, e dare delle cabine. Così rispettiamo la privacy anche di donne che si sentono a disagio nell'avere una donna con il corpo maschile in spogliatoio, e lei può andare nello spogliatoio che vuole. Onestamente io già provo disagio anche con persone dello stesso sesso, se facessero cabine private in palestra e piscina non ci sarebbero problemi, bastano delle tramezze da camerino.

maipiumojo : @kaoutarlahniche1 sai cosa, i social sono una merda, ti fanno fare i conti con la realtà, e in più quello che metti può essere utilizzato da chiunque perché nel contratto c'è scritto che perdi il diritto di immagine, a sto giro @ilmio genere si è impossessato della persona in questione e lo ha messo lì, sulla pubblica piazza, per farci numeri, commenti, like condivisioni. ... E i commenti sono quelli di chi vuol definire le cose, facile o difficile che sia siamo qui a discutere di questa povera persona come se fosse il rappresentatore del male...

Questa persona dice che dovrebbe avere il diritto a usare spogliatoi femminili? Vediamo tutti i casi, le donne non vogliono vedere peni, le dobbiamo costringere? Può darsi ma sulla base di cosa? E se poi degli esibizionisti si spacciassero per "donne"? Le mettiamo ste cose in conto?

gianny.c1975 : Fin quando non sarai una sola cosa uomo, donna te ne stai a casa tua

k.evinpede : **Peccato che zio Benito non c'è più**

sconosciuta791 : @kaoutarlahnichel io se permetti sono una donna è NON voglio vedere " piselli" nello spogliatoio.Soprattutto non voglio vederli abbinati a dei seni! Poi spesso **ci sono anche dei bambini.**

@ maipiumojo : @kaoutarlahnichel ho letto! Ho letto i commenti di donne che dicono che non vogliono vedere i cazzi degli uomini... Per questo penso che sia opportuno che i cazzi stiano in una stanza e le fighe anche quelle finte....

ptr1691 : Hai voluto tenerti il pistolino.? Bene, allora nello spogliatoio maschile..

linda.\_cantarelli : E niente, faremo costruire ovunque spogliatoi per **ibridi**

cvtavecch : **Se ci stava zio Benito le mezze seghe venivano prese a calci nel culo e spediti al fronte a morire. A te è andata bene**

martinbarcella : Sei tu che metti un imbarazzo tutti gli altri.

paul.naples.89: Perchè sei nato uomo e quindi sei un uomo, puoi farti bombardare di ormoni a vita quanto vuoi, ma sempre uomo sei, e basta vittimismo!!!

reds.frank: **Buffone** finché non scegli di tagliartelo sei un uomo, e in quanto tale devi essere considerato.

reds.frank: @kaoutarlahnichel la tua inutilità è disarmante. **Sei triste come il soggetto con il membro che vuole entrare nel bagno delle donne.**

maura.serena: io sono la solita donna che difende i diritti delle donne, chiamami come ti pare, ma lo non cedo un centimetro soprattutto agli uomini avete infestato ed occupato tutto il mondo non avrete il poco che ho. **I disforici mister ignorantello sono tutelati dalla legge Italiana già dagli anni 80 e le mie tasse pagano psicologo ormoni e interventi estetici dei transessuali, questo non li rende di un sesso diverso da quello che gli urla ogni cellula del loro corpo e che il mio occhio e il mio istinto vedono, se si imboscano buon per loro l'hanno sempre fatto le donne non gli hanno mai detto nulla, ma che si arrogino il diritto di chiamarsi donne o usare nostri spazi no!**

maura.serena: tu sei un odiatore di donne ineguagliabile, solo uno fottuto misogino può pensare che una donna possa accettare di cedere i diritti faticosamente strappati da mamme, nonne e bisnonne negli ultimi 100 anni, gli ultimi meno di 50 anni fa. **Se i diversamente uomini voglio le donne dalla loro parte per avere i loro spazi siamo pronte a sostenerli come siamo sempre state, se pensano di potere occupare i nostri perché si sono tagliati il pisello o hanno le tette finte mai e poi mai!**

maura.serena: @sentimentalspeedrunner nel senso di woke, no grazie il politically correct lo lascio agli ipocriti, se vogliono il mio sostegno per bagni trans- sono con loro diversamente uomini no grazie **abbiamo lottato e sofferto troppo per i diritti che abbiamo non li regaliamo mettendoci in pericolo ai diversamente uomini.**

lerio\_vale: Vuoi vivere una vita in modo diverso dagli altri ok una tua scelta ma non ti aspettare che tutto il mondo ti vada dietro **se ogni uomo si facesse crescere i capelli per farsi mettere nello spogliatoio delle donne gli stupri si verificherebbero molto più spesso**

black\_blue\_nightmare: Perdonami ma è una Logica... Se hai il pene sei uomo se hai la vagina sei donna

luca600401: Se io la vedessi in uno spogliatoio maschile cancellerei la mia iscrizione .. E cosa dicono le donne che ti vedono uno con il pene nel loro spogliatoio? Cambiati a casa o meglio se vuole nuotare apra l'acqua della vasca

robertooo.90: **Tutto contro natura...** Il caos!

Donatocapitansennodipoi: Se hai il c@zzO farai l'elicottero insieme a loro, in caso contrario hai il sacrosanto diritto di utilizzare lo spogliatoio femminile

springtrap\_011: Invece se vai nello spogliatoio femminile, ti guardano male anche le ragazze, perché hai il ,pene di solito non ce l'hanno le donne

erliti\_gator: Peccato non a tutte possa piacere il tuo pendolo.... **Hai fatto una scelta.**

Melottisilvia: Cavoli tuoi hai il pene vai nel maschile... punto

Paolocamorani: ti giudicano più le donne che gli uomini, gli uomini di te se ne fotto o, le donne ti cacciano a calci in culo

Antonionovellozzi: Se sei un uomo o hai ancora il pene cosa vuoi?

mauro.t\_voice: Ti fai la doccia a casa

ma\_chi\_me\_|\_ha\_fatto\_fare: Ma esistono ancora piscine con docce senza pareti e porte? O senza cabine spogliatoio? Nella vita si fanno delle scelte, si sceglie di cambiare sesso? Bene, si utilizzeranno bagni o altro a seconda del sesso dichiarato nel documento di identità perché operatore preposto non può conoscere la storia, lo stato d'animo o la **perversione / stravaganza** di tutti. Immaginiamo un uomo che vestito da donna (alcuni lo fanno ) va a chiedere di utilizzare gli spazi dedicati alle donne, o viceversa, che caos sarebbe? L'abito non fa il monaco, la legge quindi stabilisce delle regole per il quieto vivere comune

samuele.delorenzo: Deve nudare nello spogliatoio in base ha cosa ha sotto le gambe

francesco\_cim91: E le donne negli spogliatoi femminili come ti percepirebbero ??? Neanche tu ci pensi...specie se non sei operata....**non puoi stare fra le donne...**

sandro t01: Se hai l'uccello tra le gambe è giusto che tu stia con gli uomini altrimenti facciamo uno spogliatoio unico ma la cosa che non capisco è perché un problema che ha forse il 5% della popolazione mondiale lo deve subire il restante 95%

halbert\_one: Ma chi cazzo ti vuole guardare!!!!

momiju149: Sei un uomooooo9

stevevideo: Quindi? Vuole uno spogliatoio per **ibridi**?

ornella.maggio: Avete rotto! **Volete essere donne e non lo sarete mai**(e viceversa). Perché costringere una società a cambiare per pochi individui che scelgono una strada e che poi hanno anche pretese?

\_midnigh7: Stai per caso presumendo che siano tutti etero e quindi debbano guardarti??????

riccardo\_pascucci\_fotografia: Ciccio/ Ciccio... è un tuo problema. Hai il pisello, ergo sei un uomo. Punto e a capo. Volete sempre essere altro, **cambiare sesso...mai nessuno a cui venga un vago dubbio di andare in terapia psichiatrica.**

valentina.gori: E le donne che si docciano e vedono il piffero come lo percepiscono? No mi dispiace ma vai nello spogliatoio dei maschi!

Gastigatoia: Se hai un pene sei un uomo, vai nello spogliatoio maschile, se poi ti senti donna è un problema che TU devi superare e non NOI a doverlo gestire.

tattoons.project: questo giustificerebbe anche dei pervertiti che prenderebbero vantaggio dalla situazione di dichiararsi donna per stare negli spogliatoi femminili non credi? chi lo deciderebbe?

vedere un organo genitale maschile nello spogliatoio femminile può dare fastidio. non puoi dire che sia transfobia! una donna ha diritto a stare a proprio agio!

Nicolanickdionigi: Ma saranno cazzi tuoi. Non ci hai pensato a come sarebbe stata la tua vita cambiando sesso? Male, molto male

Romitaadele: Fatemi capire: **ghettizziamo ancora una volta le donne per i capricci di un uomo che si crede donna!** Ma che palle!

eepyvampirexxbl00d: se sei operata completamente ti lasceranno entrare penso

diavolotramo: Ok mettiamo che vi fanno scegliere le docce a vostro piacere, x quale motivo le persone etero devono farsi andare bene x forza di fare la doccia accanto ad una persona di sesso opposto??? I movimenti lgbtq sono razzismo allo stato puro...

mauriziomunny: Se invece vai nello spogliatoio femminile con il Tarallo, dove ci sono bimbe dai 6 anni in su????

fase\_rem\_art: Se hai il cazzo vai in quello dei maschi se hai la figa vai in quello delle femmine, poi chi ti scopi non importa a nessuno. Sarò strano io, ma per me è così.



andrea.decaro.56829: Dipende da cosa hai tra le gambe ..Se hai il ca ..non puoi andare nello spogliatoio femminile col batacchio al vento ..

pontinmaurizio: Ti devi vergognare a dire queste stronzate in che società di merda viviamo. **Se hai il cazzo vai con gli uomini anche se tu sei una merda.**

na081\_free: Ma una donna va nello spogliatoio maschile?? **Vuoi fare la donna??** Allora che ti vengano le mestruazioni 1 volta al mese e butti il sangue per 3 o 4 giorni al mese, per tutti i mesi dell'anno, con tutti i dolori allucinanti e insopportabili che comportano, soprattutto SONO COSE A CUI NESSUNO PENSA!!!!!!!!!!!!

Giuliaacomgattii: Scusa ma io non ti vorrei nel mio spogliatoio se non sei operata. E come è un tuo diritto non volere gli sguardi altrui siano su di te, è un mio diritto non volere il tuo sguardo su di me.

rik\_la\_collina: La prossima volta **ci pensi due volte**

the\_real\_luciano\_1: Scusatemi ma se viene messa tra le ragazze poi farà la doccia col pene da fuori e li non ti guardano ? Cioè tra gli uomini che guardano c'è un problema ma con le ragazze non è lo stesso?Giuro sta cosa mi ingroppa il cervello

darvignetidavide: se hai il cazzo...le donne come ti percepiscono...**lavati a casa e non rompere i coglioni...**

oinotnaidoizul: **Ma quale spogliatoio, nella stalla devi andare!**

manfre.eee: Pipo=spogliatoio maschile.

theberzerker1900: A nome della categoria maschile posso comunicare che non ti si incula nessuno

agatasap87: Fanno bene, **sei contro natura**

il\_clement\_: Ma hai il cazzo, e quindi **sei un uomo malato**

chiaramasseglia: Se hai genitali maschili, vai nello spogliatoio maschile.

chiaro.rosalba62: perché non dedicare uno spazio ai trans????la ragazza di 16 anni che è stata cacciata perché si sentiva a disagio dal pene di persone come te va bene???

\_la.meryyyyy\_: Si ma tesoro se hai il p---e fanno bene a metterti nel maschile. Io mi sentirei malissimo e denuncierei lo stabilimento se fossi costretta a cambiarmi con una persona con un p---

Nickenchuns: Allora lei alla fine dice che nello spogliatoio maschile si sente a disagio per i 20 sguardi su di lei, ma scusa cara ti sei mai chiesta come alcune donne invece si sentirebbero col tuo sguardo in un spogliatoio femminile? No, non ve ne fotte un cazzo siete narcisisti da pensare solo a voi... Dite lasciate vivere ecc... Ma voi imponete certi vostri ragionamenti anche se alcuni non lo condividono e gli date subito dell'omofobo ecc..

katia.franco.24: È il disagio nello spogliatoio femminile????

natale4165: Se io da donna non voglio che un **uomo travestito da donna** mi veda nuda allora ho il diritto. **Sei un uomo.**

sergio\_92sg: Lavati a casa tua

darvignetidavide: **Hai fatto tutto sto casino perché ti piace il cazzo!!!! e ora te, ti scandalizzi a vederli....** ma dai ..ti pare il vero, ipocrita!!!! Te e quello che fa il moralista...

toniop63: Ma x favore..**vergognati andare nudo in mezzo le ragazzine ti piacerebbe**

gheroshay: non sei una principessa, se hai genitali maschili vai a farti la doccia con chi ha i tuoi stessi genitali. col cavolo che vai nello spogliatoio delle donne a farle sentire tutte a disagio col pisello davanti a loro magari anche in erezione.

Ho evidenziato alcune parole o espressioni da un lato per permettere a chi lo desiderasse uno scorrimento più agevole, senza soffermarsi sulla lettura di ogni commento, ma acquisendo comunque contezza del tono dei messaggi. Dall'altro perché le parti evidenziate rivelano dei trend molto chiari, delle ramificazioni consistenti che costruiscono l'impalcatura d'odio e di ignoranza riguardo la transness.

Eccole di seguito:

- La morbosità verso i genitali. Per la maggior parte degli utenti il problema, da cui deriva la richiesta considerata aberrante di usare uno spogliatoio femminile, è avere un pene. E non solo: il fatto di possederlo implica categoricamente il desiderio di mostrarlo e/o volerlo usare nel contesto di cui si sta parlando. Il pene, su qualunque corpo sia, attenta il corpo della donna cis.
- Le bambine. Un'infinità di madri si preoccupa del trauma che potrebbero subire le loro figlie, se non addirittura di quali abusi potrebbero essere vittime. Il pene non solo è famelico, se appartiene ad una donna trans è automaticamente anche perverso e pedofilo.
- Oltre alle madri, in generale si nota un diffuso accanimento femminile. Si pensa sempre che la transfobia riguardi soprattutto gli uomini eterocis. Ma se loro dimostrano una transfobia spesso di facciata, che maschera il loro desiderio inaccettabile, le donne rivelano un'acredine sorprendente, che tradisce il concetto

di ‘sorellanza’ promosso dal transfemminismo — i cui concetti si penserebbero abbastanza diffusi e consolidati negli anni.

- L’essere contro natura, quindi bestia, inumana, con un forte rimando alla biologia e alla genetica come unici parametri di verità.
- Il dichiararmi donna trans, nonostante il mio passing, ha mandato in tilt la mia attribuzione di genere: una donna trans nell’immaginario sociale ha un’iconografia ben precisa, che io (e tante altre) non rispecchio. Ne consegue che debba indossare una parrucca ed essere un travestito: c’è bisogno di rafforzare l’idea della mia maschilità.

I temi emersi acquisiscono particolare rilevanza poiché segnalano una base d’odio transfobico che supera i limiti geografici. Se i Trans Studies sono sempre strettamente legati ad un luogo specifico, alla sua cultura e al suo sistema sociale e normativo, ciò pare non essere così nelle argomentazioni contro le persone trans. Infatti, come riporta la sociologa Ruth Pearce, rifacendosi al panorama anglosassone:

In the public debates that proliferate across mainstream and social media platforms, university classrooms and public meetings, trans people are frequently portrayed as *monstrous*: a freakish threat to children, to lesbians, to women, to the very notion of womanhood and/or to the fixity of sex itself. Trans women and girls in particular are portrayed as potential sexual predators, or otherwise as some kind of Trojan Horse whose access to women’s spaces will enable predatory men to similarly enter these spaces by claiming that they are women.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> R. Pearce, I. Moon, K. Gupta, D. L. Steinberg, *The Emergence of Trans. Cultures, Politics and Everyday Lives*, Routledge, New York 2020, p. 3.

Nei dibattiti pubblici che proliferano sulle piattaforme dei media mainstream e social, nelle aule universitarie e nelle riunioni pubbliche, le persone trans sono spesso ritratte come mostruose: una stravagante minaccia per i bambini, per le lesbiche, per le donne, per la nozione stessa di femminilità e/o per la fissità del sesso stesso. Le donne e le ragazze trans, in particolare, sono ritratte come potenziali predatori sessuali, o comunque come una sorta di Cavallo di Troia il cui accesso agli spazi femminili consentirà agli uomini predatori di entrare allo stesso modo in questi spazi, sostenendo di essere donne. (trad. mia)

Nei giorni successivi all'accaduto mi sono interrogata a lungo sul perché la mia intervista avesse scatenato quella tempesta, mentre chi parlava di come era felice o di quanto fosse innamorata aveva ricevuto solo cuoricini e messaggi incoraggianti. E poi ho compreso che la questione stava proprio nel *tipo* di narrazione. Chi ha parlato di sé, delle proprie difficoltà o delle proprie gioie, ha offerto al pubblico un'immagine facilmente assimilabile della transness: che il racconto abbia innescato compassione o commozione, ha comunque suscitato il pathos di una "storia vera", ma lontana emotivamente e fisicamente da chi stava ascoltando. "Sì, questa trans esiste, poverina è nata nel corpo sbagliato, ma qualcuno le vuole bene lo stesso, che bella storia."

La mia narrazione, che includeva me in quanto trans, ma spazializzava le questioni che ci riguardano estendendole a tutt\_ e soprattutto trattava di luoghi reali, concreti, come appunto la piscina, ha terremotato nello spettatore il panico: il panico della prossimità con la diversità. La diversità, in una società inclusiva (si parla molto di inclusività nei commenti) può esistere: ma lontano dalla normalità, fuori dai margini. Il pensare che questa distanza e questi margini non esistano crea il terrore. E l'unico modo per esorcizzare quella paura è creare e compattarsi in una comunità d'odio.

## 2.5 Dunque cosa *può* un corpo trans?

### 2.5.1 Virilità a rischio: il nascondimento del sé nella sublimazione della pornografia

«*Je est un autre.*»

Arthur Rimbaud

Come dichiarato in apertura il lavoro si concentrerà sul teatro come dispositivo di rappresentazione. Ma se sulla scena teatrale (e anche cinematografica) possiamo parlare di presenza fantasmatica dei corpi trans, ciò non vale per la scena pornografica. Nel vasto e complesso mondo della “rappresentazione” rientra infatti anche il genere cinematografico della pornografia, che non può non essere preso in esame in questa analisi.

Judith Butler è una autrice indispensabile da affrontare quando si tratta di ‘questioni di genere’ — del resto l’espressione ormai comunemente in voga è tratta proprio dal suo testo miliare. Mi concentrerò oltre sulla produzione butleriana, ma è inevitabile iniziare ad approcciarla in maniera preliminare per poter sviscerare altri concetti. Federico Zappino nel suo testo *Comunismo Queer. Note per una sovversione dell’eterosessualità* (2019), rilegge Butler e i suoi studi freudiani, fornendo una revisione alquanto interessante. Lo studioso spiega come si costituisca il genere maschile (nei soggetti cisgender) e quale cortocircuito esso comporti:

[...] la proibizione dell’incesto [...] presupporrebbe una realizzazione dell’eterosessualità già perfettamente compiuta, di contro ad un’omosessualità la cui possibilità è esclusa da principio, ossia forclusa. E il genere [...] è precisamente ciò che emerge da questa forclusione. Attraverso un lavoro faticoso e incerto, l’uomo diventa precisamente colui che non può amare, attraverso l’incorporamento melanconico dell’oggetto perduto e mai compianto. Allo stesso tempo, per diventare un uomo è necessario rifiutare l’identificazione femminile come preconditione per l’eterosessualizzazione del desiderio: e “se l’uomo deve diventare eterosessuale rifiutando il femminile, dove potrà mai vivere questo

rifiuto se non in un'identificazione che la sua identità eterosessuale tenta di negare?". Il desiderio eterosessuale – ossia, il desiderio dell'uomo per il "femminile" a prescindere da questa o quella donna – è un desiderio prodotto dalla prevenzione della possibilità omosessuale: l'uomo desidera ciò che non sarà mai. Ossia una *donna*. Una donna che rappresenta un'identificazione impossibile, l'oggetto sessuale del suo amore perduto e mai compiuto.<sup>134</sup>

Esiste una pulsione dell'uomo a tendere verso il femminile, dunque. Ma perché questa pulsione venga soddisfatta in maniera socialmente accettabile, l'uomo deve stornare da sé quel femminile reale, cui, se aderisse, rischierebbe di cadere nella trappola del giudizio. Se incarnasse realmente la femminilità, attirerebbe su di sé lo stigma dell'omosessualità. Per cui, per esperire quella *sensazione* di femminilità ha bisogno di diffrangerla mediante uno schermo, distanziandola dal reale. Che lo schermo sia la quarta parete di un palcoscenico o il video di un dispositivo elettronico ciò è indispensabile per aggirare quella forclusione.

Sempre considerando il distanziamento dal reale anche Virgine Despentes ricostruisce una analisi simile nel suo testo *King Kong Theory* (2019). Partendo dall'analisi di virilità, sostiene infatti che:

[...] la virilità tradizionale è un'impresa altrettanto mutilatrice dell'assegnazione al sesso femminile. Che cosa implica esattamente essere un uomo? Reprimere le proprie emozioni. Tacere la propria sensibilità. Vergognarsi della propria delicatezza, della propria vulnerabilità. [...] Dissimulare la propria debolezza. Imbavagliare la propria sessualità. [...] Temere la propria omosessualità perché un uomo, un vero uomo non deve essere penetrato. [...] in funzione di quello che il corpo collettivo richiede.<sup>135</sup>

Questo *corpo collettivo* di cui parla Despentes, che è poi sovrapponibile concettualmente al *contratto eterosessuale* di cui scrive Wittig, prescrive identità perimetrare, fondate sul ruolo della donna-oggetto e dell'uomo-soggetto,

---

<sup>134</sup> F. Zappino, *op. cit.*, p. 111.

<sup>135</sup> V. Despentes, *King Kong Theory*, Fandango Libri, Roma 2019, pp. 24-25.

contraddistinto da quel che Paul B. Preciado teorizza come “terrore anale”<sup>136</sup>. Ma, per quanto nella realtà — e non già nel distanziamento finzionale della rappresentazione — queste identità perimetrare, prescritte da una norma ferrea, vi aderiscano in maniera granitica, il cortocircuito di desideri e pulsioni fin qui delineati, continua a scorrere come un fiume carsico. Continua Despentes:

Dopo aver guardato qualche centinaio di film pornografici, la risposta mi sembra elementare: nei film, l’attrice hard ha una sessualità maschile. Più precisamente: si comporta esattamente come un omosessuale in una dark room. Così come è messa in scena nei film vuole del sesso, con chiunque capiti [...] come un uomo se avesse un corpo di donna. Se guardiamo un film porno eterosessuale è sempre il corpo femminile ad essere valorizzato, mostrato, quello su cui si punta per produrre l’effetto. [...] Il lavoro lo fa la donna. Più che con il protagonista maschile, lo spettatore del film porno si identifica con lei. Così come, in qualsiasi tipo di film, ci identifichiamo spontaneamente con chi viene messo in valore. Per gli uomini, il cinema X è anche il modo migliore di immaginare cosa farebbero se fossero delle donne, come si applicherebbero per soddisfare altri uomini, per essere delle troie come si deve, delle mangiatrici di cazzi. [...] È interessante notare come le donne “reali” che sovraccumulano i tratti femminili, quelle che in una conversazione ripetono cento volte che si sentono “così donne” e che rispondono ad una sessualità compatibile con quella degli uomini, siano spesso le più virili. La frustrazione del reale è il lutto che, per dirsi eterosessuali, gli uomini devono fare dell’idea di scopare con uomini che abbiano attributi esteriori da donna.<sup>137</sup>

Così come sono appunto considerate — direi acriticamente — le donne trans. È solo con loro che quel fiume carsico, carico di desideri indicibili, riesce ad affiorare, per

---

<sup>136</sup> P. B. Preciado, *Terrore Anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, Fandango Libri, Roma 2018.

<sup>137</sup> V. Despentes, *op. cit.*, p. 88-89.

poi subito risommersersi<sup>138</sup>.

Questo ragionamento potrebbe apparire estremo e forzato. Ma se si prova a pensare alla realtà, non è poi così distante. L'universo maschile che spesso insulta e denigra le donne trans è quello stesso universo che ne è tremendamente attratto<sup>139</sup>. Ciò è sensibilmente confermato dalle statistiche rilasciate nell'aprile del 2024 dal sito Pornhub, una delle maggiori piattaforme di video pornografici accessibili anche gratuitamente, che nel giorno del *Transgender Day of Visibility* ha condiviso una serie di dati riguardanti proprio la visione di contenuti con protagoniste trans. Su scala mondiale (esclusi i paesi dove Pornhub è oscurato), l'Italia ha registrato nell'ultimo anno un +100,5% di visualizzazioni, collocandosi al primo posto nella lista di paesi che visionano porno con attrici trans.<sup>140</sup> Questo atteggiamento denigratorio, accompagnato da un fervente e lussuoso desiderio, Despentes lo spiega sostenendo che:

[...] gli uomini hanno di particolare che tendono a disprezzare quello che desiderano, come pure a disprezzarsi per la manifestazione fisica di questo desiderio. Fondamentalmente in disaccordo con se stessi, si eccitano per quello che li fa vergognare.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> Sommersione che, spesso, vira nella violenza: l'atto violento ripristina un presunto equilibrio *naturale*, che deve essere preservato per non incrinare l'assetto sociale. A titolo di esempio si veda il recente caso della donna trans aggredita dalla polizia, nell'articolo di P. Quaranta, *Pestaggio a Milano, la consigliera transgender Monica Romano: "Scossa e sgomenta. Meloni condanni la violenza sulle nostre vite, tornare indietro è facile"*, in «La Stampa», 24 maggio 2023, consultabile all'indirizzo: <https://www.lastampa.it/cronaca/2023/05/24/news/trans-picchiata-milano-intervista-monica-romano-12822753/>

<sup>139</sup> A titolo di esempio, benché non riguardi strettamente l'identità di genere, ma l'orientamento sessuale, si riporta l'episodio di Luca Morisi, social media strategist e responsabile della comunicazione dell'Onorevole Matteo Salvini, esponente della destra più intransigente verso le "questioni di genere". Si rimanda all'articolo di G. Foschini, F. Tonacci, *Luca Morisi, Parla il ragazzo escort del festino: "Quella notte mi ha distrutto la vita, la droga dello stupro l'ho avuta da lui"*, in «La Repubblica», 29 settembre 2021, consultabile all'indirizzo: [https://www.repubblica.it/politica/2021/09/29/news/intervista\\_escort\\_morisi\\_lega\\_droga\\_romeno\\_belfiore-320003805/](https://www.repubblica.it/politica/2021/09/29/news/intervista_escort_morisi_lega_droga_romeno_belfiore-320003805/)

<sup>140</sup> Dati pubblicati il 27 marzo 2024 e consultabili al sito: <https://www.pornhub.com/insights/trans-day-of-visibility-insights>.

<sup>141</sup> V. Despentes, *op. cit.*, p. 72.



---

Ma non è dunque affatto un caso che questa attrazione, nella maggior parte delle volte, non sia genuina: un uomo non vede nella partner la persona che è, non la desidera propriamente per la sua bellezza, per il suo carattere o per le sue qualità, ma è specificatamente e morbosamente attratto dai suoi genitali. E non di certo perché l'uomo etero cis sia di mentalità aperta, anzi, questi sono desideri rivelabili solo dietro la sicurezza di uno schermo o tra le mura sicure di una casa appartata. Perché accettare di essere attratti da un fallo, per gli uomini eterosessuali cisgender, è pressoché impossibile. È molto più facile sublimare questo desiderio verso “creature” che hanno qualcosa di maschile, sì, ma risultano femminili, come scrive Desportes.

Il corpo della donna trans, infatti, è estremamente ricercato sessualmente, perché ancora considerato “un’esperienza” da provare, qualcosa di trasgressivo, qualcosa che-è-come-non-è, per dirla con un’espressione di Susan Sontag, qualcosa che rimanda all’immaginario pornografico estremo legato alla prostituzione<sup>142</sup> e a immaginarie pratiche sessuali estreme e proibite dalla morale. L’aspetto femminile, o, per meglio dire, percepire una donna davanti a sé, autorizza e legittima quella pulsione forclusa di interagire con un pene, stornando da sé lo stigma dell’omosessualità. In una società fallocentrica, ammettere l’attrazione o, forse ancor peggio, l’*indifferenza* per un genitale maschile su un’identità e corporeità femminile, collima con il pregiudizio di omosessualità (pregiudizio che nasce soprattutto dal proprio interno).

Si potrebbe dire che per le donne trans essere apprezzate e desiderate possa costituire una *gioia* in termini spinoziani. Ma, quel desiderio e apprezzamento, uniti alla richiesta di segretezza e riservatezza (“*non potrei mai farmi vedere in giro con una come te*”) sono solo il riflesso di un becero uso carnale, una oggettificazione, una spersonalizzazione e de-umanizzazione di un corpo, un distanziamento emotivo — assimilabile a quello del palcoscenico o dello schermo di un *device*, ma con una soglia di intensità emotiva molto maggiore — che ne autorizza l’attrazione erotica.

---

<sup>142</sup> Uso qui il termine *prostituzione* e non *sex work*, perché più filologico rispetto all’immaginario e al pensiero dei soggetti descritti.

Seppur questa ossessione maschile che vede nella donna trans un qualcosa di automaticamente pornografico e trasgressivo sia molto frequente, non si può certo generalizzare: esistono relazioni amorose anche longeve, che superano la morbosità genitale. Questa, di per sé, è un'affezione molto positiva. Tuttavia, non rientra a pieno titolo nella *gioia* spinoziana. Quando si incontra un partner, non è così semplice: due corpi eterocis che si avvicinano sessualmente *presumono* — peraltro acriticamente — il funzionamento e la dinamica meccanica dell'amplesso che potrebbe consumarsi; nel caso di un uomo cisgender etero e una donna transgender etero<sup>143</sup>, c'è sempre la *spiegazione* del corpo "altro" che precede l'atto sessuale. Anche nell'affettività il corpo preesiste e sovra-determina la persona. Sguardi e domande, poi, non terminano certo con il consolidarsi di una relazione. *È frequente la domanda: "ma come fate a fare sesso?"*, come se, per quante posizioni il Kamasutra ci insegna possa assumere l'atto, esse possano trascendere la morfologia stessa del corpo umano, e come se il modo in cui una coppia sceglie di vivere e consumare la propria intimità possa rivelare qualcosa di "morale" o "etico" o "caratteriale" delle persone che la costituiscono. Sicuramente questa domanda non nascerebbe laddove la partner fosse una donna cisgender, e questo è già sintomo di una percezione differenziale — o un'ignoranza sociale sul "tema"—, pendente verso il negativo, per una persona trans.

---

<sup>143</sup> Qui l'uso della parola transgender in luogo del termine ombrello "trans" è pertinente e consapevole: una donna transgender non si è sottoposta alla riconversione chirurgica dei genitali, per cui deve "spiegare" il funzionamento del suo corpo, dal ruolo attivo/passivo, al tipo di interazione che gradisce o meno verso i propri genitali.

## 2.5.2 La desoggettivazione dei corpi trans

Se, dunque, per una persona trans la discrepanza tra genere e sesso del proprio corpo costituisce motivo di sofferenza e di una costante composizione di movimenti e affezioni di tristezza spinoziana, l'insistenza del mondo circostante a voler valutare, esplorare, giudicare, indagare quello stesso corpo, come può non costituire un *continuum* di affezioni tristi, un male costante?

Per Spinoza il male è un cattivo incontro, una cattiva combinazione tra il vostro corpo ed un altro. Una cattiva composizione è quella in cui uno dei vostri rapporti subordinati, o il vostro stesso rapporto costitutivo, sono minacciati, invalidati o addirittura disgregati definitivamente.<sup>144</sup>

Come può l'interazione quotidiana di affezioni tristi non ridurre al minimo la potenza di agire di quel corpo? Quando vengo denigrata, sottostimata, predeterminata o sovra-determinata o letteralmente usata a causa dei genitali che costituiscono quel male del mio stesso rapporto subordinato, quel male esteriore che mi viene dall'affezione dell'altro, come può non disgregare il rapporto costitutivo della mia identità? Un corpo così sfinito della sua capacità di agire, così disgregato definitivamente nel suo rapporto costitutivo è *ancora* un corpo?

Certo Deleuze ci spiega che per Spinoza:

[...] ogni cosa, corpo o anima che sia, è in ogni caso caratterizzata da uno specifico rapporto tra parti, avente un suo gradiente di complessità, ma anche da uno specifico potere di essere affetta. Ognuno di noi possiede un determinato potere di essere affetto.<sup>145</sup>

E questo sicuramente potrebbe significare che, in base al grado di disforia che io provo per il mio corpo, il comportamento degli altri/e avrà un impatto diverso, mi

---

<sup>144</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p.53.

<sup>145</sup> *Ivi.*, p.55.

procurerà affezioni in modalità differenti.

Ma Deleuze continua dicendo che:

[...] Spinoza sostiene con fermezza che per conoscere gli animali realmente il genere e la specie non servono a nulla. [...] Il genere e la specie sono nozioni confuse ed astratte. Quello che conta è di cosa è capace un corpo.<sup>146</sup>

Ma, se questo esempio può essere valido per gli animali e, a livello meramente filosofico anche per gli esseri umani, abbiamo visto come invece la confusione che insiste tra genere e sesso, dal momento che la maggior parte delle persone è convinta che esista un'inscindibile aderenza biologica tra genere e sesso, il genere nell'accezione impropria di sesso è socialmente prioritario nella definizione e percezione di un corpo.

Se «il corpo è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, o, stessa cosa, dal suo potere di essere affetto»<sup>147</sup> e se «finché non conosceremo il potere di essere affetto del nostro corpo [...] non potremo vivere una vita saggia»,<sup>148</sup> potremmo allora dire che basterebbe *accettare* di essere trans, cosa che non è così semplice e immediata per tutti/e, date le tipologie identitarie che abbiamo mostrato e analizzato. Tuttavia, anche se una persona accettasse di essere trans, ciò non sarebbe sufficiente: cosa interpretano gli altri per *trans*? Quale significato, quale accezione attribuiscono alla parola, dato che «se l'idea può apparire una, ciò di cui è idea non può essere che plurale»?<sup>149</sup> Poiché «quello che ignoriamo, [...] accade là, nello spazio-tempo del luogo in cui si proferisce senso tra corpi — perché un senso può aver luogo solo “tra” l'uno e l'altro e dall'uno all'altro, può essere sentito solo dall'uno attraverso

---

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> J-L. Nancy, *op. cit.*, p. 29.

l'altro»<sup>150</sup>, comprendere e accettare autonomamente di assumersi su di sé la parola *trans* non può essere sufficiente a capire il potere di essere affetto del proprio corpo.

Ma cosa significa “trans”? Dal momento che ogni persona *ha* un'identità di genere — anche se la dicitura si utilizza solo in riferimento alle persone trans —

---

<sup>150</sup> *Ibidem.*

linguisticamente “trans” è abbreviazione di “transgender”<sup>151</sup> (o del più problematico

---

<sup>151</sup> S. Stryker, *art.cit.*, p. 4 «The word "transgender" itself, which seems to have been coined in the 1980s, took on its current meaning in 1992 after appearing in the title of a small but influential pamphlet by Leslie Feinberg *Transgender Liberation: A Movement Whose Time has Come* First usage of the term "transgender" is generally attributed to Virginia Prince, a Southern California advocate for freedom of gender expression. Prince used the term to refer to individuals like herself whose personal identities she considered to fall somewhere on a spectrum between "transvestite" (a term coined in 1910 by Dr. Magnus Hirschfeld) and "transsexual" (a term popularized in the 1950s by Dr. Harry Benjamin)." If a transvestite was somebody who episodically changed into the clothes of the so-called "other sex," and a transsexual was somebody who permanently changed genitals in order to claim membership in a gender other than the one assigned at birth, then a transgender was somebody who permanently changed social gender through the public presentation of self, without recourse to genital transformation. In Feinberg's usage, transgender came to mean something else entirely—an adjective rather than a noun. Feinberg called for a political alliance between all individuals who were marginalized or oppressed due to their difference from social norms of gendered embodiment, and who should therefore band together in a struggle for social, political, and economic justice. Transgender, in this sense, was a "pangender" umbrella term for an imagined community encompassing transsexuals, drag queens, butches, hermaphrodites, cross-dressers, masculine women, effeminate men, sissies, tomboys, and anybody else willing to be interpolated by the term, who felt compelled to answer the call to mobilization. In the wake of Feinberg's pamphlet, a movement did indeed take shape under that rubric; it has gradually won new civil and human rights for transgender people, and has influenced the tenor of public debate on transgender issues for more than a decade.»

«La parola stessa "transgender", che sembra essere stata coniata negli anni '80, ha assunto il significato attuale nel 1992, dopo essere apparsa nel titolo di un piccolo ma influente pamphlet di Leslie Feinberg *Transgender Liberation: A Movement Whose Time has Come*. Il primo utilizzo del termine "transgender" è generalmente attribuito a Virginia Prince, una sostenitrice della libertà di espressione di genere della California meridionale. Prince usò il termine per riferirsi a persone come lei, la cui identità personale era a suo parere compresa in uno spettro tra "travestito" (termine coniato nel 1910 dal dottor Magnus Hirschfeld) e "transessuale" (termine reso popolare negli anni Cinquanta dal dottor Harry Benjamin)". Se un travestito era una persona che si vestiva episodicamente con gli abiti del cosiddetto "altro sesso" e un transessuale era una persona che cambiava permanentemente i genitali per rivendicare l'appartenenza a un genere diverso da quello assegnato alla nascita, allora un transgender era una persona che cambiava permanentemente il genere sociale attraverso la presentazione pubblica di sé, senza ricorrere alla trasformazione dei genitali. Feinberg chiedeva un'alleanza politica tra tutti gli individui emarginati o oppressi a causa della loro differenza dalle norme sociali di incarnazione del genere, e che quindi avrebbero dovuto unirsi in una lotta per la giustizia sociale, politica ed economica. Transgender, in questo senso, era un termine ombrello "pangender" per una comunità immaginaria che comprendeva transessuali, drag queen, butches, ermafroditi, crossdresser, donne mascoline, uomini effeminati, sissie, maschiacci e chiunque altro volesse essere interpolato dal termine, che si sentisse obbligato a rispondere alla chiamata alla mobilitazione. Sulla scia del pamphlet di Feinberg, è nato un movimento che ha gradualmente conquistato nuovi diritti civili e umani per le persone transgender e ha influenzato il tenore del dibattito pubblico sulle questioni transgender per più di un decennio.» (trad. mia).

“transessuale”<sup>152</sup>) e conosce il suo corrispettivo antonimo in “cis”, abbreviazione di “cisgender”, dai prefissi latini letteralmente “al di là” e “al di qua” del genere. Questa terminologia risulta alquanto problematica concettualmente.

Innanzitutto, se come dimostrato da Butler — ci arriveremo fra poco — il genere prescinde dal sesso nessuno è al di qua o al di là del proprio genere, tutt'al più lo è rispetto al proprio sesso, se in aderenza o meno col proprio genere. Inoltre, essendo la lingua costruita dai parlanti, è palese che il termine ‘trans’, nelle sue confuse declinazioni di “transgender”<sup>153</sup> e “transessuale”<sup>154</sup>, non venga utilizzato almeno filologicamente come aggettivo del sostantivo uomo/donna, ma venga acriticamente sostantivato e ritenuto prioritario nella definizione della persona. La questione non è meramente linguistica, supera l’appropriatezza e pertinenza lessicale e nella sua lunga diffusione acquisisce il potere di rimodellare la realtà fenomenica.

Il linguaggio acquisisce il potere di creare il “reale sociale” attraverso gli atti locutori dei soggetti che parlano, [atti che] ripetuti nel tempo [...] producono effetti di realtà che finiscono per essere erroneamente percepiti come “fatti”. [...] “Dare un nome” al

sesso è un atto compulsivo di dominio [...] che crea e insieme regola la realtà sociale, esigendo la costruzione discorsiva/

---

<sup>152</sup>L. Bernini, *Le teorie queer*, cit. pp. 70-71. «Soltanto nel 1953, dalla pubblicazione dell’articolo *Transvestism and Transexualism* di Henry Benjamin, il termine “transessuale”, già utilizzato come aggettivo da David. O. Cauldwell in *Psychopathia trans-sexualis* del 1949, viene sostantivizzato per indicare una precisa categoria di persone, distinguendole dagli omosessuali. Viene così concettualizzata la differenza tra identità di genere e orientamento sessuale; mentre quella tra sesso e genere è definitivamente formalizzata quattro anni dopo, nel 1957, nell’articolo di Jhon Money e dei coniugi Jhon e Joan Hampson *Imprinting and the Establishment of the Gender Role*. »

<sup>153</sup> Una persona transgender è una soggetta che si identifica nel genere opposto a quello cui è stato assegnato alla nascita, presumendo fosse aderente al suo sesso biologico. Una persona transgender, è, per esempio, nata in un corpo di sesso femminile, ma si identifica nel genere maschile. È frequente che la persona adotti un’espressione sociale aderente al genere d’elezione, usando pronomi, nome e un abbigliamento conformi al genere d’elezione. È altrettanto frequente che la persona inizi un percorso di transizione, il quale consta di un iter psicologico, medico e burocratico, che varia da stato a stato (talvolta anche da regione a regione, in aspetti minori, quali la distribuzione gratuita dei farmaci per la terapia ormonale sostitutiva, anche detta TOS). Non è la medicalizzazione mediante TOS a rendere una persona transgender.

<sup>154</sup> Una persona transessuale è un soggetto che ha intrapreso il percorso di transizione e ha deciso di proseguirlo ricorrendo ad un intervento di riassegnazione chirurgica, volto a modificare la conformazione dei genitali, per renderli conformi al genere d’elezione.

perceettiva dei corpi secondo principi di differenza sessuale.<sup>155</sup>

Prendiamo un esempio banale: nel caso di una donna cis si tende a dire “Maria è una donna”, non “Maria è una donna cisgender”. Se Maria si presenta ad un uomo si sente assolutamente dispensata dal dover dire “Piacere sono Maria e sono una donna cisgender”. Al contrario, è la norma assistere a frasi<sup>156</sup> “Maria è una *trans*”, senza nemmeno ricorrere al quantomeno filologicamente pertinente “Maria è una *donna trans*”. Questa asimmetria nell'utilizzo comune del linguaggio è già erigere una barriera, tracciare un confine di chi è dentro e chi è fuori da un margine, è ordinare il mondo secondo principi di differenza sessuale, legati cioè propriamente al sesso in quanto organo visibile e riconoscibile, identificabile e acriticamente sovrapponibile al genere.

Ma, in virtù del fatto che il genere è performativo<sup>157</sup>, come spiega Butler sostenendo che:

[...] il genere non è una identità stabile o un luogo di agentività dal quale discendono i vari atti: al contrario, si configura come un'identità costituitasi debolmente nel corso del tempo e istituitasi attraverso la *ripetizione stilizzata di atti*. Inoltre, il genere viene istituito mediante la stilizzazione del corpo, e questo, di conseguenza, deve essere inteso come il modo comune attraverso cui la prossemica, i movimenti e le attualizzazioni di vario tipo costruiscono l'illusione di un sé dotato di un genere durevole<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2017, pp. 163-164.

<sup>156</sup> *O addirittura a titolazioni su locandine “Luce Sant’Ambrogio, artista trans”. Faccio notare che, all’epoca dell’accaduto, mi presentavo in una scuola quale studiosa di Gender Studies per tenere un seminario formativo. Sul mio curriculum vitae era riportata, sì, la mia attività di attrice, ma anche la mia laurea magistrale conseguita. Il mio collega che teneva insieme a me il seminario, trattando l’orientamento sessuale, venne descritto in locandina con “Nome Cognome, Dottore in Sociologia”.*

<sup>157</sup> Si veda il Capitolo Quattro

<sup>158</sup> J. Butler, *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*, in E. A. G. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso, antologia di teoria queer*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 77-78.



Maria, pur essendo fattivamente trans, è donna. Ma come può riconoscersi pienamente tale

Se non è possibile realizzare una conoscenza di sé realizzata da sé medesimi, e che l'unico modo di acquisire conoscenza dei corpi esteriori sono le affezioni che essi producono sul nostro [...] Non c'è altra conoscenza al di là delle composizioni di corpi. Ho conoscenza di me stesso dall'azione che gli altri corpi esercitano su di me e dalle combinazioni che ne conseguono.<sup>159</sup>

Come posso dunque riconoscere e accettare il mio stesso corpo considerato, affettato come *fuori norma*? Come posso crederlo e pensarlo *possibile*? Dato che

Siamo completamente immersi in questo mondo di idee-affezioni, di continue variazioni affettive, di gioia e di tristezza. [...] Sono in balia delle passioni: che la potenza di agire aumenti o diminuisca, essa rimane scissa da me. Infatti, anche se la mia potenza di agire aumenta (con il risultato che rimango relativamente meno preda di tale scissione) non ne ho comunque il controllo. Non sono causa dei miei affetti, e non essendone io la causa, sono le cose esterne a produrli in me: sono passivo in balia della passione.<sup>160</sup>

In un certo senso, tornare ad insistere sulla corretta proprietà di linguaggio può intervenire a dare una risposta, seppur negativa. Non è un caso che quando si parla di persone che rientrano nell'acronimo — peraltro ormai anacronistico e improprio<sup>161</sup> — LGBTQIA+ si usi molto spesso il termine “soggettività” in luogo di “soggetti”. Questa apparente sinonimia delle due parole, rivela in realtà una frattura

---

<sup>159</sup> G. Deleuze, *op.cit.*, p. 53.

<sup>160</sup> *Ivi.*, p. 58.

<sup>161</sup> L'acronimo si è costituito a seguito dello sviluppo militante a partire dei moti della Compton's Cafeteria del 1966 e di quelli di Stonewall del 1968 e si è stabilizzato circa negli anni Ottanta del Novecento poiché riuniva orientamenti sessuali e identità di genere ugualmente vessati e stigmatizzati. Ad oggi, ogni rappresentante di ogni lettera, vive situazioni sociali, culturali, burocratiche totalmente diverse e non più assimilabili in una medesima rivendicazione di inclusività e accettazione.

discriminatoria che separa chi può avere un corpo possibile e chi non ne è autorizzato. Ciò viene sottolineato da Jean-Luc Nancy in *Corpo teatro* (2010):

[...] ciò che si chiama “soggetto” viene alla presenza, [...] alla “rappresentazione”, secondo il valore intensivo e in effetti originario e proprio della parola. In questo senso un soggetto è un corpo. [...] “Soggettività” [...] non significa relatività e interiorità del punto di vista, ma soltanto e innanzi tutto [...] immaterialità di questa posizione “mia”, puntuale, vertice dell’angolo o dell’articolazione della decisione d’esistenza. Insomma non è corpo. Non arriva al suo corpo.<sup>162</sup>

Il corpo di una donna trans è in tal senso soggettività e non soggetto, perché l’oggetto stesso per cui è desiderata (il pene, cui si attribuisce la trasgressione), la de-soggettivizza, privandola dello statuto di corpo come insieme di parti che costituiscono un corpo in qualità di soggetto.

Se «[...] “un soggetto” è una visione estrema di senso, un “corpo” è un senso in atto»<sup>163</sup>, l’esclusione dalla categoria di soggetto e quindi di corpo delle persone trans, all’interno della società occidentale fondata su un modello capitalista è subito chiaro: un corpo trans non ha *sensu* in quanto corpo non ri-produttivo: non potendosi riprodurre ricade al di fuori del pensabile, perché non porterà avanti una società in grado di produrre a livello economico.

---

<sup>162</sup> J-L. Nancy, *op. cit.*, p. 15.

<sup>163</sup> *Ivi.* p. 29.

## 2.6 Metafore

### 2.6.1 Il corpo dello Stato, lo Stato che *dà* corpo

Abbiamo visto che, tecnicamente, lo Stato *dà* corpo alle persone trans, nella misura in cui le legittima ad esistere riconoscendo loro la possibilità di iniziare un percorso di affermazione di genere e di rettificare i documenti.

Si può pensare il corpo come uno Stato in cui si organizzano regioni, ma anche lo Stato come un corpo organizzato in organi, e dunque sovrapporre l'infertilità — non come possibile “danno naturale” di una persona cis, ma come vero e proprio attentato sociale prodotto dalla terapia ormonale “scelta” da una persona trans — al concetto di produzione mancata, sia di neonati sia di soggetti che un giorno produrranno economia non è illogico e nemmeno scontato.

Si è assistito negli ultimi anni a un cambiamento di genere, a un percorso di transizione (mi si conceda l'ironia), dalla metafora dello Stato come maschile, composto da uomini che amministrano e governano in virtù della loro sapienza e superiorità intellettuale, ad uno Stato come femmina. Femmina inteso nel senso della specie, la parte ri-produttiva della coppia, la madre che amministra la casa, l'”economia”, dal composto greco οἶκος «dimora» e -νομία «-legge», che sa quindi gestire la legge domestica; e non femminile, che invece allude a tutto un immaginario di frivolezza e debolezza. Tuttavia, come spiega l'intellettuale e attivista Michela Murgia in un'intervista,

Il matricentrismo è una forma più sofisticata di patriarcato, è un patriarcato 2.0. Mettere al centro di tutta la struttura patriarcale un punto di scarico, che è appunto la figura della madre, che riceve una grande quantità di onori quando accetta di ricoprire quella funzione, ha anche dei poteri, perché amministra gli equilibri di tutta la struttura, ma nel momento in cui volesse spostarsi dovrebbe affrontare una doppia fatica. Non solo quella per la propria emancipazione, immaginare un altro ruolo è già una fatica, ma anche quella di dover gestire il senso di crollo, di distruzione, di

venir meno di una struttura che sulla sua immobilità fa conto per restare in piedi.<sup>164</sup>

Oltre a politiche a sostegno della cosiddetta “famiglia tradizionale” che continuamente sono portate avanti dagli ultimi governi, l’acme di questa tendenza matricentrista e familista, o, se non altro, la sua espressione più folgorante, è stata in occasione del *World Congress of Family* tenutosi a Verona nel 2019. Il *World Congress of Family* è un’associazione cristiana americana che, come si legge sul sito italiano, «ha l’obiettivo di unire e far collaborare leader, organizzazioni e famiglie per affermare, celebrare e difendere la famiglia naturale come sola unità stabile e fondamentale della società.»<sup>165</sup>

Nonostante il *Southern Poverty Law Center*, organizzazione legale americana, senza fini di lucro, impegnata nella tutela dei diritti delle persone, l’abbia inclusa nella lista dei gruppi d’odio, dopo il sostegno mostrato dal Congresso alla legge russa sulla propaganda gay del 2013 e alla criminalizzazione dell’omosessualità in Uganda, non solo l’Italia ha ospitato favorevolmente il congresso, ma addirittura è stata sostenuta da forze politiche in carica. Cito sempre dal sito:

Poiché la famiglia è l’istituzione sociale originaria che getta le fondamenta di una società moralmente responsabile, con il supporto del vice premier Matteo Salvini, del Ministro della Famiglia e della Disabilità Lorenzo Fontana, del Governatore della Regione Veneto Luca Zaia e del sindaco Federico Sboarina, la città di Verona è orgogliosa di ospitare [...] il XIII Congresso Mondiale delle Famiglie!<sup>166</sup>

Anche l’irriverente Virgin Despentes nel suo *King Kong Theory* (2019), costantemente attraversato da una profonda analisi su ciò che è maschile e femminile e su come si costituiscano uomini e donne all’interno del *contratto eterosessuale*, per dirla alla Wittig, evidenzia come l’ossessiva attenzione rivolta alla donna-madre stia

---

<sup>164</sup> M. Murgia, estratto della video-intervista visionabile all’indirizzo: <https://vm.tiktok.com/ZGeHcJfnx/>

<sup>165</sup> <https://wcfverona.org/it/about-the-congress/>

<sup>166</sup> *Ibidem*.

diventando sempre più problematica:

La maternità è diventata l'aspetto più glorificato della condizione femminile. È anche, in Occidente, l'ambito in cui il potere della donna è maggiormente cresciuto. [...] La mamma sa cos'è giusto per il suo bambino, ce lo ripetono in tutte le salse, quasi avesse questo potere intrinseco straordinario. Replica domestica di quanto si profila a livello collettivo: lo Stato, sempre più vigile, sa meglio di noi quello che dobbiamo mangiare, bere, fumare, ingerire, quello che possiamo guardare, leggere, capire, come dobbiamo spostarci, spendere i nostri soldi, svagarci. Quando Sarkozy chiede la presenza della polizia nelle scuole [...] quella che viene introdotta non è una figura virile della legge, ma il prolungamento del potere assoluto della madre. Lei sola sa punire, inquadrare, mantenere i bambini in stato prolungato di allattamento. Uno Stato che si pone come madre onnipotente è uno stato fascistoide.<sup>167</sup>

E infatti, continua con la metafora biunivoca corpo-Stato aggiungendo che:

Il corpo collettivo funziona come un corpo individuale: se il sistema è nevrotico, non potrà che generare delle strutture autodistruttive. Quando l'inconscio collettivo, attraverso quegli strumenti di potere che sono i media e l'industria dell'intrattenimento, attribuisce un valore eccessivo alla maternità, non lo dà né per amore del femminile, né per una generica benevolenza. Investire la madre di tutte le virtù significa preparare il corpo collettivo alla regressione fascista.<sup>168</sup>

Senza voler qui entrare nella questione, non è certo un caso che la percezione sociale sia ben distinta tra donna trans e uomo trans. Dacché, ipoteticamente, un uomo trans

---

<sup>167</sup> V. Despentes, *op. cit.*, p. 21.

<sup>168</sup> *Ivi.*, p. 22.

può , in alcuni casi, conservare una capacità di procreazione<sup>169</sup>, come è accaduto negli Stati Uniti o il recente caso italiano<sup>170</sup>, che ha suscitato molte discussioni e polemiche (ahimè anche nel cosiddetto “mondo trans”).

Ma, per tornare alla teoria di Desportes, credo sia conoscenza di dominio pubblico come il regime fascista e quello nazista — regimi totalitari, come totalitaria è la categoria di sesso secondo Wittig — abbiano considerato e trattato chiunque sfuggisse da una norma idealizzata e — non solo —, com'è noto, dalla norma eterocisgenere, e dunque non ritengo necessario un commento storico. Sottolineo solamente come questa “regressione fascista” mini pericolosamente l'esistenza di queste “soggettività” già deprivate della possibilità d'esistenza dei loro stessi corpi.

L'unico modo per ristabilire una possibilità di esistenza per *ogni* corpo sarebbe mettere in pratica il suggerimento di Monique Wittig:

La categoria di sesso è una categoria totalitaria [...] plasma le menti e i corpi, e presiede a ogni forma di pensiero. Avviluppa le nostre menti, impedendoci di pensare al di fuori dei suoi termini. Ecco perché dobbiamo distruggerla e iniziare a pensare a prescindere da essa, se vogliamo pensare. Ed ecco perché

---

<sup>169</sup> Più che un vero e proprio dibattito teorico a livello di *Trans Studies*, esistono alcune esperienze, avvertite e considerate in maniera estremamente differente dalla stessa comunità trans, poiché la norma eterocis tende collettivamente a voler normalizzare ed è introiettata profondamente anche dalle stesse persone trans. Non si tratta di aver scelto un'espressione binaria o meno del proprio genere, o in quale sfumatura di *transness* si senta di appartenere, ma di contemplare ogni possibilità di scelte, avendo subito il medesimo grado di discriminazione, difficoltà e sofferenza. Allego alcuni articoli particolarmente interessanti circa l'attestazione di queste testimonianze.

S. Taler, *What it's like to be pregnant as a transmasculine person*, in «Clue», 31 marzo 2021, consultabile all'indirizzo: <https://helloclue.com/articles/lgbt/what-it-s-like-to-be-pregnant-as-a-transmasculine-person>; S. Hattenstone, *The dad who gave birth: 'Being pregnant doesn't change me being a trans man'*, in «The Guardian», 9 maggio 2019, consultabile all'indirizzo: <https://www.theguardian.com/society/2019/apr/20/the-dad-who-gave-birth-pregnant-trans-freddy-mcconnell>; J. Hassan, A. Perini, A. Khan, A. *et al.*, *Pregnancy in a Transgender Male: A Case Report and Review of the Literature*, in «National Library of Medicine», 29, giugno 2022, consultabile all'indirizzo: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9259284/>

<sup>170</sup> C. Pistilli, *Gravidanza durante la transizione, i medici: “Marco è al 5° mese, rischi per lui e per il bambino”*, in «La Repubblica», 19 gennaio 2024, consultabile all'indirizzo: [https://roma.repubblica.it/cronaca/2024/01/19/news/incinta\\_durante\\_transizione\\_roma\\_gravidanza\\_rischio-421919943/](https://roma.repubblica.it/cronaca/2024/01/19/news/incinta_durante_transizione_roma_gravidanza_rischio-421919943/)

dobbiamo distruggere i sessi in quanto realtà sociologica, se vogliamo iniziare ad esistere.<sup>171</sup>

Ma come può essere possibile? Proverò ad avanzare una proposta più avanti, interpellando il teatro.

### **2.6.2 Gli “Stati Genitali”. Geografie dello spazio, del corpo, del desiderio**

Come ho in parte già illustrato, la genitalità e il genere sono diventate questioni marcate da un atteggiamento ossessivo. Si potrebbe dire che la società occidentale odierna, a fronte di tante aperture intellettuali sulle “questioni di genere”, che restano meramente speculative e non vere e proprie radicate convinzioni, abbia convocato gli “stati genitali”, portando agli estremi la categoria totalitaria di sesso definita da Wittig. Perfino nei momenti dove la nudità è prevista, come per esempio al mare, in spiaggia, indossiamo un costume da bagno che li copre. Di contro, la morbosità legata ai genitali e al genere è esplosa, come dimostra il mondo della pornografia — e come conferma anche Desportes —, che è dilagato infinitamente con l’avvento e la tecnologia di internet. Ma, se la pornografia è sempre esistita — basti pensare ai dipinti erotici del Lupanare di Pompei —, pur nelle sue evoluzioni e i suoi adeguamenti alle epoche, la morbosità erotica ha portato ad invenzioni come la piattaforma OnlyFans, dove chiunque può aprire un profilo e creare contenuti erotico/pornografici che possono essere visualizzati dagli utenti previo pagamento. Non è più, dunque, la mera visione di un idealizzato atto sessuale volta

---

<sup>171</sup>M. Wittig, *op. cit.*, p. 28.

all'eccitamento, ma c'è un gusto voyeuristico nel seguire specificatamente *quella* persona in particolare. Spesso chi ha un profilo OnlyFans collega il proprio account Instagram o Threads, quindi oltre a mostrare la sua nudità permette ai followers di seguirlo/a nella sua quotidianità. Lo scarto rispetto ad un vecchio VHS girato da attori erotici professionisti, o al video di altre piattaforme, che conserva una sorta di 'drammaturgia' mistificata dell'amplesso, è notevole: l'attenzione è riposta su una persona specifica, con *quei genitali* specifici, ed è così corroborante da essere disposti a pagare per vederli e poterla seguire nella sua realtà quotidiana. Non è più la riproduzione di un amplesso a solleticare l'attenzione e accendere il desiderio, ma è la concretezza di qualcuno che tu, utente, sai essere reale, poiché ne puoi seguire i contenuti postati sui social. L'eccitazione non è più prodotta soltanto dalla visione mitizzata di un amplesso, ma è poter vedere la nudità, spesso nemmeno così spinta come nei classici video pornografici, di una persona che potrebbe essere (e spesso è) una persona "qualunque". Se nella pornografia per così dire tradizionale si assiste ad un codice espressivo ben preciso, che consta in una idealizzazione inverosimile dell'atto e in una presenza di corpi che incarnano un canone di bellezza così standardizzato da essere socialmente riconosciuto, ora cambia la prospettiva: la "normalità" della quotidianità esibita aumenta il desiderio di scoprire i genitali e il corpo che nella vita di tutti i giorni è coperto. Tralasciando il discorso sulla mercificazione del corpo e sul *sex work*, mi preme sottolineare lo spostamento di attenzione dal corpo come totalità composta da insieme di parti e rapporti subordinati, al corpo come sostantivato dai genitali. Quest'interesse morboso ha amplificato la declinazione della genitalità come vettore di indicazione con cui orientarsi nel mondo.

Se per Spinoza le affezioni avvengono per *ocursus*, contatto, ciò implica inevitabilmente un movimento, e quindi una spazialità entro cui particelle estranee collidono e imprimevano impronte le une sulle altre, plasmano i corpi, istituendo conoscenze incarnate. Sarah Ahmed rilegge l'orientamento nello spazio nei termini di sessualità e razzialità. Due dimensioni che sono sottoposte a regimi di potere non



dissimili; se il concetto di razza viaggia di pari passo col concetto di colonizzazione, dacché si colonizza la regione abitata dal “diverso” in quanto considerato inferiore, possiamo adottare anche per il corpo stesso una lettura topografica. Se immaginiamo il corpo come un continente — anche nel duplice senso che in sé contiene già tutto il sapere —, ogni regione esercita un potere differente e il “paese corporeo” che detta la propria egemonia sul resto del corpo e lo *colonizza*, depauperando il suo potere di agire e di esprimersi come *identità*, è la regione genitale.

Tornando all’aspetto qui preso in esame, ovvero quello del sesso e dell’identità di genere, già solo a livello linguistico orientamento nello spazio e sessualità sono strettamente legati: in inglese “eterosessuale”<sup>172</sup> è comunemente detto *straight*, “dritto”. Benché “gay” e “queer” siano due termini interrelati, ma afferiscano a categorie concettuali differenti e non pienamente sovrapponibili, essi sono spesso intercambiabili nel parlato e considerandoli tali possiamo trovare la radice etimologica di “queer” dal latino *torquere*, alludendo appunto ad una sessualità storta, non dritta. Infatti, così spiega Ahmed in *Queer Phenomenology. Orientation, Objects, Others* (2006):

We can turn to the etymology of the word “queer,” which comes from the Indo-European word ‘twist.’ Queer is, after all, a spatial term, which then gets translated into a sexual term, a term for a twisted sexuality that does not follow a “straight line,” a sexuality that is bent and crooked. The spatiality of this term is not incidental. Sexuality itself can be considered a spatial formation not only in the sense that bodies inhabit sexual spaces, but also in the sense that bodies are sexualized through how they inhabit space. The body orientates itself in space, for instance, by differentiating between “left” and “right,” “up” and “down,” and “near” and “far,” and this orientation is crucial to the sexualization of bodies. Phenomenology helps us to consider how

---

<sup>172</sup> L’attenzione alla pertinenza linguistica mi porta a problematizzare molti lemmi della terminologia di uso corrente. “Etero-sessuale” così come “omo-sessuale”, alla luce di tutti gli studi finora condotti (e qui esposti) dagli/e esegeti/e dei *Gender Studies*, significa essere attratti da un sesso, inteso come organo genitale, diverso o uguale. Ma se sesso e genere sono due concetti distinti, l’attrazione può (e molto più spesso è) dettata dal *genere* e non dal *sesso*. Per ora segnalo dunque, un vuoto linguistico, che designi chi è attratto da donne o uomini, e chi è attratto da peni o vulve, e chi è attratto da donne con vulva o uomini con pene, secondo un modello semplicemente più diffuso a livello statistico — probabilmente anche per un preconcetto culturale.

sexuality involves ways of inhabiting and being inhabited by space.<sup>173</sup>

Certo, la parola “eterosessuale”, linguisticamente designa l’orientamento sessuale e non già l’identità di genere. Ma poiché sono nozioni ancora confuse o sconosciute a livello sociale, la parola “eterosessuale” è sempre utilizzata impropriamente in luogo di “cisgender”; ciò comunque non inficia il ragionamento di Ahmed, perché anche una persona trans eterosessuale costituisce “qualcosa” da *raddrizzare* o comunque di *storto*.

Inoltre, “dritto” in greco antico si traduce in ὀρθός, con un riferimento spaziale. In quanto “dritto”, verticale, il termine tende ad assumere il significato di giusto, corretto, da cui derivano moltissime parole (es. ortopedia, ortodonzia, ortografia etc.). Come scrive Ilenia Caleo, nella rilettura che fa di *Inclinazioni. Critica alla rettitudine* (2013) di Adriana Cavarero, se ciò che è dritto, «verticale, coincide con la ragione»<sup>174</sup>, la spazialità dei corpi delinea «un’ortopedia politica dei corpi: i torti da raddrizzare, ma anche tutti i soggetti “storti”, queer, da far diventare *straight*, dritti.»<sup>175</sup>

Come ogni parola, anche i termini “destra” e “sinistra” hanno un significato che è socialmente condiviso. Quando cresciamo ci viene insegnato che “destra” significa un verso e “sinistra” un altro. Esattamente come ci viene spiegato che un maschio ha

---

<sup>173</sup> S. Ahmed, *Queer Phenomenology. Orientation, Objects, Others*, Duke University Press, Durham and London 2006, p. 67.

Possiamo ricorrere all’etimologia della parola “queer”, che deriva dalla parola indoeuropea “twist”. Queer è, dopo tutto, un termine spaziale, che viene poi tradotto in un termine sessuale, un termine per una sessualità contorta che non segue una “linea retta”, una sessualità che è piegata e storta. La spazialità di questo termine non è casuale. La sessualità stessa può essere considerata una formazione spaziale non solo nel senso che i corpi abitano spazi sessuali, ma anche nel senso che i corpi sono sessualizzati attraverso il modo in cui abitano lo spazio. Il corpo si orienta nello spazio, ad esempio, distinguendo tra “sinistra” e “destra”, “su” e “giù”, e “vicino” e “lontano”, e questo orientamento è cruciale per la sessualizzazione dei corpi. La fenomenologia ci aiuta a considerare come la sessualità implichi modi di abitare e di essere abitati dallo spazio. (trad. mia)

<sup>174</sup> I. Caleo, *op.cit.*, p. 163.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

un pene e una femmina una vulva (mentre nessuno ci spiega la differenza tra maschio e uomo e femmina e donna). Come destra e sinistra, i genitali funzionano nell'orientarci nel mondo, sessualizzano lo spazio e precedono perfino il desiderio in sé: un uomo può considerare una donna non avvenente, ma riconoscendola *in quanto* donna e presupponendo che abbia dei genitali conformi al suo genere espresso<sup>176</sup>, non ne è infastidito e potrebbe addirittura contemplare un amplesso. Quello che manca, però, sempre in riferimento alla proposta di Ahmed, è la spazializzazione del concetto di sesso e di desiderio. Con la parola “sesso” alludo specificatamente all'organo genitale: spazializzarne il concetto significa contemplare che esistano donne con un pene e uomini con una vulva e spazializzare il desiderio significa accogliere l'attrazione per un corpo per ciò che esprime *in sé*, stornando l'assioma genitale/genere, ma anche altri assiomi come passività/femminilità, penetrazione/maschilità, genere ed espressione di genere, che si presume corrispondente. Lo spazio non è neutro, oggi, non è abitabile da tutti i corpi. E con lo specificare l'oggi, intendo una dimensione spazio-temporale per cui:

Si tratta della condizione per cui può esserci presenza. Presenza al mondo, certo, ma che cos'è il mondo se non una disposizione di presenze, tenendo conto che nella “disposizione” c'è un che di topologico — il semplice spaziamento — e un che di dinamico — la venuta e il ritrarsi, l'arrivo e la partenza, perché la presenza non consiste mai nella pura posizione, nella situazione con le sue coordinate, ma nell'esposizione nella presentazione, nella venuta, nell'approccio e nell'allontanamento. La parola “presenza” si costruisce con un “pre” che è anche prossimità e non solo anteriorità. Il presente non è né davanti, né prima, ma presso. È per questo che esso stesso è tanto temporale quanto spaziale: né prima né dopo, ma presso: il presente è ciò che arriva presso e la spazialità del “presso” è essa stessa una spazialità temporale, una venuta, un avvicinamento.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Con la dicitura “espressione di genere” si intende ciò che una persona mostra all'esterno, uniformandosi ai canoni estetico/sociali. Un esempio semplificativo e banale è che una donna (cis o trans che sia) indossi la gonna e i tacchi, mentre un uomo no. Significa dunque esprimere il proprio genere secondo *patterns* socialmente condivisi.

<sup>177</sup> J-L. Nancy, *op. cit.*, pp. 17-18.

I corpi che sfuggono alla norma eterocissessuale ed eterogenere<sup>178</sup> non sono ammessi in questo spazio, come non sono ammessi nel presente, poiché non contemplati nella loro impossibilità di esistenza in quanto corpi-soggetto esposta precedentemente, e quindi estromessi, di fatto, dai margini del visibile e del vivibile.

Il concetto di orientamento nello spazio sessualizzato dovrebbe trovare ampliamento nella libera circolazione e *composizione* — per tornare a Spinoza — di *ogni* corpo, se vogliamo collettivamente pervenire ad una conoscenza.

Volendo continuare con la metafora dell'orientamento e dello spazio, se un tempo, per arrivare da un punto A ad un punto B senza conoscere la strada, dovevo relazionarmi con altre persone per chiedere indicazioni, sottoponendomi al rischio di fraintenderle o all'eventualità che l'altro/a/3 sbagliasse a fornirmele, il valore di destra e sinistra si poteva alleggerire di senso: potevo sbagliare strada e scoprire un posto meraviglioso, inatteso, potevo imbartermi in un'*esperienza*. Ma soprattutto era più elevata quella possibilità di *comporsi*, nell'accezione che ne dà Spinoza, con altri corpi. Ora non c'è più bisogno di confrontarsi con gli altri/e/\*: tutti/e/x usiamo Google Maps, affidandoci alla sua infallibilità. La questione della mercificazione, dunque, è più legata allo spirito critico, che si perde, e alla possibilità del fallimento che si tramuta in esperienza, inariditi in un orientamento che è diventato assolutistico, meccanico, infallibile. Perciò, riportando la metafora all'orientamento sociale dettato dai genitali, tutto ciò che ricade fuori da quei vettori e da quei tracciati topografici del corpo colonizzato che disegnano la nostra capacità di comprensione e di essere compresi/e/3, disorienta a tal punto da creare uno stato di crisi. Crisi che si

---

<sup>178</sup> Nell'intento di segnalare e puntualizzare, in ogni momento, dei vuoti linguistici, o di riflettere concettualmente sul significato dei termini, il termine originario della lingua inglese "cisgender" è tradotto lapalissianamente in "*cisgenere*". Ma la norma, a ben vedere, ha un aspetto sommerso dualistico: l'eterosessualità è legata acriticamente al sesso, ma, alla luce di queste riflessioni, lo è, di fatto, anche al genere. Un esempio pratico è il seguente: se parte della società può accettare una donna trans o un uomo trans, lo fa nella misura in cui siano eterosessuali (parola intesa nell'accezione comune: dovrebbe essere *eterogenere*, filologicamente e prioritariamente. O, al più, eterosessuali *e* eterogere), ma non riesce a contemplare una donna trans lesbica o un uomo trans gay. Per un approfondimento e una proposta linguistica che provi a risolvere queste criticità si rimanda al capitolo otto.

traduce o in una fuga dall'ignoto, o, al contrario da una forte attrazione verso l'ignoto, attrazione che però va relegata nell'ambito della perversione e della trasgressione perché possa essere giustificata a se stessi.

Noi sappiamo però oggi che, per la distruzione dell'esperienza, una catastrofe non è in alcun modo necessaria e che la pacifica esistenza quotidiana in una grande città è, a questo fine, perfettamente sufficiente. Poiché la giornata dell'uomo contemporaneo non contiene quasi più nulla che sia ancora traducibile in esperienza: non la lettura del giornale, così ricca di notizie che lo riguardano da un'incolmabile lontananza, né i minuti trascorsi al volante di un'automobile in un ingorgo, non i viaggi agli inferi, nelle vetture della metropolitana, né la manifestazione che blocca improvvisamente la strada, non la nebbia dei lacrimogeni che si disfa lenta fra i palazzi del centro e nemmeno i rapidi botti di pistola esplosi non si sa dove, non la coda davanti agli sportelli di un ufficio o la vita al paese di Cuccagna del supermercato, né i momenti eterni di muta promiscuità con figli sconosciuti in ascensore o nell'autobus. L'uomo moderno torna a casa alla sera sfinito da una farragine di eventi [...] nessuno dei quali è però diventato esperienza. È questa incapacità di tradursi in esperienza che rende oggi insopportabile — come mai in passato — l'esistenza quotidiana.<sup>179</sup>

Nella raccolta<sup>180</sup> antologica e archivistica condotta dalla sociologa e attivista Porpora Marcasciano<sup>181</sup> presidentessa del MIT<sup>182</sup> emergono in maniera diacronica le storie di molte donne trans italiane, dalle pioniere degli anni Sessanta, fino agli anni Duemila.

---

<sup>179</sup> W. Benjamin, *Il narratore. Riflessioni sull'opera di Nicolaj Leskov.* in *Opere complete Scritti 1934-1937*, VI, Giulio Einaudi Editore, Torino 2004, pp 320-321.

<sup>180</sup> P. Marcasciano, *AntoloGaia. Vivere sognando e non sognare di vivere: i miei anni Settanta*, Edizioni Il Dito e la Luna, Milano 2016; P. Marcasciano, *Tra le rose e le viole. La Storia e le storie di transessuali e travestiti*, Edizioni Alegre, Roma 2020; P. Marcasciano, *L'aurora delle trans cattive. Storie, sguardi e vissuti della mia generazione transgender*, Edizioni Alegre, Roma 2018.

<sup>181</sup> Porpora Marcasciano oggi è consigliera comunale a Bologna, Presidentessa della Commissione Pari Opportunità del consiglio comunale di Bologna, nonché presidentessa della storica dell'associazione MIT. Marcasciano inoltre è stata premiata da Amnesty International come attivista per i diritti e nel 2021 è stata inserita dall'Onu nell'elenco delle sette persone trans più influenti al mondo come testimone dei diritti umani

<sup>182</sup> Movimento Identità Trans: per un approfondimento storico e sulle attività e iniziative odierne si veda: <https://mit-italia.it>

Se a quell'altezza cronologica, ma anche molto dopo la legge 164 del 1982, la prostituzione costituiva l'unico mezzo di sostentamento, e diventava l'unica opzione praticabile per la sopravvivenza, tra le pagine emerge anche un'attrazione degli uomini eterocis verso queste donne non sempre morbosamente compartimentalizzata a livello genitale.

Il primo rapporto completo l'ho avuto quaranta giorni dopo l'intervento ed è stato con quello che oggi è mio marito. [...] Penso che con un estraneo non ci sarei riuscita, avevo bisogno di una persona con cui avevo già un rapporto, sessuale e non solo, uno che potevo guidare, che fosse gentile con me e mi seguisse nella mia cosa. (Roberta)<sup>183</sup>

Nel dilagante clima di violenza e discriminazione si leggono, anche, storie di una qualche strana forma di accettazione, se non di dolcezza — pur commisurata al tempo e al clima socioculturale —; il piacere sì, magari di un'*esperienza*, ma intesa come genuina scoperta, che ha portato anche ad amori longevi. Perfino

La polizia all'inizio faceva tante retate, poi piano piano ne ha fatte di meno. Bisogna sapere che con la polizia si crea un rapporto strano, da una parte ti fermano, ti portano dentro, dall'altra si crea una sorta di complicità, della serie "stiamo tutti e due per strada", per cui ti conoscono, ci entri in confidenza, e alla fine vogliono fare sesso anche loro. (Nadia)<sup>184</sup>

Pur essendo vero che lo stigma della prostituzione legato alla *transness* femminile è il più refrattario ad essere spezzato, pur non essendoci uno Stato<sup>185</sup> che tutela le persone trans è del tutto possibile condurre una vita e mantenere un lavoro che

---

<sup>183</sup> P. Marcasciano, *Tra le rose e le viole. La Storia e le storie di transessuali e travestiti*, Edizioni Alegre, Roma 2020, pp. 45-46.

<sup>184</sup> *Ivi.* p. 64

<sup>185</sup> Ricordo, a titolo di esempio l'Argentina dove dal 2012 si possono rettificare i documenti senza aver ricevuto una *diagnosi* di disforia (pratica ancora necessaria in Italia), dove esiste una "*Trans House*" per accogliere le persone trans in difficoltà e dove dal 2021, per legge, l'1% degli impiegati del settore pubblico devono essere persone trans o, ancora, il caso più recente della Spagna con la *Ley Trans*.

escluda la mercificazione del corpo. Eppure, il corpo di una donna trans la sovra-determina sempre, in ogni contesto e la assimila all'immaginario pornografico, o, comunque, ne sottostima le sue capacità. Questo indissolubile binomio tra corpo non conforme, anzi, *corpo femminile fallico* — non inteso nell'accezione medica che riporta Marjorie Garber<sup>186</sup> — e immaginario pornografico si traduce nell'unica possibilità di esperienza di cui parla Benjamin: ripercorrere il brivido di quell'esperienza che non siamo più in grado di provare nella quotidianità, nel chiedere indicazioni ad un/una passante, e amplificarlo così tanto da relegarlo lontanissimo dal quotidiano, nel mondo della trasgressione, così da stornare da sé il trauma del giudizio e il pericolo di incrinare quella quotidianità apparentemente calma e, oserei dire, cattolicamente irreprensibile che si è convinti di condurre. Il fiume carsico di quei desideri indicibili, continuamente e costantemente irrorato dalla rappresentazione mediatica pornografica descritta in precedenza, esplode qui come un *geyser*, come una necessità di esperienza, subito spenta dallo scottante bisogno di nasconderla, rifugiandosi nella imperturbabile quotidianità.

Seppur riferendosi all'ambito della prostituzione, anche Nadia (nata nel 1943), protagonista delle testimonianze raccolte da Marcasciano nel suo testo *Tra le rose e le viole. Storie di transessuali e travesti* (2020), rileva, all'altezza cronologica degli anni Settanta del Novecento, che.

I clienti sono cambiati, prima c'era il maschio, il non maschio, ora sono tutti nella depravazione totale, non sanno nemmeno loro cosa vogliono. Prima erano più tranquilli. (Nadia)<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> «Se ad esempio il paziente è un travestito di sesso maschile, il cui piacere erotico deriva dalla “rassicurazione” di essere una donna fallica”, di avere il pene e portare abiti femminili, il suo sintomo più rassicurante, a detta dei medici, è proprio l'erezione; per un paziente di questo tipo l'intervento chirurgico sarebbe una procedura catastrofica e nient'affatto terapeutica, dal momento che rimuoverebbe non la causa del disagio, bensì la fonte del piacere» in M. Garber, *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, cit., p.4. [Si noti, all'altezza cronologica del 1994, l'insistenza patologizzante del linguaggio]

<sup>187</sup> P. Marcasciano, *Tra le rose e le viole*, cit., p. 65.

Si è dunque assistito a un cambiamento di approccio al corpo della donna trans, al di là della prostituzione che si configurava, all'epoca, come attività obbligatoria e inderogabile per la sopravvivenza. L'attenzione e la ricerca del corpo trans sono morbosamente legate alla genitalità in sé, la "contraddizione" salvifica di un corpo femminile che conferisce liceità all'interazione con un pene. Non a caso, ancora ad oggi, conosciuta la conformazione genitale del mio corpo, la frase che più spesso mi sento ripetere è: *"vorrei provare una esperienza con una trans" (almeno quando vengo graziata dal pronome femminile e non dicono "UN trans")*.

Come abbiamo visto sostenere da Spinoza, ogni corpo individuale è il risultato di una composizione di affezioni. Ma, se, nonostante ogni singolo sforzo, il mio corpo è affettato da esternazioni di questo tipo, come è possibile riformulare la mia capacità di agire, disgregata nella sua stessa identità costitutiva?

Ogni interazione umana e non, e sicuramente ogni rapporto fisico costituiscono di per sé un'esperienza nel senso benjaminiano del termine. Eppure il termine *esperienza* viene associato al corpo non conforme, perché espropriato del suo senso umano, del suo stesso statuto di corpo-soggetto e ricondotto a quella "soggettività" in-corporea che diventa un qualcosa che va "provato" nella vita, al pari di una sostanza stupefacente o di una giostra. Certo Deleuze usa esempi non-umani, come «mangio qualcosa e mi fa male la pancia»<sup>188</sup>. Ma l'effetto di quel qualcosa non è reciproco: se mangio una mela e mi viene mal di pancia, io sono affettata dal mal di pancia causato dalla mela, ma la mela in sé non muta il suo rapporto costitutivo con la sua identità, benché venga letteralmente disgregata nell'atto della masticazione. Ma come può una persona trans ricomporre la sua potenza di agire se costantemente depotenziata o finanche disgregata? Come può sentirsi ancora *corpo*?

---

<sup>188</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p.52.



**Parte seconda.**  
**Criteri di intelligibilità dei corpi**

### 3 Il Genere

Nel secondo capitolo ho tentato di approfondire il concetto di transness e il concetto di corpo inteso come entità, corporeità strumento che tutt3 abitiamo. Inevitabilmente sono emersi i significati di sesso, di genere, di identità di genere, di espressione di genere. Ma, rispetto a quella naturalità così insistentemente invocata, rispetto all'inscindibile dicotomia maschio-uomo/femmina-donna, cosa sappiamo? Cosa significa essere maschi o femmine? Cosa significa essere uomini o donne? Ancora prima della sopracitata Judith Butler molt3 altr3 studios3 hanno provato a dare delle risposte, non solo producendo teoria, ma condividendo spazio, tempo ed esperienze con altre persone, non quindi istruendo, ma convivendo e producendo dei risultati sorprendenti.

#### 3.1 Un approccio *etnometodologico* al genere

Quella macrodisciplina che sono i Gender Studies, dentro la quale poi si sono sviluppate ramificazioni più specifiche e puntuali legate al concetto di "Gender", trova la sua inaugurazione all'inizio degli anni Novanta del Novecento, in territorio Nord Americano. Non solo il 1990 è l'anno di pubblicazione di *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* di Judith Butler, fortunato testo cui si attribuisce il titolo di pietra miliare per questa disciplina, ma anche l'anno in cui Teresa de Lauretis, Professoressa Emerita di Storia della Coscienza presso l'Univerrsità della California, conia l'espressione "queer theory"<sup>189</sup> per il convegno *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities* all'Università della California a Santa Cruz. Da lì in poi queste spinte teoriche si sono consolidate in una vera e propria

---

<sup>189</sup> T. de Lauretis, *Soggetti Eccentrici*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1999, p 104.

disciplina, oggi accademicamente riconosciuta in buona parte dell'Occidente (ma non ancora in Italia).

Molti e molte si sono occupate di questioni di genere prima degli anni Novanta<sup>190</sup>, ma per lo più focalizzandosi su un aspetto del genere che è la sessualità — e, spesso, lo hanno fatto in termini patologizzanti.

Un testo che tuttavia trovo illuminante ancora oggi, testo che ha costituito il fondamento teorico dei e delle prime studiose sul genere, definito ancora da Anne Fausto-Sterling nel 2012 «prescient book»<sup>191</sup> anche se poi caduto pressoché nell'ombra è *Gender: An Ethnomethodological Approach* (1975) di Suzanne. J. Kessler e Wendy McKenna psicologhe statunitensi. Se è vero, fortunatamente, che il sapere progredisce, trovo anche vero che, in questo ambito preciso, i virtuosi passi in avanti — che verranno ovviamente presi in esame — talvolta hanno comportato un'astrazione della teoria sempre maggiore, allontanandosi di molto da quell'urgenza e quella necessità di cambiamento che trova nella quotidianità limitata e sofferente di molte persone il terreno del suo germoglio. Per questo motivo, sento la necessità di tornare ad un periodo cronologico in cui ancora molte competenze non erano state acquisite, per visualizzare con la genuina semplicità di chi ha elementi ancora rudimentali a disposizione alcune delle questioni sul genere.

In questo testo le autrici si interrogano sull'origine del concetto di genere, inteso coercitivamente nel suo binomio maschio/femmina, dimostrando come il genere sia prevalentemente un sistema socialmente costruito, che ha la sua infallibile veridicità dicotomica solo nella società occidentale del presente, e come l'attribuzione di genere prescinda dalla fattività biologica e sia indispensabile a qualsiasi tipo di interazione sociale.

Dichiarano infatti subito in apertura:

---

<sup>190</sup> Si vedano a titolo di esempio: R. Von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, 1887; M. Hirschfeld, *Sexual Knowledge*, 1926-1930; M. Hirschfeld, *The transvestite*, 1910; H. Benjamin, *The Transsexual Phenomenon*, 1966; R. Stoller, *Biological Substrates of Sexual Behavior* 1968; il lavoro di John Money.

<sup>191</sup> A. Fausto-Sterling, *op. cit.*, p. 44

Gender very clearly pervades everyday life. Not only can gender be attributed to most things, but there are certain objects (i.e., people) to which gender apparently must be attributed. The immediate concern with doing this when we meet an ambiguous person illustrates the pervasive, taken-for-granted character of the gender attribution process.<sup>192</sup>

Kessler e McKenna osservano il genere da una prospettiva interessante. Pur inquadrando perfettamente i concetti di “espressione di genere” e “identità di genere”, individuano la problematicità primaria delle questioni di genere nell’attribuzione di genere, sostenendo che è «a complex, interactive process involving the person making the attribution and the person she/he is making the attribution about.»<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p.3.

Il genere pervade molto chiaramente la vita quotidiana. Non solo il genere può essere attribuito alla maggior parte delle cose, ma ci sono alcuni oggetti (cioè le persone) a cui il genere deve essere apparentemente attribuito. La preoccupazione immediata di farlo quando incontriamo una persona ambigua illustra il carattere pervasivo e dato per scontato del processo di attribuzione del genere. (trad. mia)

<sup>193</sup> *Ivi.*, p. 6.

Un processo complesso e interattivo che coinvolge la persona che fa l'attribuzione e la persona su cui la fa. (trad. mia)

Quindi, esistono tre assi su cui si forma tridimensionalmente un soggetto: il sesso, inteso come genitali (pressoché esterni<sup>194</sup>), l'identità di genere, che può essere in aderenza al sesso (cisgender) o meno (transgender) e l'espressione di genere, anch'essa suscettibile o meno di adesione al sesso e/o all'identità di genere. Su questi tre assi la società è solita stabilire se un soggetto sia uomo o donna (o più o meno uomo o più o meno donna, come vedremo). Ma le studiose ribaltano la consequenzialità dei tre elementi, sostenendo che:

not only is gender attribution far from a simple inspection process, but gender attribution forms the foundation for understanding other components of gender, such as gender role (behaving like a female or male) and gender identity (feeling like a female or male) <sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Più avanti nel testo Kessler e McKenna riportano l'interessante esperienza di Janet: «Genital surgery is often so successful that even experienced gynecologists do not question the authenticity of the transsexuals' genitals. Janet, a male-to-female transsexual, described a visit to a gynecologist who, not knowing that Janet was a transsexual, told her that there was a cyst on one of her ovaries. Janet protested that this was impossible. The doctor explained that he ought to know since he was a gynecologist, whereupon she countered with, "Well, I ought to know; I'm a transsexual." This example not only attests to the excellence of male-to-female genital surgery, but it also provides a good illustration of the construction of gender. The doctor, having decided by visual inspection (undoubtedly prior to Janet's undressing) that she was female, would interpret anything else he saw or felt in light of that attribution. The swelling beneath her abdominal walls must be a cyst; there was no reason to expect it to be a prostate gland. As a nurse who heard this story so aptly phrased it: "If you hear hoofbeats, you don't look for elephants."» pp 130-131

«La chirurgia genitale è spesso così riuscita che anche i ginecologi esperti non mettono in dubbio l'autenticità dei genitali *delle persone trans*. Janet, *una donna trans mtf*, ha descritto una visita a un ginecologo che, non sapendo che Janet era *una donna trans*, le disse che c'era una cisti su una delle sue ovaie. Janet ha protestato che questo era impossibile. Il medico le spiegò che avrebbe dovuto saperlo, visto che era un ginecologo, al che lei replicò: "Beh, io dovrei saperlo, sono *una donna trans*". Questo esempio non solo testimonia l'eccellenza della chirurgia genitale maschile-femminile, ma fornisce anche una buona illustrazione della costruzione del genere. Il medico, avendo deciso attraverso l'ispezione visiva (senza dubbio prima che Janet si spogliasse) che era una donna, avrebbe interpretato qualsiasi altra cosa vedesse o sentisse alla luce di questa attribuzione. Il gonfiore sotto le pareti addominali doveva essere una cisti; non c'era motivo di aspettarsi che fosse una ghiandola prostatica. Come ha detto molto bene un'infermiera che ha sentito questa storia: "Se senti il battito degli zoccoli, non cerchi gli elefanti"».(trad. mia. Corsivi miei)

<sup>195</sup>S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p.2.

Non solo l'attribuzione di genere è ben lungi dall'essere un semplice processo di ispezione, ma l'attribuzione di genere costituisce la base per la comprensione di altre componenti del genere, come il ruolo di genere (comportarsi come una femmina o un maschio) e l'identità di genere (sentirsi come una femmina o un maschio). (trad. mia)

Sorprendentemente per l'epoca — e anche per buona parte del pensiero odierno — insistono anche sul fatto che i genitali, pur costituendo una realtà biologica, non sono dirimenti nell'attribuzione di genere

In our everyday world people are either male or female, not probably one or the other. Even knowledge about what many consider the ultimate criteria for telling woman from men, namely genitals, is not the answer. Attributions are almost always made in the absence of information about genitals, and most people do not change their gender attributions even if they discover that someone does not have the "appropriate" genitals. [...] Whether someone is a man or a woman is determined in the course of interacting.<sup>196</sup>

È dunque l'interazione, la performance rivolta ad un pubblico a costruire una conoscenza a prescindere dalla scientificità biologica del soggetto. La “verità” è dunque un valore rinegoziabile e non unico appannaggio della scienza e della biologia.

Nel tentativo di azzerare ogni preconceito circa il genere, Kessler e McKenna prospettano una riflessione più generale su come operi il paradigma di pensiero occidentale nella sua interpretazione della realtà circostante, che contempla diverse questioni, spesso interrelate nel concetto di intersezionalità:

The most basic incorrigible proposition is the belief that the world exists independently of our presence, and that objects have an independent reality and a constant identity. [...] In the natural attitude, there is reality and constancy to qualities like race, age, social class, and, of course, gender, which exist independently of any particular example of the quality. It is a fact that there are two genders; each person is a mere example of one of them; and the task of the scientist is to describe, as accurately as possible, the

---

<sup>196</sup> Ivi., pp. 17-18.

Nel nostro mondo quotidiano le persone sono o maschi o femmine, non probabilmente l'uno o l'altro. Anche la conoscenza di quello che molti considerano il criterio ultimo per distinguere le donne dagli uomini, cioè i genitali, non è la risposta. Le attribuzioni vengono quasi sempre fatte in assenza di informazioni sui genitali e la maggior parte delle persone non cambia le proprie attribuzioni di genere anche se scopre che qualcuno non ha i genitali "appropriati". [...] Il fatto che una persona sia un uomo o una donna viene determinato nel corso dell'interazione con l'altra persona. (trad. mia)

constant characteristics that define male and female, for all people and for all time. <sup>197</sup>

Ma ciò che le studiose fanno notare è questo meccanismo di percezione appartiene al pensiero occidentale — di cui ovviamente facciamo parte —, per cui ciò che eccede una norma è automaticamente considerato falso, finto o sbagliato. Così, propongono un approccio etnometodologico:

We know, for a fact, that people do not turn into birds, and if a Yaqui shaman thinks that they do, he is wrong. His belief probably stems from “distorted” perceptions which occur under the influence of drugs. The shaman thinks that some plants carry the power to make him into a bird. According to Western reality, the *real* truth is that the plants are hallucinogenic and cause a physiological reaction which results in a distorted perception of the world. Ethnomethodologists challenge this interpretation of the shaman’s behavior, not by asserting that we are wrong in seeing his actions in this way, but rather by contending that the shaman’s interpretation is as real for him as ours is for us. <sup>198</sup>

Quindi, nella nostra cultura occidentale, i generi sono obbligatoriamente due e coercitivamente in adesione ai rispettivi sessi: uomo/sex maschile, donna/sex femminile. Ma ciò che la società occidentale dà per reale, quindi vero e giusto è solo

---

<sup>197</sup> *Ivi.*, pp. 4-5.

La proposizione incorreggibile più elementare è la convinzione che il mondo esista indipendentemente dalla nostra presenza e che gli oggetti abbiano una realtà indipendente e un’identità costante. [...] Nell’atteggiamento naturale, c’è realtà e costanza in qualità come la razza, l’età, la classe sociale e, naturalmente, il genere, che esistono indipendentemente da ogni particolare esempio di qualità. È un dato di fatto che esistono due generi; ogni persona è un semplice esempio di uno di essi; e il compito dello scienziato è quello di descrivere, nel modo più accurato possibile, le caratteristiche costanti che definiscono il maschile e il femminile, per tutte le persone e per tutti i tempi. (trad. mia)

<sup>198</sup> *Ivi.*, p.6.

Sappiamo per certo che le persone non si trasformano in uccelli e se uno sciamano yaqui pensa che sia così, si sbaglia. La sua convinzione deriva probabilmente da percezioni “distorte” che si verificano sotto l’effetto di droghe. Lo sciamano pensa che alcune piante abbiano il potere di trasformarlo in un uccello. Secondo la realtà occidentale, la verità è che le piante sono allucinogene e provocano una reazione fisiologica che si traduce in una percezione distorta del mondo. Gli etnometodologi mettono in discussione questa interpretazione del comportamento dello sciamano, non affermando che ci sbagliamo nel vedere le sue azioni in questo modo, ma piuttosto sostenendo che l’interpretazione dello sciamano è reale per lui come lo è la nostra per noi. (trad. mia)

ciò in cui, spesso acriticamente, crede e non è valido per ogni società, come verrà illustrato.

## **3.2 Esperimenti**

### **3.2.1 “Ten Question Gender Game”**

Per comprendere il genere in quanto costruito, Kessler e McKenna si concentrano su come funzioni il processo di attribuzione di genere. Cercando di comprendere cosa ci renda uomini o donne nella e per la società, le psicologhe conducono due esperimenti, in ordine crescente di complessità.

Il primo è modellato sul gioco “Twenty Question” e ribattezzato “Ten Question Gender Game”. Al partecipante vengono fornite queste istruzioni: «Sto pensando a una persona e voglio che tu mi dica non chi è, ma se questa persona è maschio o femmina. Fallo ponendomi dieci domande, ognuna delle quali deve prevedere come risposta “sì” o “no”. Puoi chiedere tutto, tranne “È maschio o femmina?” Dopo ogni domanda, basandoti sulla risposta che ti ho dato, dimmi, a questo punto del gioco, se pensi che la persona sia maschio o femmina e perché lo hai pensato. Ad ogni domanda e risposta puoi cambiare decisione, ma spiegando in base a cosa l’hai cambiata. Alla fine ti chiederò la risposta definitiva circa il genere della persona.»

Quello che viene presentato come un gioco, è in realtà qualcosa di più, ed è pensato come una forma di “documentary method”, teorizzato nel 1967 dal sociologo statunitense Harold Garfinkel:

This is the method by which members decide meanings and assemble a body of knowledge on the basis of documentary evidence. In Garfinkel’s demonstration with a “rigged” question and answer format, he showed how, in searching of patterns, members make sense of incomplete, inappropriate, and



contradictory material, and how they hear such answer as answer to their question.<sup>199</sup>

Il gioco viene orchestrato per riscontrare quali domande i partecipanti pongono per capire il genere<sup>200</sup> e per comprendere come essi diano senso compiuto a informazioni che, in molti casi, sono contraddittorie. Le domande vengono poste a più di quaranta persone e solo il 25% ha chiesto dei genitali nelle prime tre domande, mentre la maggior parte dei partecipanti ha posto domande circa l'espressione di genere o le caratteristiche sessuali secondarie di genere. Tuttavia ciò non è avvenuto non perché, come — giustamente — sostengono le psicologhe i genitali non sono rilevanti nell'attribuzione di genere, ma, anzi,

When asked after the game why they did not ask about genitals, players explained that it would have been tantamount to asking "Is this person a male (or female)?" [...] Players knew that their task was to discover the gender of the person without asking about gender specifically, synonymous, to them, with asking about genitals.<sup>201</sup>

Addirittura alcuni partecipanti che chiesero dei genitali, ricevuta la risposta rifiutarono di procedere con le domande, sostenendo che non ci fosse ragione per farlo, dal momento che erano assolutamente certi del genere della persona, anche se la loro decisione era in contraddizione con altre informazioni ricevute prima. Ciò appare in contrasto con la natura relazionale del genere constatata poco sopra e con il

---

<sup>199</sup> S. Stryker, S. Whittle, *The Transgender Studies Reader*, Routledge, New York 2006, p. 182.

È il metodo con cui i membri decidono i significati e assemblano un corpo di conoscenze sulla base di prove documentali. Nella dimostrazione di Garfinkel con un formato di domande e risposte "truccate", ha mostrato come, nella ricerca di modelli, i membri diano un senso a materiale incompleto, inappropriato e contraddittorio, e come sentano tale risposta come risposta alla loro domanda. (trad. mia)

<sup>200</sup> Qui le studiose utilizzano volutamente la parola "gender" in maniera tendenziosa, a tratti intendendolo come genere assegnato alla nascita sulla base dell'ispezione dei genitali esterni, a tratti mettendo in discussione questo stesso concetto. Lo traduco impropriamente come "genere", specificandone però l'accezione qui circoscritta.

<sup>201</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, pp. 144-145.

Quando dopo il gioco è stato chiesto loro perché non avessero chiesto informazioni sui genitali, i giocatori hanno spiegato che sarebbe stato equivalente a chiedere "Questa persona è un maschio (o una femmina)?" [...] I giocatori sapevano che il loro compito era quello di scoprire il genere della persona senza chiedere specificamente del genere, sinonimo, per loro, di chiedere dei genitali. (trad. mia)

processo di attribuzione di genere descritto. Ma in realtà rivela che la conformazione dei genitali ha un potere dirimente maggiore rispetto alle altre possibili caratteristiche quanto meno in quei casi in cui non ci sia una interazione fra il soggetto osservato e il soggetto che fa l'attribuzione (processo normalmente reciproco fra esseri umani, unilaterale nel caso di soggetti non presenti fisicamente nella fase di attribuzione).

Da questo primo studio preliminare Kessler e McKenna traggono le seguenti conclusioni:

- 1 Gender attributions are based on information whose meaning is socially shared. Not just any information will inform a gender attribution, and certain information (biological and physical) is seen as more important than other information (role behavior).
- 2 Once a gender attribution is made, almost anything can be filtered through it and made sense of.
- 3 Gender attribution is essentially genital attribution. If you "know" the genital then you know the gender.
- 4 In some way, knowledge about penises may give people more information than knowledge about vaginas. <sup>202</sup>

Appare subito evidente come la ragionevole ipotesi che i genitali esterni (che tendiamo acriticamente a far coincidere con la totalità del sesso) non siano affatto dirimenti nell'attribuzione di genere, in realtà, nella fattività della società costituiscono l'elemento dirimente per la scelta, specie laddove manchi una interazione *de visu*, che comporta la percezione di altri elementi, che vedremo. S'insinua però anche già un'asimmetria di genere: non solo i genitali costituiscono il fattore più importante, ma anche fra di essi compare una sorta di scala gerarchica che riporta in controluce quella fallocrezia già ben riscontrabile a livello sociale e

---

<sup>202</sup> *Ibidem*.

1 Le attribuzioni di genere si basano su informazioni il cui significato è socialmente condiviso. Non qualsiasi informazione informerà un'attribuzione di genere, e alcune informazioni (biologiche e fisiche) sono considerate più importanti di altre (comportamento di ruolo).

2 Una volta fatta l'attribuzione di genere, quasi tutto può essere filtrato attraverso di essa e dare un senso.

3 L'attribuzione di genere è essenzialmente un'attribuzione genitale. Se si "conoscono" i genitali, allora si conosce il genere.

4 In qualche modo, la conoscenza dei peni può dare alle persone una informazione maggiore rispetto alla conoscenza delle vagine. (trad. mia)

politico: possedere un pene sembra avere più rilevanza, risulta essere un segno di riconoscimento più marcato rispetto ad una vulva.

### 3.2.2 “The Overlay Study”

Il secondo studio condotto da Kessler e McKenna si intitola *The Overlay Study* e viene pensato e condotto per investigare più approfonditamente la relazione che esiste fra il processo di attribuzione di genere e la conformazione dei genitali (esterni) e comprendere quanta importanza abbiano le caratteristiche fisiche (sia le caratteristiche sessuali secondarie, sia i tratti somatici specifici di un3 soggett3) in questo processo.

Le studiose costruiscono una serie di immagini disegnate su dei supporti, delle schede trasparenti, pensate in modo tale che, sovrapponendole, i vari dettagli raffigurati si stratifichino andando a definire una figura più complessa. Le caratteristiche di ogni scheda erano: capelli lunghi, capelli corti, fianchi stretti, fianchi larghi, seno, pettorali, peli corporei, pene, vagina e, come unici indumenti, una t-shirt e un pantaloncino considerabili unisex. Combinando le schede si potevano ottenere 96 figure differenti con varie combinazioni di caratteristiche socialmente considerate prevalentemente maschili e caratteristiche socialmente considerate prevalentemente femminili. Non tutte le figure erano vestite, e di quelle vestite non tutte indossavano entrambi i capi.

Ognuna delle 96 figure è stata sottoposta a dieci persone, cinque maschi e cinque femmine<sup>203</sup>, per un totale di 960 partecipanti, cui sono state sottoposte tre domande:

- 1) Nella figura è illustrato un maschio o una femmina?
- 2) In una scala da 1 a 7, in cui 1 significa “non sicuro” e 7 “molto sicuro”, quanto sei sicuro della tua risposta?
- 3) Come cambieresti l’immagine per rendere la figura dell’altro genere?

Delle prime 32 figure prese in esame, con i genitali coperti dai pantaloncini, 10 avevano una predominanza di caratteristiche socialmente considerate maschili (capello corto, peli, pettorali, fianchi stretti), 10 una predominanza di caratteristiche socialmente considerate femminili (capelli lunghi, seno, fianchi larghi), e 20 presentavano una equa distribuzione di caratteristiche socialmente considerate maschili e femminili. Ci si aspetterebbe dunque, se i tratti socialmente considerati “maschili” e i tratti socialmente considerati “femminili” avessero la stessa rilevanza, che l’attribuzione di genere sia equamente distribuita. Invece «This did not occur. There were a disproportionate number of “male” gender attribution — sixty-nine percent — to the covered-genitals figure.»<sup>204</sup>

Questo risultato inatteso non fa che confermare ciò che emerso in altri studi. Per esempio, in quello condotto dalle psicologhe cliniche e dello sviluppo Carol A. Seavey, Phyllis Katz e Sue Rosenberg Zalk dell’università di New York. In un saggio intitolato *Baby X. The Effect of Gender Labels on Adult Responses to Infants*,

---

<sup>203</sup> I termini “maschio” e “femmina” rimandano alla conformazione biologica, mentre “uomo” e “donna” alla soggettivazione identitaria e alla definizione culturale di essa. Statisticamente ogni maschio è un uomo e ogni femmina è una donna poiché la maggior parte della popolazione è cisgender. Ma, appunto, è una questione statistica e non bisognerebbe usare arbitrariamente i termini. Tuttavia, mi attengo il più possibile ad un rigore filologico, usando i termini scelti dalle studiose, anche in virtù del fatto che esse stesse tendano a segnalare la transness quando presente in qualche soggettix di cui stanno parlando, dimostrando di essere a conoscenza della problematicità dei termini.

<sup>204</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 149.

Questo non si è verificato. C'è stato un numero sproporzionato di attribuzioni di genere "maschile" - il sessantanove per cento - alla figura dei genitali coperti. (trad. mia)

pubblicato sulla rivista *Sex Roles: A Journal of Research* nel 1975, le psicologhe conducono una indagine sui bambini. Viene analizzata l'interazione che gli adulti hanno con i bambini a seconda del loro sesso. Oltre a trattamenti differenziali da parte dei genitori, l'aspetto più interessante indagato è l'approccio di adulti verso neonati che non conoscono, in un contesto sperimentale in cui agli adulti vengono fornite informazioni differenti circa il sesso dell'infante. In un contesto l'infante è presentata come una bambina, in un altro come un bambino. In un terzo contesto non venivano fornite alcune informazioni che potessero rivelarne il sesso.

Thus, the purpose of the [...] study was twofold (1) to examine whether a brief interaction with an infant differs as a function of whether the interacter was told it was male or female and (2) to assess whether behaviour is affected by not having gender information.<sup>205</sup>

L3 studios<sup>3</sup> selezionano 42 volontari non genitori fra il personale dell'università, equamente ripartiti in uomini e donne, cui viene detto che si stava studiando la risposta dei neonati agli estranei e di giocare naturalmente con loro. Una neonata con una tutina gialla viene collocata in una stanza, accompagnata da tre giocattoli: un piccolo pallone di gomma, una bambola e un anello di plastica flessibile, di quelli che si usano per alleviare la pressione gengivale durante lo spuntare dei primi dentini. Gli studios\_ hanno osservato quale giocattolo sceglieva l'adulto e come teneva in braccio, coccolava o sorrideva alla bambina. La bambola è stata utilizzata come giocattolo per interagire col bambino<sup>206</sup> da soggetti maschili e femminili quando l'infante è stato presentato come bambina, con una tendenza maggior per i soggetti maschi che hanno usato la bambola anche nel caso in cui il sesso dell'infante non era stato comunicato. Il 57% dei partecipanti uomini ha creduto infatti, non

---

<sup>205</sup> C. A. Seavey, P. Katz e S. Rosenberg Zalk, *Baby X. The Effect of Gender Labels on Adult Responses to Infants*, in «Sex Roles: A Journal of Research», Vol. 1, No.2, 1975, p. 104.

Pertanto, lo scopo dello studio [...] era duplice (1) esaminare se una breve interazione con un neonato differisce in funzione del fatto che all'interlocutore sia stato detto che si tratta di un maschio o di una femmina e (2) valutare se il comportamento è influenzato dalla mancanza di informazioni sul genere. (trad. mia)

<sup>206</sup> Uso qui il "3" come desinenza perché non tutti sapevano che si trattasse di una femmina.

sapendo il sesso dell'infante, che si trattasse di un maschio, mentre il 70% delle partecipanti donne ha attribuito il genere maschile.

It is interesting to notice that subjects were easily able to find cues which supported their gender guess. Thus, those who believed the baby to be a boy noted the strength of the grasp response or the lack of hair, whereas those who believed the infant was female remarked about the baby's roundness, softness and fragility.<sup>207</sup>

Una preponderanza nell'attribuzione di genere maschile nel caso in cui i partecipanti non fossero a conoscenza del sesso dell'infante e la giustificazione di tale attribuzione sulla base aleatoria di alcune caratteristiche stereotipate e oggettivamente non plausibili all'età di tre mesi (forza e crescita dei capelli, morbidezza o rotondità non seguono uno sviluppo di genere e certamente non a quell'età) dimostra la tendenza verso un'attribuzione androcentrica e la sfalsata percezione di caratteristiche affinché possano suffragare la scelta fatta.

Kessler e McKenna rafforzano e riconfermano ciò che è emerso dalla ricerca delle psicologhe Carol A. Seavey, Phyllis Katz e Sue Rosenberg Zalk stabilendo dunque che esiste una tendenza massiva verso un'attribuzione androcentrica del genere. Ma quello che sottolineano è che questa tendenza non è solo culturale, frutto di una disparità di potere fra maschile e femminile, come potrebbe sostenere Monique Wittig, ma che «on pratical ocassions, people's perceptions are such that the stimuli look "male".»<sup>208</sup> Giungono a questa tesi analizzando la distribuzione delle attribuzioni di genere alle figure proposte: le caratteristiche femminili vengono percepite dal 55% dei partecipanti come maschili, mentre le caratteristiche maschili non sono state percepite come femminili da più del 36% dei partecipanti.

---

<sup>207</sup> C. A. Seavey, P. Katz e S. Rosenberg Zalk, *Baby X. The Effect of Gender Labels on Adult Responses to Infants*, art.cit., p. 107.

È interessante notare che i soggetti sono stati in grado di trovare facilmente spunti a sostegno della loro ipotesi sul sesso. Così, coloro che credevano che il bambino fosse un maschio hanno notato la forza della risposta di presa o la mancanza di capelli, mentre coloro che credevano che il bambino fosse femmina hanno osservato la rotondità, la morbidezza e la fragilità del bambino. (trad. mia)

<sup>208</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 150.

In casi pratici, la percezione delle persone è tale che gli stimoli sembrano "maschili". (trad. mia)

Thus, in a female context the female cue was salient, but in a male context it could either be “ignored” or seen as a male cue. In phenomenological reality although the presence of a “male” cue, may be a sign of maleness, the presence of a “female” cue, by itself, is not necessarily a sign of femaleness. As we shall see, the only sign of femaleness is an *absence of male cues*.<sup>209</sup>

Riecheggia vivamente qui la tesi freudiana<sup>210</sup> che vede la donna come il soggetto marcato dall’assenza del pene, riconfermata nella percezione sociale dei corpi e suffragata dalle statistiche. Infatti, procedendo dalla modalità di attribuzione di genere sulla base delle caratteristiche sessuali secondarie, all’analisi di come venga attribuito il genere potendo vedere quelle primarie, ovvero i genitali esterni, le studiose si imbattono in un dato alquanto rivelatorio — e concettualmente disarmante — poiché era logico aspettarsi che la totalità delle figure con un pene ricevesse una attribuzione maschile e le figure con una vulva ricevessero una attribuzione femminile. Invece,

Those participants who saw a figure with a penis responded like our hypothetical sample for whom the genital was the definitive gender cue, but those participants who saw a figure with a vagina did not. The presence of a penis is, in and of itself, a powerful enough cue to elicit a gender attribution with almost complete (96 percent) agreement. The presence of a vagina, however, does not

---

<sup>209</sup> *Ibidem*.

Così, in un contesto femminile l'indizio femminile era saliente, ma in un contesto maschile poteva essere "ignorato" o visto come un indizio maschile. Nella realtà fenomenologica, sebbene la presenza di uno spunto "maschile" possa essere un segno di mascolinità, la presenza di uno spunto "femminile", di per sé, non è necessariamente un segno di femminilità. Come vedremo, l'unico segno di femminilità è l'assenza di spunti maschili. (trad. mia)

<sup>210</sup> «Il maschiello entra nella fase edipica, incomincia a manipolare il pene e contemporaneamente elabora fantasie di una qualche attività sessuale del pene sulla madre, fino a quando, per l'azione congiunta di una minaccia di evirazione e della visione della mancanza del pene nella donna, subisce il più grande trauma della sua vita, che dà avvio all'epoca della latenza [...]. La bambina, dopo essersi sforzata invano di fare il bambino, si rende conto della propria mancanza del pene, o meglio della propria inferiorità clitoridea, con conseguenze non effimere sullo sviluppo del suo carattere; in seguito a questa prima disillusione nella rivalità col bambino, sovente ella reagisce cominciando a distaccarsi dalla sessualità in genere» S. Freud, *Compendio di psicanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 25. Si veda anche S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 79-80.

have this same power. One third of the participants were able to ignore the reality of the vagina as a female cue.<sup>211</sup>

Le percentuali di attribuzione di genere sulla base delle caratteristiche sessuali secondarie sono dunque del 69% uomo e del 31% donna. Aggiungendo però l'informazione aggiuntiva dei genitali, che nell'economia delle informazioni fornite rappresentano circa il 30% delle informazioni, l'attribuzione di genere femminile aumenta dal 31% al 64%, mentre quella maschile dal 69% ad un quasi totalizzante 96%.

Tuttavia, Kessler e McKenna sostengono che non siano i genitali in sé a veicolare l'attribuzione di genere, ma il fatto che i genitali funzionino come elemento che contamina<sup>212</sup> l'interpretazione di tutte le altre caratteristiche viste precedentemente.

Once participants decided that the figure had a penis, they were even more likely to see the long hair as "reasonable" male hair length, ignore/misperceive the width of the hips, and see the facial features as "masculine." Similarly, once they accepted the reality of the vagina, they were more likely to see short hair as "reasonably" female, and see the facial features as "feminine."<sup>213</sup>

Se il pene è sufficiente per una quasi totale attribuzione di genere maschile, la vulva acquisisce un'attribuzione femminile proporzionalmente all'aumentare del numero di

---

<sup>211</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, pp. 150-151.

I partecipanti che hanno visto una figura con un pene hanno risposto come il nostro campione ipotetico, per il quale i genitali erano l'indizio di genere definitivo, ma quelli che hanno visto una figura con una vagina no. La presenza di un pene è, di per sé, un indizio abbastanza potente da suscitare un'attribuzione di genere con un accordo quasi totale (96%). La presenza di una vagina, invece, non ha lo stesso potere. Un terzo dei partecipanti è stato in grado di ignorare la realtà della vagina come indizio femminile. (trad. mia)

<sup>212</sup> È interessante notare come in lingua inglese le autrici utilizzino il termine "affect". Come vedremo, la (così ritenuta culturalmente) discrepanza fra caratteristiche sessuali primarie e secondarie, come nel possibile caso di un corpo trans, *affetta*, crea un intricato moto affettivo nell'altro/altra, che spesso esplode in un cortocircuito, al crocevia fra intelligibilità socioculturale dei corpi, attrazione per *quel* corpo — e conseguente sanzione del giudizio sociale, sia reale che introiettato — e difficoltà nell'assunzione di quel desiderio attrattivo.

<sup>213</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 151.

Una volta deciso che la figura aveva un pene, i partecipanti erano ancora più propensi a vedere i capelli lunghi come una lunghezza "ragionevolmente" maschile, a ignorare/percepire diversamente la larghezza dei fianchi e a vedere i tratti del viso come "maschili". Allo stesso modo, una volta accettata la realtà della vagina, era più probabile che vedessero i capelli corti come "ragionevolmente" femminili e che vedessero i tratti del viso come "femminili". (trad. mia)



caratteristiche sessuali secondarie e caratteristiche culturali femminili, arrivando ad un 95% in presenza di vulva, seno, fianchi larghi, assenza di pelo sul corpo e capelli lunghi. Ma resta il fatto che non sono i genitali maschili o femminili ad essere dirimenti nell'attribuzione di genere, bensì è la sola presenza del pene che rafforza l'attribuzione maschile.

[...] adults are not always more certain of their attributions to naked figures than to clothed figures. They are only more certain of their attribution to naked figures when the genital exposed is a penis. When the genital is a vagina, they are no more certain than when the genitals are covered.. Participants were most certain of their gender attributions when the figure they judged had a penis, and least certain when the penis was strongly contradicted. If we consider the sixty-four conditions where the genitals were exposed, in twenty-five of them at least one-half of the participants gave certainty scores of "7", indicating they had no doubt about the figure's gender. The penis was a cue in twenty-two of those conditions. There was only one condition where at least one-half of the participants were very uncertain (scores of 1,2, or 3). In this condition the figure had a penis and four female cues. The participants' uncertainty in that condition was also reflected in the fact that one-half identified the figure as male and the other half as female.<sup>214</sup>

La realtà fenomenologia del pene, o per meglio dire, il paradigma di pensiero fallocentrico, si rivela ancor più chiaro quando le studiose chiedono ai partecipanti cosa cambierebbero alle figure per renderle uomini o donne. Il cambiamento è proposto in tre modalità: 1. rimuovere i genitali, 2. aggiungere i genitali, 3. cambiare i genitali.

---

<sup>214</sup> *Ivi.*, 152.

[...] gli adulti non sono sempre più sicuri delle loro attribuzioni a figure nude che a figure vestite. Sono più sicuri dell'attribuzione a figure nude solo quando il genitale esposto è un pene. Quando il genitale esposto è una vagina, non sono più sicuri di quando i genitali sono coperti". I partecipanti erano più certi delle loro attribuzioni di genere quando la figura giudicata aveva un pene, e meno certi quando il pene era fortemente controindicato. Se consideriamo le sessantaquattro condizioni in cui i genitali erano esposti, in venticinque di esse almeno la metà dei partecipanti ha dato punteggi di certezza pari a "7", indicando di non avere dubbi sul sesso della figura. Il pene era un indizio in ventidue di queste condizioni. C'era solo una condizione in cui almeno la metà dei partecipanti era molto incerta (punteggi di 1, 2 o 3). In questa condizione la figura aveva un pene e quattro indizi femminili. L'incertezza dei partecipanti in questa condizione si rifletteva anche nel fatto che una metà identificava la figura come maschio e l'altra metà come femmina. (trad. mia)

If the penis and vagina are equally real features then we would expect just as many participants to have said "add a vagina" to create a female as said "add a penis" to create a male. And similarly we would expect as many to have said "remove the penis" to make a female as "remove the vagina" to make a male.

215

Invece:

In changing a male to a female 38 percent of the participants mentioned removing the penis, but only one percent said that it was necessary to add a vagina. When changing a female to a male, the findings are reversed. Thirty-two percent of the participants said that a penis needed to be added to make a male but only one percent said that the vagina need be removed.<sup>216</sup>

L'importanza tributata al pene e la non necessità di rimozione della vulva per "trasformare" il sesso de\* soggett\*, insieme ai valori asimmetrici che hanno le caratteristiche sessuali secondarie e le caratteristiche socioculturali nel processo di attribuzione di genere conferma il diverso regime di visibilità/invisibilità cui sono sottoposte donne trans e uomini trans. Ciò incide conseguentemente sulla percezione sociale, che può essere più o meno accogliente e predisposta all'integrazione dei soggetti maschili piuttosto che dei soggetti femminili.

---

<sup>215</sup> *Ibidem*.

Se il pene e la vagina sono caratteristiche ugualmente reali, allora ci aspetteremmo che altrettanti partecipanti abbiano detto "aggiungi una vagina" per creare una femmina e "aggiungi un pene" per creare un maschio. E allo stesso modo ci aspetteremmo che altrettanti abbiano detto "togli il pene" per creare una femmina e "togli la vagina" per creare un maschio. (trad. mia)

<sup>216</sup> *Ivi.*, p. 153.

Nel cambiare un maschio in una femmina il 38% dei partecipanti ha parlato di rimuovere il pene, ma solo l'1% ha detto che era necessario aggiungere una vagina. Quando si cambia una donna in un uomo, i risultati sono invertiti. Il trentadue per cento dei partecipanti ha detto che per fare un maschio è necessario aggiungere un pene, ma solo l'uno per cento ha detto che è necessario rimuovere la vagina. (trad. mia)

### 3.3 “Cultural genitals” e “Attributed genitals”

Il teorico e sociologo statunitense Harold Garfinkel nei primi anni Sessanta del Novecento fu chiamato dallo psicologo psicoanalitico statunitense Robert Stoller per collaborare agli studi su un particolare soggetto, la cui storia verrà poi raccontata in *Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an “Intersexed” Person*, capitolo del testo *Studies in Ethnomethodology* del 1967. La storia raccontata è quella di Agnes, una ragazza di diciannove anni, che si rivolge al dipartimento di psichiatria all’U.C.L.A. nell’ottobre del ’58. La ragazza sostiene di avere una strana patologia che affligge il suo sviluppo: presenta dei genitali maschili esterni completamente inerti, che le causano sofferenza e difficoltà nell’inserimento nel contesto sociale. Dopo essere stata a lungo esaminata, l’equipe medica non è in grado di spiegare il motivo fisiologico dell’anomalo sviluppo del corpo di Agnes e, sotto sua insistente richiesta, acconsente alla riconversione chirurgica dei suoi genitali. Garfinkel, oltre ad essere uno dei primi a teorizzare il concetto di “passing”, si avvicina al mondo intersex ben prima di Butler e, nonostante quasi un decennio dopo la stessa Agnes riveli che all’età di dodici anni aveva iniziato ad assumere massive dosi di estrogeni sottraendoli alla madre, malata di tumore ovarico, e, quindi, di essere una donna trans che aveva iniziato precocemente una TOS sregolata in eccesso, tanto da inibirle lo sviluppo puberale, le riflessioni che Garfinkel sviluppa circa il genere sono molto interessanti. Egli sostiene che il genere sia

a “managed achievement” e therefore “real” as real as other aspects of our collectively produced and collectively sustained sense of reality. [...] The construction of gender involves an interpretation or “reading” of the body for social cues, but it is not a material property of the body itself.<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> H. Garfinkel, *Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an “Intersexed” Person*, in S. Stryker, S. Whittle (a cura di), *Transgender Studies Reader*, Routledge, New York 2006, p.58. una “realizzazione gestita” e quindi “reale” come un altro aspetto del nostro senso di realtà prodotto collettivamente e sostenuto collettivamente. [...] La costruzione del genere implica un’interpretazione o una “lettura” del corpo alla ricerca di indizi sociali, ma non è una proprietà materiale del corpo stesso. (trad. mia)

Egli perviene ad una distinzione fra l'avere un pene o una vagina come un fatto biologico e come fatto culturale. I "cultural genital" sono quelli che si presume esistano e che, anche se non presenti in senso fisico, esistono in senso culturale se la persona si sente in diritto di averli e/o il mondo circostante presume che li abbia. Kessler e McKenna si rifanno molto, come già citato agli studi di Garfinkel e sovrappongono la nozione di "cultural genital" a quella di "attributed genital" e sostengono che:

since it is the penis which is either attributed or not attributed, we maintain that the only cultural genital is the penis. It belongs to males and is attributed by members as a part of the gender attribution process in particular instances. Physical genitals belong only to physical (genderless) bodies and consequently are not part of the social world. Attributed genitals are constructed out of our ways of envisioning gender and always exist in everyday interactions.<sup>218</sup>

Si tratta dunque di una doppia interpretazione cui i genitali esterni maschili sono soggetti. Poiché statisticamente il senso biologico dei genitali è co-scritto al senso culturale dei genitali, ovvero ciò che accade nella maggior parte delle persone cisgender con un'espressione di genere conforme e stereotipatamente eterosessuale, quando questa coscrizione si slega, come nel caso di una persona trans, possono succedere reazioni differenti. Specie perché l'asimmetria di genere prima descritta insiste ed agisce ancor più nelle persone trans. Nel caso di una donna trans che non si è sottoposta alla riconversione chirurgica dei genitali, esistono dei genitali biologici maschili e dei genitali culturali femminili. Un po' semplificando la questione, o meglio, inquadrandola in una prospettiva utopica, le studiose riportano il caso di Janet, una donna trans non operata. Spiegano che:

When what looks like a penis is found to be attached to a female, it is treated as a penis only in the physical (non social) sense. Janet, a

---

<sup>218</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p.154.

Poiché è il pene a essere attribuito o non attribuito, sosteniamo che l'unico genitale culturale è il pene. Esso appartiene ai maschi e viene attribuito dai membri come parte del processo di attribuzione di genere in particolari casi. I genitali fisici appartengono solo ai corpi fisici (senza genere) e di conseguenza non fanno parte del mondo sociale. I genitali attribuiti sono costruiti dal nostro modo di concepire il genere ed esistono sempre nelle interazioni quotidiane. (trad. mia)

male-to-female transexual we interviewed, told us of one or two occasions prior to surgery when she had sexual encounters with men. These men did not treat the (physical) penis between her legs as a (social) penis. They seemed to have decided that it was “all right” that Janet appeared to have an inappropriate physical genital because they had already decided that the genital had no reality in a cultural sense. This example illustrates that if the physical genital is not present when it is expected (or vice versa), the original gender attribution is not necessarily altered. When expectations are violated a change in gender attribution does not necessarily follow. It is the cultural genital which plays the essential role in gender attribution.<sup>219</sup>

La conclusione di Kessler e McKenna è dunque se i genitali che ci si aspetta una persona debba avere in base alla sua identità di genere e alla sua espressione di genere (e al suo passing, come direbbe Garfinkel) sono differenti da quelli presupposti, l'attribuzione di genere originaria non è per forza compromessa perché è il “cultural genital” che è indispensabile, secondo loro<sup>220</sup> — e anche secondo Garfinkel — nell'attribuzione di genere. In questo senso, fornendo una attribuzione di genere sulla base di ciò che percepiamo complessivamente della persona, pur scoprendone i genitali, siamo noi soggetti agenti a costruire la realtà del genere come se fosse una costruzione e non già un dato incontrovertibile. Ma ciò che viene creato nel processo di attribuzione di genere non è il genere in sé, ma la costruzione delle categorie di “uomo” e “donna”.

La spinta utopica, viene poi calmierata:

---

<sup>219</sup> *Ibidem*.

Quando ciò che sembra un pene viene trovato attaccato a una donna, viene trattato come un pene solo in senso fisico (non sociale). Janet, una *donna trans MtF* che abbiamo intervistato, ci ha raccontato di una o due occasioni in cui, prima dell'intervento, ha avuto incontri sessuali con uomini. Questi uomini non hanno trattato il pene (fisico) tra le sue gambe come un pene (sociale). Sembravano aver deciso che “andava bene” che Janet avesse un genitale fisico inappropriato perché avevano già deciso che il genitale non aveva alcuna realtà in senso culturale. Questo esempio illustra che se il genitale fisico non è presente quando ci si aspetta (o viceversa), l'attribuzione di genere originaria non viene necessariamente alterata. Quando le aspettative vengono violate, non segue necessariamente un cambiamento nell'attribuzione di genere. È il genitale culturale a svolgere il ruolo essenziale nell'attribuzione di genere. (trad. mia. corsivo mio)

<sup>220</sup> La teoria trova riscontro anche nella survey condotta, in cui il 20% della popolazione sostiene di non essere stat3 misgenderizzat3 una volta mostrati i propri genitali al partner. I dati sono consultabili in appendice.

The relationship between cultural genitals and gender attribution is reflexive. The reality of a gender is “proved” by the genital which is attributed, and, at the same time, the attributed genital only has meaning through the socially shared construction of the gender attribution process.<sup>221</sup>

Ma come le persone creano riflessivamente un senso di sé in quanto uomini o donne? Così come lo creano di sé, lo rendono anche nell’attribuzione di genere che danno all’altro.

Per partire a rispondere a questa domanda, Kessler e McKenna rimandano a un saggio di Ray L. Birdwhistell, antropologo statunitense pioniere nello studio della comunicazione non verbale e teorico della cinesica, metodologia che studia gli aspetti comunicativi trasmessi e ricevuti attraverso i movimenti del corpo.

### 3.4 Birdwhistell

L’antropologo statunitense Ray L. Birdwhistell, nel saggio *Masculinity and Femininity as Display*<sup>222</sup> poi pubblicato nel volume *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication* nel 1970, cerca di identificare cosa ci renda intelleggibili come maschi o come femmine agli altri membri della società. Birdwhistell dà per scontato che non solo i sessi, ma i *generi* siano due, maschile e femminile. Ma a parte questa credenza che possiamo perdonargli data l’altezza cronologica della sua

---

<sup>221</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 155.

La relazione tra genitali culturali e attribuzione di genere è riflessiva. La realtà di un genere è “provata” dal genitale che viene attribuito e, allo stesso tempo, il genitale attribuito ha significato solo attraverso la costruzione socialmente condivisa del processo di attribuzione del genere. (trad. mia)

<sup>222</sup> Originariamente presentato all’American Association for the Advancement of Science nel dicembre 1964, con il titolo *The Tertiary Sexual characteristic of Man. A Fundamental in Human Communication*.

ricerca, i ragionamenti cui perviene sono alquanto interessanti, non solo per proseguire nell'analisi dello studio di Kessler e McKenna, ma soprattutto perché, ancor di più delle psicologhe americane, nella sua teoria si intravedono i prodromi di quella che sarà la teoria della performatività del genere teorizzata vent'anni più tardi da Judith Butler.<sup>223</sup> Il suo ragionamento parte dagli studi zoologici e biologici che inizialmente motivavano certi comportamenti degli animali come derivanti dalla genetica, salvo poi scoprire che essi non sono sempre una risposta meccanica e istintuale, ma dipendono anche dalle condizioni ambientali e relazionali in cui gli animali vengono a trovarsi. Gli scienziati, sostiene Birdwistell, hanno sempre categoricamente distinto il comportamento animale da quello umano, specie per quanto riguarda l'embodiment del genere e la sessualità, ma hanno dovuto rinunciare a questo assunto antropocentrico. Riprendendo proprio gli studi di biologia, l'antropologo ricorda che in alcune specie esiste un dimorfismo di genere così estremo che solo uno specialista può riconoscere maschi e femmine come appartenenti alla stessa specie. Altre specie invece sono così simili che solo avanzati esami o tecniche chirurgiche possono stabilire il sesso di un esemplare. Birdwhistell scardina così la visione antropocentrica e in una scala che va dall'unimorfismo di genere al più estremo dimorfismo di genere inserisce anche la specie umana, sostenendo che, se escludiamo i genitali esterni, e analizziamo le caratteristiche sessuali secondarie, l'essere umano si colloca molto più vicino all'unimorfismo di quanto si possa pensare. Analizzando marcatori anatomici come la struttura ossea o la distribuzione dei peli o le sostanze chimiche odorose rilasciate dal corpo si è constatato che non funzionano come marcatori di genere per gli esseri umani. Certamente, la posizione eretta dell'*Homo Sapiens* consente di "vedere" la conformazione genitale e lo sviluppo mammario e quindi di attribuire un sesso a quel corpo a prima vista. Ma questa certezza biologica ha delle fratture culturali. Non solo i bambini, pur non avendo ancora consapevolezza dei genitali come marcatori di genere utilizzano altri parametri per attribuirlo, ma soprattutto, anche nelle società meno pudiche, i genitali sono quella parte del corpo costantemente coperta da

---

<sup>223</sup> Si veda Capitolo Quattro.

indumenti, e quindi più presunta da altri fattori secondari che non constatata in maniera autoptica. Perfino sul seno femminile Birdwhistell spiega che:

the fact that the more prominent breasts of females or the less prominent breasts of males do not seem to have universal sexual stimulus value would seem to support our de-emphasis upon mammary dimorphism as gender identifier.<sup>224</sup>

La tesi di Birdwhistell è dunque che l'uomo, come altre specie debolmente dimorfiche organizza il genere in base alla cinesica, ovvero all'esibizione e al riconoscimento dei generi a livello di posizioni, movimenti, espressioni assunte. Infatti, egli distingue le caratteristiche che marcano il genere

between primary sexual characteristics which relate to the physiology of the production of fertile ova or spermatazoa, the secondary sexual characteristics which are anatomical in nature, and the tertiary sexual characteristics which are patterned social-behavioral in form<sup>225</sup>

ed è proprio su queste ultime che si concentra. Intervista persone appartenenti a sette gruppi sociali (cinesi, inglesi di Londra di classe media e alta, Kutenai, Shushwap. Hopi, francesi di Parigi, americani) e dai vari confronti emerge che

not only could native informants distinguish male movement from female movement (and the items of what was regarded as "masculine" and "feminine" varied from society to society) but they easily detected different degrees of accentuation or diminution of such movement, depending upon the situation. In all of these societies [...] both male and female informants distinguished not only typically male communicational behavior from typically female communicational behavior but, when the opportunity

---

<sup>224</sup>L. R. Birdwhistell *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1970, p.42.

Il fatto che il seno più prominente delle femmine o il petto meno prominente dei maschi non sembri avere un valore di stimolo sessuale universale sembrerebbe supportare la nostra de-enfasi sul dimorfismo mammario come identificatore di genere. (trad. mia)

<sup>225</sup> *Ibidem*.

Tra i caratteri sessuali primari, che si riferiscono alla fisiologia della produzione di ovuli o spermatozoi fertili, i caratteri sessuali secondari, che sono di natura anatomica, e i caratteri sessuali terziari, che sono di forma socio-comportamentale. (trad. mia)



presented itself, distinguished "feminine" males and "masculine" females.<sup>226</sup>

Soprattutto, dopo aver passato in rassegna e analizzato approfonditamente tutta una serie di micro-movimenti del corpo e di posture, confrontandoli con i dati emersi, l'antropologo perviene alla conclusione che «these positions, movements, and expressions are culturally coded that what is viewed as masculine in one culture may be regarded as feminine in another.»<sup>227</sup> Non solo dunque, sembra suggerire che il genere sia un costrutto prossemico culturale, affermando che

Tertiary sexual behavior has been described as learned and patterned communicative behavior which in the American body motion communication system acts to identify both the gender of a person and the social expectancies of that gender. It has been presented with the fiat that gender display or response is not necessarily sexually provocative or responsive and is probably never exclusively genital in nature.<sup>228</sup>

Ma in un certo senso pare slegare il genere dalla genitalità del sesso, insistendo, ancora che «in these complex but decodable behaviors lies the proof that gender behavior is not limited to a sexual response and that sexual behavior is not always

---

<sup>226</sup> *Ivi.*, p.42-43

Non solo gli informatori nativi erano in grado di distinguere i movimenti maschili da quelli femminili (e gli elementi di ciò che veniva considerato "maschile" e "femminile" variavano da società a società), ma individuavano facilmente diversi gradi di accentuazione o diminuzione di tali movimenti, a seconda della situazione. In tutte queste società [...] sia gli informatori maschi che quelli femmine distinguevano non solo il comportamento comunicativo tipicamente maschile da quello tipicamente femminile ma, quando se ne presentava l'occasione, distinguevano anche i maschi "femminili" e le femmine "maschili". (trad. mia)

<sup>227</sup> *Ibidem.*

Queste posizioni, movimenti ed espressioni sono culturalmente codificati: ciò che è considerato maschile in una cultura può essere considerato femminile in un'altra. (trad. mia)

<sup>228</sup> *Ivi.*, p. 46.

Il comportamento sessuale terziario è stato descritto come un comportamento comunicativo appreso e modellato che, nel sistema di comunicazione body motion americano, agisce per identificare sia il genere di una persona sia le aspettative sociali di quel genere. È stato presentato con la precisazione che l'esibizione o la risposta di genere non è necessariamente provocatoria o reattiva dal punto di vista sessuale e probabilmente non è mai di natura esclusivamente genitale. (trad. mia)

either genital or uncompleted genital behavior.»<sup>229</sup> Quindi l'attrazione che un corpo può suscitare in un altro si inserisce prioritariamente in uno schema mentale acquisito culturalmente, nella codifica di maschilità e femminilità del soggetto, più che sulla sua conformazione genitale. Certamente, nella società occidentale contemporanea la genitalità occupa un ruolo dirimente, tuttavia, essendo sempre coperta e quindi omessa, le interazioni che avvengono fra le persone, anche quelle di natura attrattiva erotica, avvengono sulla codificazione di un'alterità da sé (nel caso eterosessuale) che descrive femminilità o mascolinità performati, a prescindere dalle tracce biologiche.

### 3. 5 “Doing male and female”

Kessler e McKenna così intitolano il paragrafo del loro saggio in cui si rifanno alle teorie di Birdwhistell, pur mantenendo in essere il loro quesito di base, ovvero cosa ci renda veri uomini e vere donne. Questo titolo, che letto in inglese potrebbe passare inosservato, è già emblematico se rapportato alla traduzione (benché linguisticamente non troppo corretta) che potremmo farne in italiano. “Doing male and female” è traducibile come “fare maschi e femmine”, nella doppia accezione di “fare *i* maschi e fare *le* femmine”, ovvero comportarsi come tali — accezione che usano le autrici —, secondo uno schema socioculturale condiviso e spesso introiettato al di sotto della coscienza, ma anche “fare maschi e femmine” nel senso di *produrre* maschi e produrre femmine, crearli come socialmente intellegibili,

---

<sup>229</sup> *Ivi.*, pp.45-46.

In questi comportamenti complessi ma decodificabili sta la prova che il comportamento di genere non si limita a una risposta sessuale e che il comportamento sessuale non è sempre un comportamento genitale o genitale non completato. (trad. mia)

confezionarli. Fare, come sinonimo di produrre e anche di confezionare rimanda al concetto di produrre, ma produrre “bene”, come si farebbe di un abito — o, ancor meglio, di un *habitus*, nella sua accezione etimologica — ovvero una pelle plastica, una postura, un atteggiamento che permei tutto il corpo, una gabbia.

Torna, ancora, il concetto foucaultiano di «produrre sul sesso discorsi»<sup>230</sup> col fine di *produrre* le «sessualità periferiche»<sup>231</sup>, ma anche l’idea di Monique Wittig, la quale sostiene che:

Il punto è che non esiste alcun sesso. [...] La categoria di sesso non esiste aprioristicamente, prima della società. Si tratta di una categoria di dominio, [...] di dominio sociale. [...] La categoria di sesso è una categoria totalitaria: [...] Avviluppa le nostre menti impedendoci di pensare al di fuori dei suoi termini.<sup>232</sup>

Ed è per questo che, secondo Foucault, il dispositivo di sessualità è un dispositivo di potere, perché ci conforma ad un ordine superiore non deciso da noi, ma posto come elemento regolatore e contenitore della società. Infatti, conclude Wittig,

Ecco perché dobbiamo distruggerla (la categoria di sesso) e iniziare a pensare a prescindere da essa, se vogliamo pensare. Ed ecco perché dobbiamo distruggere i sessi in quanto realtà sociologica, se vogliamo iniziare a esistere.<sup>233</sup>

La teoria di Birdwhistle sul movimento e comportamento è reale, ma non toglie che una donna resti una donna a prescindere dal fatto che la sua comunicazione non-verbale sia più o meno femminile o più o meno maschile. Le studiosse sostengono che il processo di attribuzione di genere

is an interaction between displayer and attributor, but concrete displays are not informative unless interpreted in light of the rules which the attributor has for deciding what it means to be a female or male. As members of a sociocultural group, the displayer and

---

<sup>230</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p.25.

<sup>231</sup> *Ivi.*, p. 40.

<sup>232</sup> M. Wittig, *op. cit.*, pp. 22-28.

<sup>233</sup> *Ivi.*, p. 28.

the attributor share a knowledge of the socially constructed signs of gender.<sup>234</sup>

Imparare questi segni, sia a codificarli, sia ad assumerli su di sé fa parte del processo di socializzazione, cioè di diventare membro di una società. Nella nostra cultura occidentale queste marcature di genere sono i genitali, le caratteristiche sessuali secondarie, gli abiti e gli accessori, e, anche, come sostiene Birdwhistell, i comportamenti non-verbali e para-linguistici. Questi marcatori non sono universali, ma culturali, anche nel senso proprio per cui variano da cultura a cultura, per cui Kessler e McKenna parlano di “selective perception”<sup>235</sup>: lo stesso elemento è suscettibile di essere percepito diversamente a seconda del contesto culturale in cui è esposto. In alcune culture gli uomini indossano vestiti e gonne, in altre la peluria sul viso non marca un difetto nella femminilità e non si è dunque predisposti ad ispezionare se è presente o assente. Per chiarificare questo concetto riportano due esempi del medesimo procedimento cognitivo, slegato però dal genere e dal sesso. Il primo riguarda la neve: se essa è un fenomeno meteorologico caratterizzato dalla cristallizzazione dell’acqua che provoca la sua caduta in fiocchi bianchi e per tutti la neve è *solo* neve, gli Eschimesi invece, per la loro sensibilità percettiva connaturata al luogo in cui vivono, sono portati a distinguere diversi tipi di neve. Oppure, durante una partita di calcio consideriamo un comportamento di un giocatore più o meno aggressivo in base alla squadra cui stiamo tifando e siamo portati a giustificarlo o condannarlo in maniera differente.

Quindi la percezione è selettiva nella misura in cui intercetta dei segni che hanno un significato più o meno condiviso, ma li declina e riarticola a sostegno di ciò che si vuole (o non si vuole) vedere.

---

<sup>234</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op.cit.*, p.157.

Il processo di attribuzione di genere è un'interazione tra chi espone e chi attribuisce, ma le visualizzazioni concrete non sono informative se non vengono interpretate alla luce delle regole che colui che attribuisce ha per decidere cosa significa essere femmina o maschio. In quanto membri di un gruppo socioculturale, chi mostra e chi attribuisce condividono la conoscenza dei segni di genere costruiti socialmente. (trad. mia)

<sup>235</sup> *Ibidem*.

Tuttavia, secondo le studiose, la struttura culturale del genere è molto più profonda dei segni della sua manifestazione. Infatti:

Members do not simply learn rules for telling females from males. They learn how to use the rules in their relation to the socially shared world of two genders. There is no rule for deciding "male" or female" that will always work. Members need to know, for example, when to disregard eyebrows and look for hand size. Gender attributions are made within a particular social context and in relation to all the routine features of everyday life.<sup>236</sup>

Quindi, il contesto all'interno del quale si manifesta una performance di genere, con tutti i segni da cui è quotidianamente caratterizzata, riconfigura automaticamente la sua decodifica. Siccome si tende a credere e a "dare per vero" ciò che si vede, una persona trans con un buon passing è percepita come donna cis, perché il contesto prevede una "normalità" di maggior presenza di persone cis. Diversamente,

Feinbloom (*donna cis*) reports that when she speaks on panels that include "real" transsexuals, she, presenting herself as a "real" woman, is sometimes asked if she is a transsexual.<sup>237</sup>

È il contesto in cui ci si aspetta qualcosa di specifico a plasmare la nostra percezione sulle nostre aspettative.

Ma, in assenza di indizi "concreti", come si può fare una attribuzione di genere corretta? Come si determina se un3 soggett3 è maschio o femmina? Sono le domande ultime di Kessler e McKenna. E dai loro studi concludono che l'attribuzione di genere si basa su uno schema culturale.

---

<sup>236</sup> *Ivi.*, p.158.

I membri non imparano semplicemente le regole per distinguere le femmine dai maschi. Imparano a usare le regole nel loro rapporto con il mondo socialmente condiviso dei due generi. Non esiste una regola per decidere "maschio" o "femmina" che funzioni sempre. I membri devono sapere, ad esempio, quando ignorare le sopracciglia e guardare alle dimensioni delle mani. Le attribuzioni di genere vengono fatte all'interno di un particolare contesto sociale e in relazione a tutte le caratteristiche di routine della vita quotidiana. (trad. mia)

<sup>237</sup> *Ibidem.*

Feinbloom (*donna cis*) riferisce che quando interviene in gruppi di discussione che includono "vere" persone trans, a lei, che si presenta come una "vera" donna, viene talvolta chiesto se è una trans. (trad. mia, corsivi miei).

The schema is not dependent on any particular gender cue, nor is it offered as a statement of a rule which people follow like robots. [...] The schema is: See someone as female only when you cannot see them as male. [...] For a "male" gender attribution to be made, the presence of at least one "male" sign must be noticed, and one sign may be enough, especially if it is a penis. It is rare to see a person that one thinks is a man and then wonder if one has made a "mistake." However, it is not uncommon to wonder if someone is "really" a woman. The relative ease with which female-to-male transsexuals "pass" as compared to male-to-female transsexuals underscores this point. It is symbolized by the male-to-female transsexual needing to cover or remove her facial hair in order to be seen as a woman and the female-to-male transsexual having the option of growing a beard or being clean shaven. The female may not have any "male" signs.<sup>238</sup>

Non si tratta di una questione di evidenza. Una caratteristica maschile non è più visibile di una femminile e la presenza di una caratteristica maschile non è più efficace della sua assenza. Il maggior valore tributato alle caratteristiche e ai segni "maschili" è un costrutto sociale.

We construct gender so that male characteristics are seen as more obvious. [...] To fail to see someone as a man is to see them as a woman and vice versa, since "male" and "female" are mutually constitutive. However, the conditions of failure are different. The condition of failure for being seen as a woman is to be seen as having a concrete "male" characteristic. The condition of failure

---

<sup>238</sup> *Ivi.*, pp. 158-159.

Lo schema non dipende da un particolare indizio di genere, né è offerto come una dichiarazione di una regola che le persone seguono come robot. [...] Lo schema è: vedi una persona come femmina solo quando non puoi vederla come maschio. [...] Affinché venga fatta un'attribuzione di genere "maschile", si deve notare la presenza di almeno un segno "maschile", e un segno può essere sufficiente, soprattutto se si tratta di un pene. È raro vedere una persona che si pensa sia un uomo e poi chiedersi se si è commesso un "errore". Tuttavia, non è raro chiedersi se qualcuno sia "veramente" una donna. La relativa facilità con cui gli *uomini trans FtM* "passano" rispetto alle *donne trans MtF* sottolinea questo punto. È simboleggiato dal fatto che il *la donna trans* deve coprire o rimuovere i peli del viso per essere vista come una donna, mentre *l'uomo trans* ha la possibilità di farsi crescere la barba o di essere rasato. La donna può non avere alcun segno "maschile". (trad. mia, corsivi miei).

for being seen as a man is to be seen as not having any concrete  
"male" characteristics.<sup>239</sup>

Nella costruzione sociale del genere, il genere maschile è la costruzione primaria. Non è un caso che la cultura cattolica che ha permeato e forgiato il paradigma mentale dell'occidente continui la narrazione adamitica della donna nata da una costola. Peraltro la cultura cattolica, che continua ad avere un'importante influenza nel mondo occidentale, specie nei paesi circostanti il Vaticano, non ha di fatto evoluto o aggiornato nei secoli il suo paradigma di pensiero, considerando che ancora oggi il sacerdozio e la carriera ecclesiastica restano prerogative degli uomini, mentre alle donne, come forma di massimo riconoscimento, viene affidata la loro cura. Questa influenza prescinde dalla religiosità e quindi da chi è credente o meno, fedele o meno: si insinua in un orizzonte interpretativo culturale che appartiene a tutt<sup>3</sup>, dato il valore storico e sociale collettivamente tributato all'istituzione ecclesiastica.

---

<sup>239</sup> *Ivi.*, p. 159.

Costruiamo il genere in modo che le caratteristiche maschili siano viste come più ovvie. [Non vedere qualcuno come uomo significa vederlo come donna e viceversa, poiché "maschio" e "femmina" sono reciprocamente costitutivi. Tuttavia, le condizioni di fallimento sono diverse. La condizione di fallimento per essere visti come donne è quella di essere visti come aventi una caratteristica concreta "maschile". La condizione di fallimento per essere visti come uomini è quella di non avere alcuna caratteristica "maschile" concreta. (trad. mia)

### 3.6 Altre culture, altre parole. La possibilità di nominare e di *essere*.

Il rapporto tra nome e identità di gruppo (o di singoli individui) è plastico e reciproco: si potrebbe dire sia che il nome crea un'identità di genere, riconoscibile nel sociale, sia che un'identità di genere crea il nome.<sup>240</sup>

Così scrive all'inizio del suo saggio *Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica* Patricia Bianchi, Storica della lingua italiana dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Ed è proprio nella possibilità di nominare che si possono plasmare altre identità che sfuggono alla norma binaria eterocis occidentale. Nella cultura occidentale è consolidato il pensiero dualistico che distingue i generi in due: maschile e femminile, e che ad essi fa corrispondere la genitalità *normalmente* prescritta dalla biologia. Anche nuove parole, come “trans” o “intersex”, che delineano nuove possibilità e nuove realtà identitarie non sono ancora riuscite a distogliere la convinzione monistica nella bipartizione ritenuta “corretta” dei generi.

Quel che molti studiosi sottolineano è che il concetto stesso di genere è prodotto dalla società e dalla cultura di riferimento e confrontando diverse culture ci si rende conto, ancor meglio che analizzando la nostra, in cui siamo immersi, della manifatturabilità del concetto di genere, infatti:

culture diverse hanno contemplato, ed in alcuni casi contemplano tutt'ora, la possibilità di una mancata corrispondenza tra il sesso biologico ed il vissuto soggettivo di appartenenza ad un dato genere sessuale, e ciò al di fuori di qualsivoglia categoria patologizzante: dai Berdache nativi americani, agli Hijira, ancora

---

<sup>240</sup> P. Bianchi, *Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica*, in E. Zito, P. Valerio (a cura di), *Genere femminielli: Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli 2013, p. 55.



oggi presenti nel contesto indiano, dai MuxÈ della società zapoteca messicana.<sup>241</sup>

Addirittura il sesso/genere può non rappresentare nemmeno un parametro identitario che regola l'ordine all'interno della società. Anne Fausto-Sterling, nel suo testo *Sex/Gender. Biology in a Social World* (2012) riporta gli studi condotti dall'antropologa nigeriana Oyeronke Oyewumi<sup>242</sup> sulla cultura Yoruba. Oyewumi, nel suo saggio *De-confounding gender: feminist theorizing and western culture, a comment on Hawkesworth's "Confounding gender."* (1998) spiega come l'imposizione di un sistema di genere — rafforzato dal colonialismo — possa alterare la nostra comprensione della differenza etnica e razziale. Nella sua analisi dettagliata della cultura Yoruba, Oyewumi scopre che l'età degli individui è un organizzatore sociale molto più significativo del sesso e del genere, tanto che i pronomi yoruba, ad esempio, non indicano il sesso/genere, ma piuttosto chi è più vecchio o più giovane di chi parla. In linea con il pensiero dell'antropologa, Fausto-Sterling afferma che:

If Yoruba intellectuals had constructed the original scholarship on Yorubaland, Oyewumi thinks that "seniority would have been privileged over gender". Seeing Yoruba society through the lens of seniority rather than gender would have two important effects. [...] if Euro-American scholars learned about Nigeria from Yoruba anthropologists, our own belief systems about the universality of gender might change.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> E. Zito, N. Sisci, P. Valerio, *Et io ne viddi uno in Napoli. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere*, in E. Zito, P. Valerio (a cura di), *Genere femminielli: Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli 2013, p. 25.

<sup>242</sup> O. Oyewumi, *De-confounding gender: feminist theorizing and western culture, a comment on Hawkesworth's "Confounding gender."* in «Signs», 23(4), 1049–1062, 1998.

<sup>243</sup> A. Fausto-Sterling, *op. cit.*, pp 78-79.

Se gli intellettuali yoruba avessero costruito l'erudizione originale sullo Yorubaland, Oyewumi pensa che "l'anzianità sarebbe stata privilegiata rispetto al genere". Vedere la società yoruba attraverso la lente dell'anzianità piuttosto che del genere avrebbe due effetti importanti. In primo luogo, se gli studiosi euro-americani imparassero a conoscere la Nigeria dagli antropologi yoruba, le nostre convinzioni sull'universalità del genere potrebbero cambiare. (trad. mia)

### 3.6.1 I/le/ \* Berdaches

Nel secondo capitolo de *Gender: An Ethnomethodological Approach*, intitolato *Cross-Cultural Perspectives on Gender*, le psicologhe Kessler e McKenna riportano come caso studio la cultura dei nativi Indiani, focalizzandosi sulla figura de\* *berdache*<sup>244</sup>. Di fronte a espressioni di genere non in aderenza al sesso biologico lo sguardo positivista degli studiosi occidentali, è stato spesso portato ad affermazioni tipo “In tal luogo esistono uomini che si comportano/vestono da donne”. Ma Kessler e McKenna insistono sul fatto che sia il paradigma di pensiero occidentale a dover riportare l’attribuzione di genere del soggetto in un’opzione binaria (fatto che spesso avviene anche nei saggi più recenti citati ad integrazione degli studi a disposizione di Kessler e McKenna negli anni Settanta). Infatti esse sostengono che «coming to a village with the concept of two genders, the observer sees two genders and understands the berdache phenomenon in those terms.»<sup>245</sup>

Nel modo di pensare della specifica cultura, però, può non essere così, e «by viewing gender as a social construcion, it is possible to see descriptions of other cultures as evidence for alternative but equally real conceptions of what it means to be a woman or a man.»<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> Così è spiegata l’etimologia del termine: « The term “berdache” is said to be "derived from the French word ‘bardash,’ which derived from the Italian term ‘berdascia,’ which derived from the Arabic ‘bardaji,’ which derived from the Persian ‘barah,’ ”. Barah meant "slave, kept-boy or male prostitute.” The original meaning emphasized homosexuality and prostitution, but this meaning was altered in America by the additional consideration of cross-dressing.» S. J. Kessler, W. McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, p.26.

«Si dice che il termine “berdache” sia “derivato dalla parola francese ‘bardash’, che deriva dal termine italiano ‘berdascia’, che deriva dall’arabo ‘bardaji’, che deriva dal persiano ‘barah’”. Barah significava “schiavo, mantenuto o prostituta maschile”. Il significato originale enfatizzava l’omosessualità e la prostituzione, ma questo significato è stato alterato in America dalla considerazione aggiuntiva del cross-dressing» (trad. mia)

<sup>245</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 33.

Arrivando in un villaggio con il concetto di due generi, l’osservatore vede due generi e comprende il fenomeno berdache in questi termini. (trad. mia)

<sup>246</sup> *Ivi.*, p. 22.

Considerando il genere come una costruzione sociale, è possibile vedere le descrizioni di altre culture come prove di concezioni alternative ma ugualmente reali di ciò che significa essere una donna o un uomo. (trad. mia)

Per comprendere meglio questa figura è interessante mettere in dialogo ciò che sostengono Kessler e McKenna nel Settantotto e autori più recenti. Secondo Gabriella d'Agostino, antropologa dell'Università di Palermo, che scrive nel 2013,

Tra gli aspetti del comportamento sociale che più definiscono lo status di genere del berdache il posto d'onore veniva assegnato alla partecipazione al lavoro produttivo. "Diventava donna" chi svolgeva un lavoro da donna, chi preferiva gli utensili dei mestieri femminili, o colui al quale il "fato" aveva imposto questo tipo di mestieri e di utensili. [...] Dal punto di vista anatomico il berdache era dunque un uomo, dal punto di vista occupazionale, e dell'abbigliamento, una donna. Agli occhi degli Indiani d'America, egli era dunque una creatura mista. Proprio in virtù di questa natura, il berdache si riteneva eccellere in compiti quali le mediazioni matrimoniali, la preparazione di filtri d'amore, la guarigione da malattie veneree, ambiti legati al rapporto tra i due sessi e godeva dunque di particolare prestigio sociale.<sup>247</sup>

Emerge qui chiaramente un collegamento tra genere e pratica. Il genere si rivela in questo contesto sociale come *praticabile*, sia nel senso che si esplica come pratica, come prassi, sia nel senso che è raggiungibile per mezzo di quella via che è la pratica. È dunque manufatturabile: non è un qualcosa di dato, ma diviene qualcosa di assunto, ri-elaborato e ri-prodotto nel fare, nel performare, per usare le parole di Butler.

Secondo la prospettiva occidentale positivista, dunque i/le/\* berdache sono persone nelle comunità aborigene del Nord America<sup>248</sup> che sono socialmente autorizzate ad assumere un'espressione di genere diversa da quella presunta dall'attribuzione di genere data loro alla nascita sulla base dell'ispezione autoptica dei genitali esterni. Ribaltando questa prospettiva occidentalista, già Kessler e McKenna sostenevano che fossero invece «those people in aboriginal North America who received social sanction to become a gender other than that to which they were originally

---

<sup>247</sup> G. D'Agostino, *I femminielli napoletani: alcune riflessioni antropologiche*, in E. Zito, P. Valerio (a cura di), *Genere femminielli: Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli 2013, pp. 81-82.

<sup>248</sup> Ma, in realtà, soggetti con le medesime caratteristiche sono stati trovati in Alaska, Siberia, Asia centrale e del Sud, Oceania, Australia, Sudan, e nella regione amazzonica.

assigned.»<sup>249</sup> Quel che cambia è la percettività della comunità rispetto al soggetto. Secondo la prospettiva occidentale all3 berdache era *concesso* di assumere un'altra espressione di genere, mentre secondo la prospettiva interna delle comunità prese in esame, all3 berdache era permesso proprio di *diventare* dell'altro genere. C'è quindi uno scarto nella percezione: nel primo caso il carattere di concessione non inficia un retropensiero che considera il soggetto "sbagliato" o "diverso", mentre nel secondo caso il soggetto è percepito nella sua compiutezza e totalità come soggetto berdache: ciò perché noi abbiamo bisogno di giustificare un corpo maschile che ha una performance di genere femminile relegandolo in un qualcosa di 'diverso', poiché nella nostra cultura risulta essere in contraddizione, a differenza delle culture aborigene in cui il fatto era assolutamente contemplabile nel regimi di realtà e di verità.

In alcune società, come nei Chuckee siberiani il ruolo de\*<sup>250</sup> berdache era istituzionalizzato, con tanto di un cerimoniale in cui venivano prescritti privilegi e responsabilità, dal momento che questo ruolo costituiva un elevato status sociale. Addirittura i genitali, parte anatomica particolarmente dirimente nell'attribuzione di genere in occidente (da sempre alla nascita, oggi in maniera più ossessiva anche nella fase adulta), una volta facenti parte de\* soggett\* berdache, mutavano di significato: «the Mohave berdache reportedly demanded that people call their penis a clitoris, their testicles "labia majora," and their anus "vagina"»<sup>251</sup> ed erano socialmente accolti e accettati per tali. Tuttavia, «la scelta del partner sessuale non connota in

---

<sup>249</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p.25.

Quelle persone che nell'America del Nord aborigena hanno ricevuto una sanzione sociale per diventare di un genere diverso da quello a cui erano stati originariamente assegnati. (trad. mia)

<sup>250</sup> Insisto nell'uso del neutro perché, nonostante la letteratura abbia ascrivito questa figura prevalentemente a uomini cis con un'espressione di genere e un ruolo sociale femminile, esiste anche traccia di donne cis con un'espressione di genere e un ruolo sociale maschile. "Cis" è certamente un termine inappropriato e riporta alla dicotomia con cui siamo abituate a pensare il genere, ma è utilizzato per rendere intelligibile il discorso.

<sup>251</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 39.

Secondo quanto riferito, i Mohave berdache pretendevano che la gente chiamasse il loro pene "clitoride", i loro testicoli "labia majora" e il loro ano "vagina". (trad. mia)

primo luogo il berdache»<sup>252</sup>: questo è un fatto importante poiché slega fattivamente, e non più solo su un piano teorico, le categorie di genere sesso e sessualità e riconosce uno statuto identitario ben preciso al di là di possibili convenzioni normalizzanti. Ovvero non si verifica quell'atteggiamento per cui di fronte ad un aspetto che sfugge ad una norma e aderisce invece ad un'altra *di elezione*, tende, per quella sensibilità/percezione selettiva a ricondurre e riallineare tutti gli altri aspetti alla norma di elezione (come per esempio, oggi, dare per scontata la passività sessuale di una donna trans e la sua estrema femminilità). Gabriella d'Agostino spiega infatti che:

Riguardo alle scelte sessuali del berdache, per esempio tra i Navaho, sappiamo che potevano sposarsi o avere relazioni sessuali sia con persone dello stesso sesso che del sesso opposto. Se la relazione omoerotica in sé non ha conseguenze trasformative sul genere significa che essa ricadeva al di fuori della sfera di ciò che, pubblicamente e ufficialmente, era ritenuto importante per definire i ruoli degli individui. La scelta dell'oggetto sessuale in realtà era lo strascico piuttosto che l'elemento conduttore della definizione di genere, in se stessa non sufficiente per mettere in moto il processo di riclassificazione.<sup>253</sup>

### 3.6.2 Le femminielle di Napoli

Note per lo più con la versione maschile di “femminiello”, utilizzerò qui la versione femminile, poiché, come scrive Simonetta Grilli nel saggio *Etnografia di un (s)oggetto conteso*, che fa da prefazione alla ricerca di Maria Carolina Vesce:

all'eteronimo “femminelli” o “femminielli”, prevalente in tutta una tradizione eteronarrata, si preferisce emicamente il termine declinato al femminile. Questa rivendicazione di genere che viene desunta dall'esperienza delle femminelle e colta nel dialogo con le persone intervistate (*dalla Vesce nel testo*), non concerne la conformazione genitale o l'identità anagrafica, ma si sostanzia,

---

<sup>252</sup> G. D'Agostino, *I femminielli napoletani: alcune riflessioni antropologiche*, art. cit., p. 86

<sup>253</sup> Ivi., p. 83.

piuttosto, dei significati e delle ideologie del femminile che le diverse persone tendono ad incarnare, a realizzare e riprodurre.<sup>254</sup>

La femminella è una realtà identitaria sviluppatasi nella città di Napoli, con qualche propaggine nel circostante territorio campano. Il termine identifica «un individuo biologicamente maschio che si sente, si comporta ed è riconosciuto come una donna e che assume, in modo più o meno evidente, comportamento atteggiamenti e ruoli normalmente attribuiti al genere femminile.»<sup>255</sup> La figura della femminielle ha radici molto antiche e la sua prima attestazione storica in un documento scritto risale al XVI secolo nel *De humana physiognomonia* (1586) di Giambattista della Porta. Anche in questo caso chi osserva dal di fuori, senza vivere il contesto socioculturale in cui questa esperienza prende — letteralmente — corpo, è portato a definire “il femminiello” (al maschile, appunto), come un “omosessuale”, “travestito” o “travestito istituzionalizzato”. C’è chi ha visto nelle femminelle i prodromi di un transgenderismo che non poteva ancora essere vissuto nei suoi termini ormonali, medicali e chirurgici per via dell’altezza cronologica e, anche, delle condizioni economiche, visto che l’esperienza delle femminelle si sviluppa prevalentemente nei quartieri popolari, come i Quartieri Spagnoli. Per esempio la sociologa e attivista trans Porpora Mascarsciano, che ha vissuto “le ultime femminelle” e sostiene che:

L’esperienza dei femminielli è antichissima, risaliva all’antica Grecia e all’antica Roma con tutta una serie di rituali che caratterizzavano quel percorso: c’era il matrimonio, c’era la figliata e il viaggio a Montevergine. Tutte queste cose hanno cominciato a finire con l’emergere della nuova trans: è il moderno che sostituisce l’antico.<sup>256</sup>

È certamente plausibile che molte femminelle fossero donne trans *ante litteram*. Ma presumere che un’esperienza sia la continuazione dell’altra credo riduca in maniera

---

<sup>254</sup> S. Grilli, *Etnografia di un (s)oggetto conteso*. Prefazione a M. C. Vesce, *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2021, p. 11

<sup>255</sup> M. C. Vesce, *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2021, p. 37.

<sup>256</sup> L. Arietti, C. Ballarin, G. Cuccio, P. Mascarsciano (a cura di) *Elementi di critica trans*, Manifestolibri, Roma 2010, p. 29.

estremamente semplicistica le peculiarità di un'identità precisa e delineata, intessuta nel contesto sociale e culturalmente riconosciuta. La figura della femminella

incarna un sapere incorporato, padroneggia specifiche tecniche del corpo che definiscono uno scarto, marcano una differenza rispetto all'esperienza trans. Si potrebbe dire una sorta di predisposizione a performare il genere quella *della femminella* che non prevede il ricorso alle tecnologie del transito [...] affaccendata in attività tipicamente femminili [...] *la femminella* realizza la propria personalità (e identità) attraverso il riconoscimento sociale della propria femminilità, più che aspirare al riallineamento del corpo (e quindi del sesso) al genere elettivo.<sup>257</sup>

Proprio le attività rituali che cita Marcasciano, ovvero la “figliata” o “partorena”, lo “spusarizio”, la “riffa”, e il pellegrinaggio a Montevergine<sup>258</sup>, costituiscono il contesto in cui la femminella può realizzare il «bisogno di uno sguardo che gli dia vita e che lo nutra costantemente, che [...] lo oggettivizzi, rendendolo soggetto sociale»<sup>259</sup>; una sorta di palcoscenico con un pubblico che interpreta, conosce e riconosce la performance di genere che accade durante l'evento tanto da estendere tale riconoscimento alla vita quotidiana. Tutt<sup>3</sup> abbiamo bisogno di riconoscimento per essere inquadrat<sup>3</sup> come soggett\* sociale, ma alcun<sup>3</sup>, come chi non vive il privilegio della cissessualità, devono adoperare altre tecniche, magari più teatrali o plateali, come in questo caso, per sancire la propria appartenenza identitaria. Queste attività rituali sono al centro dello studio antropologico di Gabriella d'Agostino, la quale spiega che:

La partecipazione di individui “normali” alle cerimonie è segno del riconoscimento di cui *i femminielli* godono. La gente dei quartieri popolari del centro storico in cui *essi* vivono, in generale disprezza l'omosessualità, soprattutto nella forma della pederastia, ma

---

<sup>257</sup> M. C. Vesce, *op. cit.*, p. 48.

<sup>258</sup> Non entro nell'analisi delle specifiche pratiche culturali, poiché non è il contesto. Si rimanda per un loro approfondimento a M. C. Vesce, *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminili e transessuali*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2021, pp. 151-175, e E. Zito, N. Sisci, P. Valerio, *Et io ne viddi uno in Napoli. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere*, in (a cura di) E. Zito, P. Valerio, *Genere femminielli: Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli 2013, pp. 25-52.

<sup>259</sup> M. C. Vesce, *op. cit.*, p. 41.

riconosce e rispetta il loro sesso sociale. La diversità rispetto al genere maschile si manifesta nell'adolescenza. Le famiglie non considerano l'evento una disgrazia e non emarginano il loro membro; piuttosto lo integrano nella cerchia familiare ristretta e allargata e nel contesto più ampio del vicolo, della strada, del quartiere. *Il femminiello* si presta alle faccende domestiche, svolge commissioni per le vicine, a lui si affida la sorveglianza dei bambini più piccoli da parte delle donne del vicinato che lavorano fuori casa. Egli dunque non è considerato un deviato, può essere oggetto di scherno ma in modo compiacente e bonario.<sup>260</sup>

A riprova dell'integrazione delle femminelle nel tessuto sociale è interessante notare che questa figura è storicamente inserita nel Presepe napoletano, accanto alle classiche figure della sacralità<sup>261</sup>. Non c'è quindi la necessità di ricondurre ad una norma, ma è la loro esistenza stessa a tradirla per ri-tradurla in una nuova norma parallela, quella femminiella, in grado di co-esistere e convivere con la norma binaria eterocis, nell'ecosistema sociale dei rioni, così come nella rappresentazione del Presepe.

---

<sup>260</sup> G. D'Agostino, *I femminielli napoletani: alcune riflessioni antropologiche*, art. cit., p 92. (Corsivi miei, poiché non condivido l'utilizzo del termine declinato al maschile, in quanto non rispettoso dell'autodeterminazioni dei soggetti intervistati. Tuttavia esistono spiegazioni linguistiche valide ed efficaci circa il suo uso. Si veda, ad esempio: A. Cuomo, S. Ferrara, V. Romano, N. Nisci, P. Valerio, *Los femminielli napoletanos: reflexiones preliminares sobre género, cultura y tradición en la Nápoles arcaica*, in «Scribd», reperibile all'indirizzo: <https://it.scribd.com/document/209329951/Los-Femminielli-Napolitanos-1-1> )

<sup>261</sup> Cfr. E. Zito, N. Sisci, P. Valerio, *Et io ne viddi uno in Napoli. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere*, art.cit., p 41.



### 3.6.3 Altre culture, altri transiti?

Come è naturale pensare, anche la figura de\* berdache è stata affiancata — e per certi versi è accostabile — a quella delle persone trans, ma non è sovrascrivibile in toto. Infatti, l'accostamento viene subito problematizzato, già da Kessler e McKenna:

The contemporary transsexual, on the other hand, does not have a visible role; she/he merges into the general culture as indistinguishable from "normals". [...] The transsexual phenomenon does not undermine the dichotomy of gender; it reinforces it. [...] The berdache, in contrast, may not have been considered a special type of man or woman (one who had crossed over categories) but rather a third type of person. The word "transsexual" can either be used as a noun to refer to any person whose gender identity conflicts with her/his gender assignment, or it can be used as an adjective, for example, "transsexual male" with the emphasis either on the fact that (a) the transsexual who is being referred to is of the male-to-female type, or (b) the male who is being referred to has a particular kind of history— that of a female. The term "berdache," however, is used as a noun and not to modify a person's maleness or femaleness. This suggests that it is treated by ethnographers (and perhaps by the cultures where berdache were found) as a distinct category. It is as though once persons were revealed to be a berdache, they were then considered to be outside the male/female framework.<sup>262</sup>

Questo passaggio, pur nella sua asprezza lessicale (*transsexual*; *normals*) dovuta all'altezza cronologica, riporta alla complessità concettuale che si è visto essere

---

<sup>262</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, pp 26-27.

*Le persone trans contemporanee*, invece, non ha un ruolo visibile; si fonde nella cultura generale come indistinguibile dai "normali". [...] Il fenomeno *trans* non mina la dicotomia di genere, ma la rafforza. [...] Il berdache, al contrario, potrebbe non essere stato considerato un tipo speciale di uomo o di donna (uno che aveva attraversato le categorie), ma piuttosto un terzo tipo di persona. Il termine "*trans*" può essere usato come sostantivo per riferirsi a qualsiasi persona la cui identità di genere è in conflitto con la sua assegnazione di genere, oppure può essere usato come aggettivo, ad esempio "maschio *trans*", ponendo l'accento sul fatto che (a) *la persona trans* a cui ci si riferisce è di tipo maschile-femminile, oppure (b) il maschio a cui ci si riferisce ha un particolare tipo di storia, quella femminile. Il termine "berdache", tuttavia, è usato come sostantivo e non per modificare la mascolinità o la femminilità di una persona. Questo fa pensare che sia stato trattato dagli etnografi (e forse dalle culture in cui sono stati trovati i berdache) come una categoria distinta. È come se una volta rivelato di essere un berdache, le persone fossero considerate al di fuori del quadro maschile/femminile. (trad, mia, corsivi miei)

insita nella parola ‘trans’. Kessler e McKenna continuano a domandarsi cosa significhi essere uomini o donne. Io aggiungerei: cosa significa *oggi* essere trans? Torno ad insistere su questa concettualizzazione problematica poiché ad oggi non si è giunti ad una pacificazione epistemologica circa la parola ‘trans’. Come già notato sappiamo che ‘trans’ si configura, almeno ad oggi, come aggettivo qualificativo che accompagna i sostantivi ‘uomo’ e ‘donna’, al pari del suo corrispettivo ‘cis’. Eppure, il discorso si biforca: da un lato, socialmente, si tende sempre a sottolineare quando una persona è trans (es. Giulia è una ragazza trans), ma non si specifica quasi mai se una persona è cis (es. Marco è un uomo cis). Dall’altro lato, la parola ‘trans’ può essere assunta come aggettivo qualificativo che *spiega* l’origine di quell’uomo o quella donna (Giulia dice di sé: “Io sono una donna trans”), spostando il valore dell’affermazione sul sostantivo uomo/donna, oppure può, fra le varie possibilità, essere assunto come aggettivo sostantivato che identifica una possibilità identitaria (Marco dice: “Io sono trans”). Resta il fatto che questa distinzione tutt’altro che sottile non è intelligibile ancora a livello sociale, mentre a livello accademico esiste una ‘comoda’ tendenza a sostantivizzare la parola trans, tributandole a livello sovraesteso un valore non solo identitario, ma soprattutto politico/filosofico, talvolta distante dalla realtà delle singole esistenze. Anche sulla definizione di “valore identitario” bisognerebbe riflettere: l’identità, almeno per gli strumenti gnoseologici che possediamo oggi, in Occidente, per definirla, può essere maschile, femminile o trans. Una persona che è trans non ha *tout court* un’identità trans. “Trans” può semplicemente indicare un percorso che si è dovuto affrontare per affermarsi — e che poi resta una informazione privata che non si desidera condividere<sup>263</sup> —, ‘Trans’ può poter effettivamente costituire un’identità per alcuni, spesso è più da intendersi

---

<sup>263</sup> A titolo di esempio riporto la seguente vicenda: A. Romano, *Accusa la moglie di non avergli mai detto di essere una persona trans: il tribunale respinge l’annullamento del matrimonio*, in «Open», 24 ottobre 2024, consultabile all’indirizzo: <https://www.open.online/2024/10/24/moglie-era-uomo-tribunale-respinge-annullamento-matrimonio/#:~:text=MatrimoniToscanaTransgender-,Accusa%20la%20moglie%20di%20non%20avergli%20mai%20detto%20di%20essere,respinge%20l'annullamento%20del%20matrimonio&text=Erano%20anni%20che%20volevano%20un,all'asportazione%20dell'utero.>

La sentenza del tribunale è storica, perché per la prima volta un’istituzione garantisce la privacy e l’intimità della propria identità di genere.

come “tra” maschile e femminile e “trans” nel senso di “al di là” del maschile e del femminile, come dimostrano i dati del sondaggio: rivolto a persone trans\* e distribuito in contesti attraversati da persone trans\*, dove il 9,2% ha scelto come termine di identificazione “No-Binary”.

Queste questioni circa la natura dell’identità, fra maschile, femminile e trans\* sembrano confermate anche da Kessler e McKenna, quando scrivono:

If you know that an individual’s gender identity and gender as signment conflict then you know that the person is a transsexual. This certainly gives you important information about someone, but it does not tell you whether he/she is female or male.<sup>264</sup>

Come illustrerò fra poco, nemmeno l’espressione di genere può garantire una certa attribuzione di genere, benché, statisticamente possa sicuramente aiutare e, genericamente, una persona che adotta un’espressione di genere maschile non si offenderà per un pronome maschile.

Se all’epoca in cui è stato redatto il saggio di Kessler e McKenna l’esperienza trans sembrava rinforzare il binarismo di genere, oggi tuttavia la prospettiva è ben diversa, soprattutto in ambito teorico e accademico, dal momento che la transness è più presentata come forma di resistenza foucaultiana al dispositivo di potere eterocissessuale.

Le conquiste ottenute dai movimenti transgender nel giro di un mezzo secolo in Italia e nel mondo [...] dimostrano che il binarismo sessuale non è una legge immutabile della natura, ma un dispositivo storico di potere, le cui norme possono essere contestate, riformate, perfino abolite.<sup>265</sup>

Analizzare il funzionamento della sessualità contemporanea a partire dal punto di vista delle persone transgender e intersessuali consente dunque di comprendere in modo immediato che cosa Foucault intendesse quando sostiene che la sessualità è un

---

<sup>264</sup> *Ivi.*, p.28.

Se si sa che l’identità di genere di una persona e il suo sesso di appartenenza sono in conflitto, allora si sa che la persona è *trans*. Questo ci dà certamente informazioni importanti su una persona, ma non ci dice se è femmina o maschio. (trad. mia, corsivo mio)

<sup>265</sup> L. Bernini, *Le teorie queer*, cit., pp 87-88.

dispositivo di potere a cui è possibile opporre resistenza. La pressione del sistema di classificazione sesso-genere-orientamento sessuale, nel corso del Novecento ha assunto infatti sui corpi intersessuali e sui corpi transgender la portata di una violenza chirurgica e giuridica che la rende più direttamente osservabile; e al tempo stesso le lotte e le conquiste dei movimenti intersex e transgender sono una chiara dimostrazione del carattere storico, arbitrario e mobile di tale sistema di classificazione, che può essere contestato, sfidato, modificato non soltanto dai soggetti intersex e transgender, ma da tutti e tutte coloro che si sentono oppressi dal binarismo sessuale e dall'eterosessualità obbligatoria.<sup>266</sup>

Cito qui Lorenzo Bernini in quanto docente e intellettuale che stimo molto e trovo interessante avere posizioni differenti circa uno stesso tema, per potersi aprire a un confronto virtuoso. Bernini pubblica queste parole nel 2017, e benché non sembri passato molto tempo, è un lasso temporale sufficiente a determinare un cambiamento circa le disposizioni politiche, le procedure burocratiche, le posture sociali che riguardano la transness. *Il 23 maggio 2024 mi sono recata presso la libreria Antigone di Milano alla presentazione della nuova edizione di Omosessuale. Oppressione e Liberazione di Dennis Altman Pubblicato negli Stati Uniti nel 1971.* Il volume di Dennis Altman, scrive Lorenzo Bernini nell'introduzione, è:

uno dei primi libri legati ai nascenti movimenti di liberazione gay che costituiscono, assieme al pensiero femminista, lesbico, butch, trans\*, Nero, chicano e working class europeo e statunitense, le radici delle teorie queer in un terreno di confine tra attivismo e università". Tradotto nel 1974 da Arcana Editrice a cura di Alfredo Cohen, segna tutta una generazione di activist\* italian\*, per poi restare a lungo fuori catalogo. Osservatore attento e partecipe delle prime azioni del Gay Liberation Front dopo la rivolta di Stonewall, Altman vi attinge agli scritti di James Baldwin, Allen Ginsberg e Kate Millett, oltre alla sua personale esperienza, e con pensiero genuinamente critico, ispirato al "freudomarxismo" rivoluzionario di Herbert Marcuse, riconosce nelle differenze presenti nel movimento un motore di trasformazione.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> *Ivi.*, pp. 112-113.

<sup>267</sup> Sinossi dal sito di Asterisco\*, consultabile all'indirizzo: <https://asteriscoedizioni.com/prodotto/dennis-altman-omosessuale-oppressione-e-liberazione/>

*Così recita la sinossi della nuova casa editrice, i tipi Asterisco Edizioni, e da qui intendo partire. In dialogo con Altman erano presenti il professor Bernini, e Carlotta Cossutta, ricercatrice in Filosofia Politica dell'Università degli Studi di Milano. Ad un certo punto del dibattito ci si concentra su un capitolo in cui Altman scrisse che, se la liberazione omosessuale sei fosse avverata, l'esperienza trans avrebbe smesso di esistere. Bernini cerca di attenuare la portata di questo passaggio ascrivendola ad un'altra epoca storica, ma Altman ribadisce una sua posizione non dissimile e, anzi, portando il discorso sulle saune gay come luoghi protetti di ritrovo e di condivisione, aggiunge «devo dire ora di 'tutti quelli che si sentono uomini', non posso parlare di uomini, perché ci sono anche i trans». Dopo un intervento di una ragazza nel pubblico, che si dichiara trans e chiede una spiegazione su quel passaggio del libro, spiegazione che non viene propriamente restituita, io mi appresto a fare un intervento, un appunto critico, più che una domanda.*

*Espongo quel che ho qui riportato, ovvero che nei Gay Studies e nei Queer Studies la transness sia più usata come mero esempio, uno fra case studies 'facili', che solitamente si accompagna con quello intersex, per avvalorare teorie o posizionamenti che suffragano tesi necessarie al movimento gay, depauperando così la transness della sua portata epistemica e dei valori umani, sociali, culturali che veicola e talvolta sovverte mettendone in luce le fratture. Una profonda asimmetria, dunque, fra quell3 che dovrebbero costituirsi come membr3 di una stessa comunità, visto che, quantomeno, siamo inserit3 nello stesso acronimo. Invece, mi pare — continuo —, ci sia una grande strumentalizzazione della transness ai fini di tutelare desideri e orientamenti sessuali, legittimi, ma comunque incarnati da persone cis, che in quanto essi stessi 'minoranza' dovrebbero dare più ascolto e sostegno e soprattutto più voce e credibilità (anche) accademica alle persone trans, poiché non sono solo il vessillo della resistenza foucaltiana ai sistemi di potere.*

*La risposta di Altman è disarmante: «Grazie del suo intervento, ma non posso rispondere o dire qualcosa su un'esperienza così personale». Ma il personale non è politico da almeno cinquant'anni?, chiedo. Altman cerca di sviare il discorso appellandosi alla difficoltà di comprensione data dalla traduzione, per quanto*

*Cossutta parlasse un inglese impeccabile. Bernini sostiene la mia posizione — rivedendo dunque, in un certo senso, quanto aveva scritto in Le teorie queer del 2017. Un signore si alza in piedi, mi stringe la mano e mi ringrazia. Finita la presentazione, una signora con un soprabito color carta da zucchero mi avvicina e mi dice una frase illuminante, che mi rischiara: «Il silenzio di Altman e le sue difficoltà nel trovare una risposta, nel cercare un dialogo dopo il tuo intervento è la conferma di quanto tu abbia ragione, e di quanto lavoro ancora voi dobbiate fare per poter avere davvero la vostra voce. Complimenti.»*

La definizione odierna di transness è legata anche al concetto di autodeterminazione, e non solo al riconoscimento da parte dello Stato e l'accesso all'assistenza sanitaria — che variano da stato a stato e talvolta da regione a regione. Ma si è anche sviluppata una particolare idea di identità che è connessa non solo all'affermazione del sé, ma anche principalmente ad una forma di posizionamento politico<sup>268</sup>. Senza muovere critiche verso le forme di soggettivazione, trovo sia però necessario riconoscere i piani in cui esse avvengono. Di certo personale e politico spesso si sovrascrivono e intersecano, ma questo non deve essere dato per scontato. L'affermazione del sé prescinde e, in un certo senso precede il posizionamento politico, che può anche non esserci, senza per questo inficiare l'identità costituita. Per cui la tendenza accademica a politicizzare la transness come forma di resistenza ad un potere eterocissessuale, ad una norma che prescrive l'eterosessualità obbligatoria e il binarismo è fuorviante, nonché comoda, specie perché sospinta da soggett3 che non vivono l'esperienza trans. Il binarismo, almeno in Italia, è certamente stato un problema in quanto dogma, fino alla sentenza n. 15138/2015 della Corte di Cassazione, che ha modificato parte della legge n. 164 del 1982 dispensando 13 facenti appello alla rettifica anagrafica dei documenti dall'obbligatorietà della riconversione chirurgica dei genitali. Certamente l'autodeterminazione è ancora un concetto molto lontano dalla praticabilità ma la possibilità di scegliere se sottoporsi ad un intervento o meno scardina (anche se solo

---

<sup>268</sup> Cfr. S. Hall *Essential Essays*, Volume 2: *Identity and Diaspora*. Duke University Press, 2019.

in parte) il binarismo come legge imposta dallo Stato. Il binarismo resta tutt'oggi una questione problematica quando è dogmatico ed assunto in maniera acritica, ma l'aspirazione al binarismo assunta consapevolmente e criticamente, di per sé, non ha nulla di errato o di politicamente riprovevole. E, aggiungerei, tanto meno questo desiderio dovrebbe essere criticato se a provarlo è una persona trans, cui il mondo ha da sempre precluso ontologicamente qualsiasi ambizione di "normalità".

Utilizzo qui consapevolmente il termine "normalità". Come suggerisce già la parola stessa che in sé contiene il termine "norma", «"normale" ha una doppia natura: da una parte indica una cosa che è conforme a una regola, dall'altra ciò che serve a dare una norma.»<sup>269</sup> In questo senso normativo, appunto, i termini come "normale" e "normalità" tendono ad acquisire un'accezione negativa e nefanda in certi contesti, come quello presente in cui si parla di genere, tuttavia non la possiedono *tout court*, infatti «notiamo però anche un altro aspetto: di per sé non è scritto da nessuna parte che normale voglia dire "migliore"». Acquisiscono quest'inflessione negativa nel momento in cui si pongono in antitesi al concetto di *diversità* e di *trasgressione*, nel senso proprio di trasgressione di una regola. Demonizzando questi termini aprioristicamente, secondo tendenze che la sensibilità linguistica acquisisce in certi periodi storici, fa ricadere nell'esagerazione di *dover* trasgredire per non essere "normali"; questo però ci relegherebbe tutt' in una comunità di *freaks*, invece che promuovere una società che accolga ogni specificità identitaria, morfologica, dis/abile, razziale, sessuale e ogni loro intersezione. Bisogna, secondo me, ripulire certi termini da incrostazioni in-significanti che sono state loro attribuite e, come suggerisce Vera Gheno, «accogliere l'idea che esistano altri concetti di normalità e che queste prospettive diverse abbiano valore (e ciò) significa relativizzare e decolonizzare il nostro sguardo sul mondo.»<sup>270</sup> Come continua Gheno, deostruire il termine "normale" non è la soluzione per contenerne le derive negative. La studiosa infatti sostiene che:

---

<sup>269</sup> V. Gheno, *op. cit.*, p. 89.

<sup>270</sup> V. Gheno, Post di Instagram pubblicato il 19 aprile 2024, visibile all'indirizzo: <https://www.instagram.com/p/C56fV5Hs4Yq/?igsh=MWY0YWdsa252MmQ3NQ==>

La soluzione non è l'assenza totale di etichette, perché noi umani conosciamo tramite tassonomie, e le differenze le vediamo benissimo. La frase «per me siamo tutti uguali» è superficiale, perché dice una falsità. Il problema non dovrebbe essere che siamo differenti; piuttosto, bisognerebbe riconoscere la differenza come una risorsa, non come un accidente da sistemare. Le formule che usiamo sono importanti perché quando cambiamo la definizione di una categoria di persone c'è un'immediata differenza nel modo in cui ce le rappresentiamo mentalmente.<sup>271</sup>

Al di là di tutto quell'apparato burocratico, medico e sociale che il termine identifica, cosa significa, davvero “trans”? Come si è stratificata la definizione ‘trans’ tanto da arrivare ad una rappresentazione mentale che sovradetermina la realtà della transness? Perché non dobbiamo scordare che «Solo chi non ha mai provato il morso doloroso delle parole può pensare che quelle attraverso le quali veniamo definiti o definiamo le altre persone siano irrilevanti. La nostra salute, mentale e fisica, passa anche da qui, dal potere delle parole giuste nella nostra (auto)definizione.»<sup>272</sup>

Dunque, storicamente il termine ‘trans’ (nella sua evoluzione, da transessuale, a transgender, all’eliso ‘trans’) indica un soggetto in cui l’identità di genere è in opposizione all’attribuzione di genere data alla nascita in virtù dei genitali esterni.

Ma, se non sono i genitali a definire socialmente chi è uomo e chi è donna, che senso ha la parola trans? E, soprattutto, se è il paradigma di pensiero di una specifica cultura, in questo caso quella occidentale, a stabilire quali sono le verità incrollabili, tra cui la distinzione dicotomica in uomini e donne, e se, come dimostrato dalle psicologhe americane Kessler e McKenna, non sono i genitali a definire chi è uomo o donna, *cosa* designa la parola trans?

Transsexualism is a term implying transition from one state to another. Berdache may not have had that meaning. <sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> V. Gheno, *op. cit.*, p 47.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 27.

*Trans* è un termine che implica la transizione da uno stato all'altro. Berdache potrebbe non avere questo significato. (trad. mia, corsivo mio)



Siamo cert\_ che la transness implichi sempre una transizione da uno stato a un altro? Un passaggio da - a? La dicitura “percorso di transizione di genere”, che, come vedremo, persiste nella manualistica prettamente medica e legale, è ormai ampiamente sostituito, con una grande spinta dal “basso” degli ambienti più militanti, con “percorso di affermazione di genere”. Quel concetto di “moto a luogo”, “da uomo a donna” e viceversa è sostituito dall’idea che l’identità sia immutata rispetto al corpo e che la sua modificazione (anche solo estetica e non per forza medica) sia solo un’affermazione di ciò che già esiste. In un certo senso le modificazioni sarebbero dunque tecnologie del sé e del corpo diverse, ma concettualmente simili, da quelle adoperate da berdache e femminelle, ovvero tecnologie messe in pratica per ottenere un riconoscimento sociale. Di contro, però, esistono soggetti che agiscono un cambiamento estetico o medico, ma rinnegano la coincidenza fra identità ed espressione di genere, accantonano la dicotomica identificazione in un genere o l’altro, e rivendicano la propria transness come fatto identitario in sé, descrivendosi, come abbiamo visto, come “persona transmascolina” o “persona transfemminile”, andando, in qualche modo, a ricalcare la figura de\* berdache. Figura che sarebbe sbagliato definire “fluida”: questo è un termine che serve a noi occidentali per identificarla come non-maschile e non-femminile. Ma figura in sé compiuta e socialmente integrata proprio per il suo incarnare aspetti che statisticamente appartengono ai due generi e, forse, costituendone un terzo, così come la transness può essere rivendicata da alcun3 soggett3 come terzo genere.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> Esiste un dibattito che riguarda la definizione della transness come “terzo genere”, si veda a titolo di esempio J. Butler, *Fare e disfare il genere*, o la ricognizione storica di tale definizione portata avanti da M. Garber in *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994. Personalmente, come spiegherò, non condivido l’estensione di questo concetto a tutte le forme trans\*, ma andrebbe attenzionato alle diverse sfumature identitarie. Riporto qui due definizioni più generali, e che trovo interessanti, di “terzo genere”.

Butler scrive in *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, p. 159, circa il dualismo presunto del genere che, «se il genere non è legato al sesso, come sua causa o come sua espressione, allora il genere è un tipo di azione che può potenzialmente proliferare al di là dei limiti binari imposti dall’apparente binarismo del sesso.»

L’unico, a mio avviso, aspetto affascinante di quel termine “terzo” lo ha lucidamente descritto la sopracitata Garber, a p. 13 di *Interessi truccati*: «“terzo” è una forma di articolazione, un modo di descrivere, uno spazio del possibile. Tre mette in discussione l’idea di uno: di identità, di autosufficienza, di conoscenza di sé».

Sempre il caso de\* berdache ribadisce la perplessità circa le reticenze al *naming* illustrate nell'introduzione. Kessler e McKenna riportano che

Because we do not have berdache in our society, we have no English word for them other than "berdache." [...] some writers have substituted the terms transvestite, homosexual, or hermaphrodite for berdache, and we have explained the confusion resulting from their doing so. Some ethnographers, rather than assigning one of the gender-based labels to the berdache, have tried to solve the labeling problem by giving a literal translation to the tribal culture's label for the berdache. Examples of these translations are: "men-women" (Parsons, 1916; Lowie, 1935), "pretend to be 'nadle' (hermaphrodite)" (Hill, 1935), "homosexual of the ridge pool" (refers to being in the house doing female chores) (Karlen, 1971), "soft man" (Bogarus, 1907), "similar to woman" (Bogarus, 1907), "half man-half woman" (Hoebel, 1960), "neuter" (Denig, 1961), "human it" (Muensterberger, 1965), "not man-not woman" (Crawley, 1960). Occasionally the berdache is referred to with the same term that the society uses for referring to other types of people, for example, "cowards" (Karlen, 1971), "sterile people" (Karlen, 1971), "circumcised" (Crawley, 1960). Clearly, a number of these terms (e.g., "half man-half woman") could be seen as indicating the presence of other gender realities.

275

Questo atteggiamento degli etnografi coevi ha sicuramente quella tensione colonizzante che notava Halberstam e, filologicamente, le studiose si attengono al termine originario, senza cercarne una traduzione, poiché il centro nevralgico della

---

<sup>275</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 35.

Poiché nella nostra società non ci sono berdache, non abbiamo un termine inglese per definirle se non "berdache". [...] alcuni scrittori hanno sostituito i termini travestito, omosessuale o ermafrodito con berdache, e abbiamo spiegato la confusione che ne deriva. Alcuni etnografi, invece di assegnare al berdache una delle etichette basate sul genere, hanno cercato di risolvere il problema dell'etichettatura dando una traduzione letterale all'etichetta della cultura tribale per il berdache. Esempi di queste traduzioni sono: "uomini-donne" (Parsons, 1916; Lowie, 1935), "fingere di essere 'nadle' (ermafrodito)" (Hill, 1935), "omosessuale della cresta" (si riferisce allo stare in casa a fare le faccende femminili) (Karlen, 1971), "uomo morbido" (Bogarus, 1907), "simile alla donna" (Bogarus, 1907), "mezzo uomo-mezzo donna" (Hoebel, 1960), "neuter" (Denig, 1961), "human it" (Muensterberger, 1965), "not man-not woman" (Crawley, 1960). Occasionalmente il berdache viene indicato con lo stesso termine che la società usa per riferirsi ad altri tipi di persone, ad esempio "codardi" (Karlen, 1971), "sterili" (Karlen, 1971), "circoncisi" (Crawley, 1960). Chiaramente, alcuni di questi termini (ad esempio, "mezzo uomo e mezza donna") potrebbero essere visti come indicativi della presenza di altre realtà di genere. (trad. mia)

questione del nominare si situa nel soggetto che nomina e quando la definizione è auto-assunta, perde la sua portata colonizzatrice.

### **3.7 “The reality of other possibilities or the possibility of other realities?”**

Nelle ultime pagine di *Gender: an Ethnometological metod*, Kessler e McKenna avanzano ulteriori illuminanti conclusioni.

La prima riguarda la storicità del genere. Secondo le psicologhe il processo di attribuzione di genere è sia a-storico che storico. È a-storico perché questo processo avviene, ogni volta, nel corso di una specifica interazione in un specifico contesto, ed è storico nella misura in cui crea le condizioni di intelligibilità per mantenere un approccio al genere che passi per “naturale”, secondo caratteristiche che divengono, culturalmente, naturali, e stabiliscono dunque un genere come una caratteristica permanente. Esse sostengono che «In ongoing interactions, once a gender attribution has been made, it is no longer necessary to keep “doing male” or “doing female.”»<sup>276</sup> Ancora una volta Kessler e McKenna sembrano dire con altre parole presaghe ciò che Judith Butler<sup>277</sup> chiamerà poi, performance di genere. Infatti, rifacendosi a ciò che Garfinkel scrisse a proposito della storia di Agnes — e che non è stato in grado di cogliere — è che l'importanza socioculturale non sta nel genere (qui inteso come espressione di genere che riflette un sesso definito), ma piuttosto nel senso di *naturalizza* che il soggetto trasmette, il grado di sicura confidenza che dimostra

---

<sup>276</sup> *Ivi.*, p. 159.

Nelle interazioni in corso, una volta effettuata l'attribuzione di genere, non è più necessario continuare a "fare il maschio" o "fare la femmina". (trad. mia)

<sup>277</sup> Si veda Capitolo Quattro.

come se avesse da sempre abitato quel genere (a prescindere dal sesso). In tal senso il genere si dimostra essere palesemente costruito, orchestrato, a livello più o meno conscio, più o meno consapevole, come una drammaturgia corporea ed emozionale, che concettualmente non si distanzia dall'interpretazione propriamente teatrale.

In sharing the natural *attitude*, both actor and attributor can assume (and each knows the other assumes) that gender never changes, that people "really" are what they appear to be. As a consequence of holding the natural attitude, the attributor filters *all* of the actor's behaviors through the *gender* attribution that was made, and the actor's behaviors are made sense of within that context. [...] almost nothing can discredit a gender attribution once it is made. Even the loss of the original criteria used to make the attribution might well become irrelevant. The man might shave his beard; the woman might have a mastectomy. The gender attribution will not change, though, merely because these signs no longer exist.<sup>278</sup>

Dunque, anche quelle caratteristiche sessuali secondarie che vengono attribuite dicotomicamente a maschi e femmine, e quelle sovrastrutture socioculturali quali gli abiti, il make-up, la gestione del pelo (sia corporeo, sia i capelli), possono, si è visto giustificare un'attribuzione o diventare improvvisamente ininfluenti in un contesto, in presenza di altri segni più forti e stabili, come possono essere fondamentali nel processo di attribuzione laddove manchino altri segni di tale impatto.

Gender attributions are so impervious to change that the person will be seen as "crazy" long before she/he is seen as being the other gender. For this reason, transsexuals find it most difficult to be seen as their "new" gender by those people who made their acquaintance in their "original" gender. The first impression will not dissipate for a long time [...]. If, however, the first impression is made when the transsexual is in his/her "new" gender, it will be

---

<sup>278</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 160.

Condividendo l'atteggiamento naturale, sia l'attore che colui che attribuisce possono assumere (e ognuno sa che l'altro assume) che il genere non cambia mai, che le persone sono "veramente" ciò che sembrano essere. Come conseguenza dell'atteggiamento naturale, colui che attribuisce filtra tutti i comportamenti dell'attore attraverso l'attribuzione di genere che è stata fatta, e i comportamenti dell'attore vengono interpretati in questo contesto. [...] quasi nulla può screditare un'attribuzione di genere una volta fatta. Persino la perdita dei criteri originali utilizzati per l'attribuzione potrebbe diventare irrilevante. L'uomo potrebbe tagliarsi la barba; la donna potrebbe subire una mastectomia. L'attribuzione di genere, però, non cambierà solo perché questi segni non esistono più. (trad. mia)

most difficult to discredit *that* attribution, regardless of the information given to the attributor.<sup>279</sup>

In un certo senso Kessler e McKenna giustificano meno le informazioni che forniscono circa la transness rispetto al resto del loro lavoro, forse anche come forma di rispetto per un'esperienza che non vivono direttamente (infatti, con grande onestà intellettuale riconoscono che: «Although our own interests are theoretical, such concrete knowledge has practical implications for transsexuals and others.<sup>280</sup>») Nonostante ciò quel che riportano non è meno veritiero. *Nella mia stessa esperienza, pur accolta e compresa pienamente dalla mia famiglia, sia i miei genitori che i miei zii e le mie zie<sup>281</sup> inizialmente avevano difficoltà ad utilizzare i pronomi femminili, così come persone che avevo conosciuto prima di modificare la mia espressione di genere e dichiarare il mio coming out. Sicuramente, il mio precoce coming out, quindi senza un pieno effetto della medicalizzazione della TOS non aiutava la lettura del mio aspetto, ma non era questo il punto nodale: pur amandomi e sostenendomi, si erano relazionat<sup>3</sup> a me per quasi trent'anni con una attribuzione di genere che davano per certa, immutabile, naturale e la sua storicità così protratta, stratificandosi nel tempo, aveva acquisito una concretezza fossile. Chi invece non ha saputo del mio percorso di affermazione di genere e mi ha rivista dopo tanti anni, magari a fianco di mio padre o di mia madre (avendo dunque un indicatore che*

---

<sup>279</sup> *Ibidem*.

Le attribuzioni di genere sono così impermeabili al cambiamento che la persona viene considerata "pazza" molto prima di essere considerata dell'altro sesso. Per questo motivo, *le persone trans* trovano più difficile essere viste come il loro "nuovo" genere da quelle persone che le hanno conosciute nel loro genere "originale". La prima impressione non si dissolve per molto tempo [...]. Se, tuttavia, la prima impressione viene fatta quando la persona transessuale è nel suo "nuovo" genere, sarà molto difficile screditare tale attribuzione, indipendentemente dalle informazioni fornite a chi la attribuisce. (trad. mia, corsivi miei)

<sup>280</sup> *Ivi.*, p. 157.

Sebbene i nostri interessi siano teorici, questa conoscenza concreta ha implicazioni pratiche per le persone *trans* e non solo. (trad. mia)

<sup>281</sup> È interessante notare anche un aspetto generazionale. I miei cugini, più piccoli di me di otto e sette anni, pur rappresentando (in un senso fattuale che non voglio sottintendere come negativo) il maschio etero cis bianco, da subito sono riusciti a sostituire il paradigma di pensiero con cui erano soliti vedermi e parlarmi, usando il femminile sostituendo il genere della parola "cugina" quando parlavano con altr<sup>3</sup> di me.

*poteva collocarmi come interna alla famiglia, oltre al volto, che fatto salvo per la barba e un po' di mascara non era cambiato molto), si è addirittura presentato, come se non mi conoscesse, attribuendomi il genere femminile per la naturalezza della mia incarnazione.*

La refrattarietà a modificare l'attribuzione di genere di una persona è emersa anche dal questionario condotto, in cui il 20% dei partner delle persone trans intervistate non ha minimamente misgenderato il/la partner dopo averne “scoperto” i genitali non conformi all'espressione di genere.

Questo avviene perché la popolazione cis, che statisticamente è maggiore, normalmente crede non solo a quella che Kessler e McKenna definiscono *naturalezza*, ma soprattutto la dà per vera, infatti il processo di attribuzione di genere poco si innesca fra persone reciprocamente cisgender. Questo fatto non avviene perché il genere sia considerato una fattività biologica, come molti detrattori della — da loro soprannominata — “ideologia gender” insistono a ribadire, ma perché «gender invariance is an incorrigible proposition.»<sup>282</sup> Con ciò le studiose non stanno sostenendo che il processo di attribuzione di genere, con tutte le questioni problematiche emerse, riguardi solo le persone trans; esse, forse, sono solo più esposte, *e questo spesso avviene perché all'inizio di un percorso di affermazione di genere si può tendere a sopperire la mancanza strutturale, fisica di femminilità o maschilità adottando un aspetto che ne enfatizza le caratteristiche invece manufatturabili*<sup>283</sup> e ciò le sottopone ad un regime di visibilità più esposto/

---

<sup>282</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 161.

L'invarianza di genere è una proposizione incorreggibile. (trad. mia)

<sup>283</sup> Con grande attenzione così scrivono Kessler e McKenna a pag. 160: « If transsexuals understood these features of discrediting they would [1] focus on creating decisive first impressions as male or female and (2) then stop worrying about being the perfect man or woman and concentrate on cultivating the naturalness (i.e., the historicity) of their maleness or femaleness.»

Se le persone trans comprendessero queste caratteristiche del discredito, [1] si concentrerebbero sulla creazione di una prima impressione decisiva come maschio o femmina e (2) smetterebbero di preoccuparsi di essere l'uomo o la donna perfetti e si concentrerebbero sulla coltivazione della naturalezza (cioè la storicità) della loro mascolinità o femminilità. (trad. mia, corsivi miei)

*immediato*. Ma, appunto, convinte che sesso e genere siano questioni distinte, specificano che:

[...] All of us, transsexuals and “normals” alike, are in as little or as much danger of not being able to be seen as what we “really” are. It is our method of applying information which maintains our gender, not some intrinsic quality of *our* gender, itself.<sup>284</sup>

Una volta avvenuta l’attribuzione di genere, si innesca un secondo processo che viene definito di “dichotomization process<sup>285</sup>”. I marcatori di genere utilizzati nello schema che serve al processo di attribuzione iniziano ad essere visti come connessi ad un’altra miriade di segni che vengono ri-significati sull’attribuzione data alla persona. Interviene lo stesso meccanismo emerso nello studio *Baby X. The Effect of Gender Labels on Adult Responses to Infants* delle psicologhe Carol A. Seavey, Phyllis Katz e Sue Rosenberg Zalk e viene messa in atto una percezione selettiva. Per esempio le persone potrebbero attribuire il genere maschile perché hanno notato in un soggetto la presenza della barba, che è un segno maschile socialmente costruito (nel senso che la cultura occidentale in cui viviamo attribuisce la peluria sul viso al sesso maschile e tende invece a demonizzarla su un viso di una persona di sesso o di genere femminile<sup>286</sup>). Se interrogate ulteriormente circa l’attribuzione fatta, le stesse persone potrebbero dire “È un uomo perché ha i fianchi stretti, la barba e cammina come un uomo”. Ma non tutte potrebbero aver notato i fianchi o la camminata e

---

<sup>284</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 161.

[...] Tutti noi, *trans* e *cis*, corriamo lo stesso rischio di non poter essere visti come ciò che siamo “realmente”. È il nostro metodo di applicazione delle informazioni che mantiene il nostro genere, non una qualità intrinseca del nostro genere. (trad. mia, corsivi miei)

<sup>285</sup> *Ibidem*.

<sup>286</sup> Nonostante la tanto invocata natura non dispensi tutte le donne (*cis*, in questo ragionamento) dall’aver peluria in viso, che se rasata, diviene “barba”. Qui la spiegazione scientifica: <https://www.humanitas.it/malattie/irsutismo/>; qui, a titolo di esempio la storia di Harnaam Kaur, l’attivista britannica che ha scelto di non rimuovere i peli dal suo viso e di raccontare le diverse specificità dei corpi: A.Sala, *Harnaam Kaur, ragazza con la barba. “La odiavo, oggi mi dà la forza per combattere bulli e discriminazioni”*, in «Il Corriere.it», 19 settembre 2018, consultabile all’indirizzo [https://27esimaora.corriere.it/18\\_settembre\\_19/harnaam-kaur-ragazza-la-barba-fe53aebe-bc35-11e8-995e-58e573c38369.shtml](https://27esimaora.corriere.it/18_settembre_19/harnaam-kaur-ragazza-la-barba-fe53aebe-bc35-11e8-995e-58e573c38369.shtml)

soprattutto il soggetto potrebbe anche non avere i fianchi stretti e una camminata “da uomo”. Ma,

Since the other has been dichotomously placed into the gender category “male,” and since the attributor “knows” that men have narrower hips than women and walk in a distinctive way, these features come to be seen as having been important in the attribution.<sup>287</sup>

Queste caratteristiche, questi “segni” che vengono ricondotti alla polarità maschile o a quella femminile, non hanno una importanza *in sé*, perché non sono maschili o femminili *in sé*. Acquisiscono il valore di marcatura di genere e un peso specifico perché codificati in un sistema socioculturale:

They are important, however, only because of the way we construct female and male as dichotomous, non-overlapping categories with male characteristics generally constructed to be more obvious.<sup>288</sup>

Come poi si comportino le persone di genere maschile e femminile poco importa. Tenzialmente, nel quotidiano, non esiste una netta diversità di comportamento che funziona in base al sesso e che si riflette nel genere. Questi comportamenti e questi marcatori di genere diventano tali nella misura in cui sono socialmente costruiti come tali, e ricondotti acriticamente ad un genere all’altro in ogni processo di attribuzione di genere.

Dichotomous gender role behaviors are overlayed on dichotomous gender which has traditionally *meant* two dimorphically distinct biological *sexes*. In the same way that behavior is dichotomized and overlayed on form, *form is dichotomized and overlayed on social construction*. Given a constitutive belief in two genders,

---

<sup>287</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 161.

Poiché l'altro è stato dicotomizzato nella categoria di genere "maschio", e poiché colui che sta attribuendo "sa" che gli uomini hanno fianchi più stretti delle donne e camminano in modo particolare, queste caratteristiche vengono considerate importanti nell'attribuzione. (trad. mia)

<sup>288</sup> *Ivi.*, p. 160-161.

Sono importanti, tuttavia, solo per il modo in cui costruiamo il femminile e il maschile come categorie dicotomiche e non sovrapposte, con le caratteristiche maschili generalmente costruite per essere più evidenti. (trad. mia)



form is dichotomized in the process of gender attribution at least as much as behavior is. As a result we end up with two genders, at least as different physically as they have been traditionally thought to be behaviorally. The social construction of gender and the gender attribution process are a part of reality construction.<sup>289</sup>

Se le caratteristiche socialmente attribuite al maschile hanno un peso identificativo più forte, ne consegue, come si è visto, che la costruzione sociale del genere rivelata dal processo di attribuzione di genere crea e sostiene una realtà androcentrica. Ma se in questo processo di attribuzione si costruiscono caratteristiche maschili e femminili in maniera oppositiva, come differenze fisiche dicotomiche, a questa dicotomia segue quella sociologica e psicologica: «given that the physical dichotomy is androcentric, it is inevitable that the social one is also.»<sup>290</sup>

L'ultima questione esposta da Kessler e McKenna è forse una delle più interessanti. Esse riconoscono l'immenso potere socialmente tributato alla scienza, intesa come materie scientifiche e, quindi alla biologia: «Our reality is constructed in such a way that biology is seen as the ultimate truth.»<sup>291</sup> Non è la veridicità della scienza che viene problematizzata, ma la scala gerarchica di valore in cui è inserita, al vertice assoluto. *Quante volte mi sono sentita dire «certo che, se ci fosse una base scientifica per giustificare che ti “senti” donna, tutto sarebbe più semplice da capire e da spiegare, perché significa che ci sarebbe comunque qualcosa di “naturale”».* Quanti

---

<sup>289</sup> *Ivi.*, p. 162.

I comportamenti dicotomici del ruolo di genere sono sovrapposti al genere dicotomico, che tradizionalmente significa due sessi biologici dimorficamente distinti. Allo stesso modo in cui il comportamento è dicotomizzato e sovrapposto alla forma, la forma è dicotomizzata e sovrapposta alla costruzione sociale. Data la credenza costitutiva in due generi, la forma è dicotomizzata nel processo di attribuzione del genere almeno quanto il comportamento. Il risultato è che ci ritroviamo con due generi, diversi fisicamente almeno quanto lo sono tradizionalmente dal punto di vista comportamentale. La costruzione sociale del genere e il processo di attribuzione di genere fanno parte della costruzione della realtà. (trad. mia)

<sup>290</sup> *Ivi.*, p. 164.

Dato che la dicotomia fisica è androcentrica, è inevitabile che lo sia anche quella sociale. (trad. mia)

<sup>291</sup> *Ivi.*, p. 162.

La nostra realtà è costruita in modo tale che la biologia sia vista come la verità ultima. (trad. mia)

esperimenti sono stati condotti sugli animali<sup>292</sup> per analizzarne le attitudini omosessuali al fine di rendere scientificamente intellegibile l'orientamento omosessuale nell'essere umano. La società sembra rincuorata circa la legittimità dell'attrazione omosessuale o dell'identità di genere che si dissocia dal sesso biologico se ciò avviene, naturalmente, anche nel mondo animale, di cui alla fine — quando ci è comodo ricordarlo, almeno — facciamo parte. *Che in natura esistono quelli che internet chiama «pesci transessuali»<sup>293294</sup> cosa può mai avere a che fare con me e con tante altre persone che hanno affrontato un percorso di affermazione di genere?*

Come giustamente suggeriscono le studiose, in altre società al vertice di questa scala gerarchica di valori sta la divinità, e la biologia passa in secondo piano.

What is difficult to see, however, is that biology is no closer to the truth, in any absolute sense, than a deity; nor is the reality which we have been presenting. What is different among different ways of seeing the world are the possibilities stemming from basic assumptions about the way the world works. What must be taken for granted (and what need not be) changes depending on the incorrigible propositions one holds.<sup>295</sup>

Nel dimorfismo di genere su cui insiste la scienza (fatto salvo per i casi intersex, anche se, come vedremo, non è poi così nella pratica), non si può riscontrare altro

---

<sup>292</sup> Si veda, a titolo di esempio: J. Roughgarden, *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, University of California Press, 2009.

<sup>293</sup> Si veda, a titolo di esempio: Redazione, *I pesci transessuali (a scopi riproduttivi) Uno studio dell'Università della California Davis sull'ermafroditismo sequenziale*, in «AGI», 11 marzo 2020 consultabile all'indirizzo: <https://www.agi.it/scienza/news/2020-03-11/pesci-transessuali-7441022/#:~:text=Alcune%20specie%20di%20pesci%2C%20come,genere%20da%20femminile%20a%20maschile>.

<sup>294</sup> Sorvolo sulle svariate criticità, dall'antroporfizzare un fenomeno di una specie animale, all'inappropriatezza scientifica e culturale della dicitura "pesci transessuali", poiché fuori dal focus di lavoro.

<sup>295</sup> S. J. Kessler, W. McKenna, *op. cit.*, p. 162.

Ciò che è difficile da vedere, tuttavia, è che la biologia non è più vicina alla verità, in senso assoluto, di una divinità, né lo è la realtà che abbiamo presentato. Ciò che è diverso tra i vari modi di vedere il mondo sono le possibilità che derivano dagli assunti di base sul funzionamento del mondo. Ciò che deve essere dato per scontato (e ciò che non deve esserlo) cambia a seconda delle proposizioni incorreggibili che si hanno. (trad. mia)

che una diversa produzione di cellule riproduttive (spermatozoi/ovuli). Ma quest'unica diversità non risponde in ogni caso alla domanda "Cosa rende una persona un uomo o una donna?". Al più può stabilire che una persona è riproduttivamente maschile e femminile, ma con la stessa accezione di "maschio" e di "femmina" che si può attribuire a delle piante di Kiwi o ad una prolunga per l'elettricità, senza nessun'altra implicazione sociale, culturale o comportamentale, dal momento che

"Male" and "female" are grounded in the gender attribution process and are social constructions. They are more encompassing categories than sperm and egg carrier. Not all egg carriers are female and not all females are egg carriers; not all sperm carriers are male, nor are all males sperm carriers.<sup>296</sup>

Il processo innescato dal pensiero che ripone nella biologia la verità assoluta, in realtà funziona esattamente al contrario di come dichiara di agire: «Biological, psychological, and social differences do not lead to our seeing two genders. Our seeing of two genders leads to the "discovery" of biological, psychological, and social differences.»<sup>297</sup>

L'unico modo per superare quest'esistenza dicotomica e stereotipata dei generi, secondo Kessler e McKenna è far sì che non solo la società, ma anche la scienza «must be confronted with the reality of other possibilities, as well as the possibility of other realities.»<sup>298</sup>

Uno dei propositi di questo lavoro è dimostrare che altre possibilità e altre realtà

---

<sup>296</sup> *Ivi.*, p. 165.

I termini "maschio" e "femmina" si basano sul processo di attribuzione di genere e sono costruzioni sociali. Sono categorie più ampie di quelle di portatore di sperma e di ovuli. Non tutti i portatori di ovuli sono femmine e non tutte le femmine sono portatrici di ovuli; non tutti i portatori di sperma sono maschi, né tutti i maschi sono portatori di sperma. (trad. mia)

<sup>297</sup> *Ivi.*, p. 163.

Le differenze biologiche, psicologiche e sociali non ci portano a vedere due generi. La nostra visione di due generi porta alla "scoperta" delle differenze biologiche, psicologiche e sociali. (trad. mia)

<sup>298</sup> *Ivi.*, p. 164.

deve confrontarsi con la realtà di altre possibilità, così come con la possibilità di altre realtà. (trad. mia)

sono già qui, presenti in questo mondo e nella nostra quotidianità. Dobbiamo solo allenare la nostra mente ad ampliare i criteri di quella sopracitata “percezione selettiva”. O eliminarli tutti.

## 4 Sesso e performatività di genere

### 4.1 Natura vs Cultura

«Per noi non ci sono uno o due sessi ma tanti, tanti sessi quanti sono gli individui»

L'Anti-Edipo, G. Deleuze, F. Guattari

Ci siamo già scontrati in questa atavica scissione e contrapposizione tra Natura e Cultura, questione che assilla la filosofia da tempo e che non può non rientrare *tout court* nei gender e trans studies. Se anche in Butler sembra emergere questo discorso, che riconosce nel sesso la Natura e nel genere l'intervento della Cultura — benché lei sia piuttosto restia a marcare la divisione in questo modo — è sicuramente plausibile pensare il sesso come una fattività biologica, per cui strettamente dipendente dalla Natura e il Genere come un qualcosa di costruito socialmente e quindi ascrivibile alla Cultura. Nel suo testo *Sex/Gender Biology in a Social World* (2012) Anne Fausto-Sterling, docente di biologia e studi di genere presso la Brown University, re-impasta questi macro concetti, attingendo dal suo sapere scientifico per metterlo in crisi attraverso le categorie concettuali degli studi di genere, ponendo quesiti e questioni ancor più che risposte. Su questo binomio, che inevitabilmente attraversa gli studi di genere, e su cui la stessa Fausto-Sterling si interroga, l'autrice trova una risposta nel pensiero della storica e filosofa della scienza Evelyn Fox Keller, di cui riporta questo esempio.

Imagine the trait "I love pink" as a 100 gallon bucket of water. Suppose two people (oh call one Mr. Nature and the other Ms. Nurture) are filling up that bucket with separate hoses. If Mr. Nature added 70 gallons and Ms. Nurture 30, then we could say that the 100 gallons is due 70 percent to nature and 30 percent to nurture. But suppose instead that Mr. Nature supplies the hose, while Ms. Nurture brings the bucket. Then what percentage is due

to nature and what to nurture? The truth is, the question doesn't make any sense (Keller, 2010).<sup>299</sup>

Il senso della parola “nurture”, nel contesto del passo citato, è particolarmente calzante, ma può agevolmente essere tradotto con “educazione” o con un più esteso “cultura”. In effetti, per quante distinzioni si possano ricercare fra ciò che è Natura e ciò che è Cultura, siamo così immersi in entrambe che è impossibile scinderle, per cui anche i detrattori del gender che tanto si appellano alla naturalità e alla biologia, dovrebbero rassegnarsi. Ciò sembra nutrire anche il pensiero della studiosa Surya Monroe, che nel suo saggio *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender* (2005), riporta tutto un tracciato di teorich3 che minano le fondamenta dell'asse sesso/genere in più direzioni:

Some of the literature supports the spectrum model of sex and gender. Rothblatt (1995) discusses what she terms “gender continuum theory,” a shift away from bipolar sex/ gender categories towards a multiplicity of genders. One contributor in Feinberg's (1996) book describes sexes as a spectrum. For Nataf (1996), the third sex is not seen as a set category but rather a space, which is differentiated according to cultural context.<sup>300</sup>

In un certo senso Natura e Cultura sono come due piante di Ibiscus cresciute avvinghiate: entrambe nascevano con i fiori lilla, ma ad un certo punto, una delle due inizia a produrre fiori bianchi. Quale pianta ha cambiato colore dei fiori? O è impollinandosi l'un l'altra che è successo? È così importante comprendere come e

---

<sup>299</sup> A. Fausto-Sterling, *op. cit.*, p. 113.

Immaginate il tratto "amo il rosa" come un secchio d'acqua da 100 litri. Supponiamo che due persone (una chiamata Mr. Nature e l'altra Ms. Cultura) riempiano il secchio con tubi separati. Se il signor Natura aggiungesse 70 litri e la signora Nutrizione 30, potremmo dire che i 100 litri sono dovuti per il 70% alla natura e per il 30% alla nutrizione. Ma supponiamo invece che il signor Natura fornisca il tubo, mentre la signora Cultura porti il secchio. Quale percentuale è dovuta alla natura e quale all'educazione? La verità è che la domanda non ha alcun senso. (trad. mia)

<sup>300</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, cit. p. 15.

Una parte della letteratura sostiene il modello a spettro del sesso e del genere. Rothblatt (1995) discute ciò che definisce “teoria del continuum di genere”, un allontanamento dalle categorie bipolari sesso/genere verso una molteplicità di generi. Un collaboratore del libro di Feinberg (1996) descrive i sessi come uno spettro. Per Nataf (1996), il terzo sesso non è visto come una categoria fissa, ma piuttosto come uno spazio, che si differenzia in base al contesto culturale. (trad. mia)

perché sia successo? Se è accaduto e soprattutto se è stato possibile che accadesse, non è già un sufficiente elemento di naturalità che ne legittima l'esistenza?

Certo, purtroppo gli esseri umani non sono fiori, e a differenza di essi subiscono sanzioni sociali se controvertono un ordine predeterminato.

#### 4.1.2 La relatività del sesso

Con un approccio strettamente scientifico, essendo lei stessa di formazione scientifica, in *Sex/Gender Biology in a Social World* (2012) Fausto-Sterling cerca di addurre elementi e considerazioni per demolire e demistificare l'universalità del sesso biologico. In prima istanza prende in considerazione il lavoro dello psicologo John Money<sup>301</sup> svolto negli anni Cinquanta del Novecento insieme ai colleghi della Hopkins University. Fausto-Sterling ripropone un modello che evidentemente, pur nelle sue limitatezze, ritiene ancora corretto. Money produsse un modello stratificato di sesso. Al di là dei cromosomi XY dell'uomo e XX della donna, lo studioso stratifica le varie fasi della creazione embrionale del sesso. Nel momento in cui i gameti si incontrano si ha il primo *strato cromosomico sessuale*, ovvero la prima forma di sesso. Dopo circa otto settimane, quando l'embrione sviluppa le gonadi, si ha il *sesso gonadico fetale* e in un certo qual senso si può dire che una volta che sono comparsi gli ormoni gonadici fetali l'embrione ha acquisito il suo sesso, ovvero un *sesso ormonale fetale*. Il sesso ormonale fetale contribuisce poi alla formazione del *sesso riproduttivo interno* (Utero, cervice, prostata etc). Approssimandosi al quarto mese di sviluppo gli ormoni fetali compiono il loro lavoro di formazione dei genitali

---

<sup>301</sup> Si tratta dello stesso Dottor Money di cui parla Judith Butler in *Fare e disfare il genere*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2014, nel capitolo *Rendere giustizia a qualcuno. Riattribuzione del sesso e allegorie della transessualità: un caso*. Il caso è quello già citato di David Reimer, noto come "caso di Joan/John".

esterni, ovvero del *sexo genitale* —l'unico che noi vediamo. «By birth, then, baby has five layers of sex. And, as we shall see, these layers do not always agree with one another.»<sup>302</sup> E poiché è l'unico visibile è anche quello che dà avvio alla socializzazione dell'infante come bambino o come bambina.

Tuttavia,

An individual, therefore, has a sex (male, female, not designated, other); but they engage with the world via a variety of social, gender conventions. Each individual, thus, manufactures a gender presentation that can feed back on the individual's sex, and is interpreted by others using the specific gender frameworks of an individual's culture. Gender, then, is definitely in the eye of the beholder. Sex *and* gender presentation are in the body *and* mind of the presenter.<sup>303</sup>

Fausto-Sterling, nel nominare le stratificazioni biologiche che compongono il sesso, al fine di demolirne l'univocità, riconosce comunque subito in partenza quel che sostanzialmente sostengono Butler e, in un certo senso, anche Kessler e McKenna prima di lei. Il genere si esprime verso gli altri e sono proprio gli altri, a prescindere dalla nostra volontà a condurre una attribuzione di genere.

L'analisi di Fausto-Sterling procede fino ad arrivare alla questione che i bambini, sin da piccoli, iniziano a sviluppare un senso del proprio corpo, un'immagine sensoriale del corpo e l'anatomia dei genitali esterni influisce sulla costruzione di questa immagine del sé: ciò costituisce il *sexo dell'immagine corporea*.

To recap: a newborn is a multilayered sexual creature, the result of having a chromosomal sex, a fetal gonadal sex, fetal hormonal sex, a fetal internal reproductive sex, a brain sex (of which more later), an external genital sex, and, starting from the moment the child

---

<sup>302</sup> A. Fausto-Sterling, *op. cit.*, p. 5.

Alla nascita, quindi, il bambino ha cinque strati di sesso. E, come vedremo, questi strati non sono sempre in accordo tra loro. (trad. mia)

<sup>303</sup> *Ivi.*, p. 7.

Un individuo, quindi, ha un sesso (maschile, femminile, non designato, altro); ma si relaziona con il mondo attraverso una varietà di convenzioni sociali di genere. Ogni individuo, quindi, costruisce una presentazione di genere che può essere utilizzata per il suo sesso e interpretata dagli altri utilizzando le specifiche strutture di genere della sua cultura. Il genere, quindi, è decisamente negli occhi di chi guarda. Il sesso e la presentazione di genere sono nel corpo e nella mente di chi li presenta. (trad. mia)



leaves the womb, a developing body image and social gender fortification.<sup>304</sup>

Se Fausto-Sterling trova interessante lo studio condotto da Money, il quale riteneva che tutti gli stati dovessero coincidere per creare percorsi di sviluppo sani che producessero un maschio o una femmina, è perché lei sostiene che sia «Nice, until we realize that each of the layers can, potentially, develop independently of one another. This doesn't happen very often, but when it does, a child can be born who is a genuine mixture (sometimes called an intersex)—XX with a penis and scrotum, XY with well developed breasts, and other example.»<sup>305</sup> Infine. Fausto-Sterling parla di *sexo cerebrale*, rivedendo l'espressione di Money che definiva sesso gonadico fetale.

Questa distinzione volta a mostrare la complessità della costituzione del sesso, inevitabilmente non riducibile ai genitali esterni, non è diversa da quella portata avanti da Lorenzo Bernini in *Le teorie queer. Un'introduzione* (2017) per rispondere al grave volume di F. Ferrari, E.M. Ragaglia, P. Rigliano, *Il genere. Una guida orientativa*, pubblicato nel 2015 dalla SIPSIS Società Italiana di Psicoterapia per le Identità Sessuali, peraltro di stampo progressista, nonostante sostengano idee quali quelle che seguono:

Per sesso si intende il corpo sessuato, determinato dall'insieme dei caratteri fisici e biologici specifici che, all'interno di una stessa specie, contraddistinguono maschi e femmine, in quanto diversamente preposti alla funzione riproduttiva. Per genere l'intera comunità scientifica mondiale intende l'insieme delle differenze tra uomini e donne, che le società costruiscono a partire dalle

---

<sup>304</sup> *Ivi.*, p. 11.

Ricapitolando: un neonato è una creatura sessuata a più livelli, il risultato di un sesso cromosomico, di un sesso gonadico fetale, di un sesso ormonale fetale, di un sesso riproduttivo interno al feto, di un sesso cerebrale (di cui si parlerà più avanti), di un sesso genitale esterno e, a partire dal momento in cui il bambino lascia il grembo materno, di un'immagine corporea in via di sviluppo e di una fortificazione sociale di genere. (trad. mia)

<sup>305</sup> *Ivi.* p. 12.

Bello, fino a quando non ci si rende conto che ogni strato può potenzialmente svilupparsi in modo indipendente l'uno dall'altro. Questo non accade molto spesso, ma quando succede, può nascere un bambino che è un vero e proprio miscuglio (a volte chiamato intersessuale): XXX con pene e scroto, XY con seni ben sviluppati e altri esempi. (trad. mia).

differenze tra corpo maschile e femminile (gender è il corrispondente termine inglese). [...] Il genere perciò riguarda gli aspetti socio-culturali che, in modo variabile da cultura a cultura e sulla base di diversi gradi di obbligatorietà, permettono di identificare gli individui maschi come uomini e le femmine come donne. Tali differenze tra uomini e donne sono mediate da simboli, abitudini, norme, e sono sostenute e continuamente ricreate da rituali collettivi, pratiche sociali, comportamenti individuali<sup>306</sup>

Giustamente, Bernini analizzando il raccapricciante testo fa notare una serie di considerazioni riguardo il sesso biologico, che pur non ricalcando lo schema esposto da Fausto-Sterling, lo richiamano

In realtà, gli almeno sei fattori che determinano il sesso biologico non sono esclusivamente riconducibili alla differenza tra maschile e femminile:

1. i cromosomi sessuali: oltre alle configurazioni standard del maschile (XY) e del femminile (XX), ne esistono altre, come XXY, XO, XX-XY (che la medicina contemporanea classifica rispettivamente come sindrome di Klinefelter, sindrome di Turner e mosaicismo sessuale);
2. gli ormoni sessuali: gli ormoni femminili (estrogeni) e maschili (androgeni) sono in realtà presenti in percentuali differenti in tutti gli esseri umani, e la loro produzione e assimilazione durante la gravidanza, durante l'infanzia e dopo l'adolescenza può dar luogo a costituzioni fisiche (detti 'fenotipi sessuali') tipicamente femminili o maschili, oppure atipiche rispetto agli standard del femminile e del maschile;
3. i genitali esterni: anche in questo caso, oltre allo scroto e al pene, alla vulva e alla clitoride, esistono organi atipici rispetto agli standard del femminile e del maschile, ad esempio organi erettili di dimensione e aspetto intermedi tra il pene e la clitoride (che la medicina si ostina spesso a voler definire 'micropeni' o 'clitoridi ipertrofiche');
4. i genitali interni: a dispetto dagli standard del maschile e del femminile, non soltanto la vagina, l'utero e le ovaie, ma anche i testicoli possono essere contenuti all'interno dell'addome; inoltre, non tutte le vagine sfociano in un utero e non tutte sono profonde abbastanza da essere penetrate da un pene in erezione di dimensioni medie;

---

<sup>306</sup> F. Ferrari, E.M. Ragaglia, P. Rigliano, *Il genere. Una guida orientativa*, in «Sipsis», 2017 pp 8-9. Consultabile all'indirizzo: [https://www.sipsis.it/wp-content/uploads/2020/09/IL\\_GENERE\\_UNA\\_GUIDA\\_ORIENTATIVA\\_2017.pdf](https://www.sipsis.it/wp-content/uploads/2020/09/IL_GENERE_UNA_GUIDA_ORIENTATIVA_2017.pdf)

5. quella che Ferrari, Ragaglia e Rigliano nominano come «conformazione complessiva del corpo», che spesso viene indicata con le espressioni di 'caratteri sessuali secondari' o 'fenotipo sessuale': la presenza o l'assenza dei seni, del pomo d'Adamo, della barba, il tono della voce, la distribuzione del grasso corporeo, la struttura muscolare, lo spessore e la distribuzione dei peli, la larghezza dei fianchi e delle spalle, eccetera... - tutti elementi che possono evidentemente sommarsi in modalità differenti dagli standard del maschile e del femminile;
6. le gonadi, che i tre autori dimenticano di menzionare: non soltanto i testicoli e le ovaie, ma anche gli ovotestis, composti da tessuto misto, testicolare e ovarico.<sup>307</sup>

Il tentativo che Bernini e Fausto-Sterling fanno è di dimostrare che, ancor prima della non aderenza fra sesso e genere, anche attenendosi alla sola biologia, e quindi dando priorità alla Natura sulla Cultura, non si può affermare che esista un'univocità del sesso. Diversi sono gli esempi che la studiosa prende in analisi. Per sottolineare quanto la Natura sia complicata nella formazione del sesso, passa inizialmente in rassegna molti studi che trattano gli animali e riporta, ad esempio il caso di molte specie di pesci in grado di mutare il proprio sesso in base alle condizioni ambientali o, ancor più, sociali del proprio branco.

While some fish species have several types of males, others can change completely from male to female or vice versa. In itself, this fact is astonishing, but even more amazingly, the fishes' social context controls the transformation. Consider the brightly colored reef fish called a cleaner wrasse. These smaller fish hang out in designated spots on coral reefs forming little cleaning stations. Larger fish stop by and the wrasses clean off and eat the parasites hanging onto the big fish. A commensal time is had by all. The wrasse groups consist of one or a small number of males with a dominance hierarchy and a large group of females of different sizes. If the dominant male dies or a mad scientist removes it from the group, the largest female senses the change in context and in a matter of days it transforms into a reproductively active male. This

---

<sup>307</sup> L. Bernini, *Le teorie queer*, cit., pp. 61-64.

fishy ability to change sex extends to 7 taxonomic families, 27 orders, and many more species.<sup>308</sup>

O, ancora, lo studio sul canto del canarino maschio e su come, somministrando loro ormoni si sia riusciti a far cantare anche gli esemplari femmine, studiando così quelle parti del cervello che sono considerate legate al sesso. Si parla infatti di sesso cerebrale. Gli scienziati usano questo termine in tre modi fondamentali: anatomia misurabile, fisiologia cerebrale e differenze comportamentali attribuite alla funzione cerebrale. Nessuno di questi si esclude a vicenda. Il più ovvio è l'anatomia. Per esempio, negli esseri umani, a livello di differenze medie tra le popolazioni, i maschi hanno un cervello leggermente più grande delle femmine. Tali differenze non sono assolute: molti uomini hanno un cervello più piccolo di molte donne e viceversa. Quindi, se le dimensioni sono un esempio di differenza di sesso a livello di popolazione, difficilmente possono essere considerate come sesso del cervello, se definiamo quest'ultimo come qualcosa che differisce tra la maggior parte degli uomini e la maggior parte delle donne. Se le dimensioni complessive non possono essere considerate un sesso cerebrale, che dire delle differenze nella sottostruttura del cervello? Innanzitutto, tutti i maschi e tutte le femmine hanno le stesse parti cerebrali di base. Tuttavia, alcune possono essere più grandi nei maschi che nelle femmine, o viceversa.

L'aspetto interessante di questo approccio al mondo animale consta nel fatto che non si ricerca una legittimazione alle soggettività non conformi in virtù di una Natura che

---

<sup>308</sup> A. Fausto-Sterling, *op. cit.*, p. 13.

Mentre alcune specie di pesci hanno diversi tipi di maschi, altre possono cambiare completamente da maschio a femmina o viceversa. Questo fatto è di per sé sorprendente, ma ancora più sorprendente è il fatto che il contesto sociale dei pesci controlla la trasformazione. Consideriamo il pesce di barriera dai colori vivaci chiamato pesce pulitore. Questi pesci più piccoli si trovano in punti specifici delle barriere coralline e formano piccole stazioni di pulizia. I pesci più grandi si fermano e i pesci pulitori puliscono e mangiano i parassiti che si attaccano ai pesci grandi. Tutti si divertono in modo commensale. I gruppi di pesciolini sono composti da uno o pochi maschi con una gerarchia di dominanza e da un grande gruppo di femmine di dimensioni diverse. Se il maschio dominante muore o uno scienziato pazzo lo elimina dal gruppo, la femmina più grande percepisce il cambiamento di contesto e in pochi giorni si trasforma in un maschio attivo dal punto di vista riproduttivo. Questa capacità dei pesci di cambiare sesso si estende a 7 famiglie tassonomiche, 27 ordini e molte altre specie. (trad. mia)

di per sé non è conforme, ma questi studi vengono presi ad esempio per rafforzare l'idea che il sesso in sé sia una questione naturalmente complessa, sia fra mondo animale che mondo umano.

L'altro approccio riguarda specificatamente la transness. Fausto-Sterling riporta degli studi per chiarire cosa possa essere il sesso cerebrale, e la scienza sostiene che:

Fetal hormones “organized” brain development in ways that might affect a wide variety of sex-differentiated behaviors [...] Since 1959 a very large number of studies have invoked the idea that prenatal hormones organize the fetal brain (i.e. produce *brain sex*) and that such fetal “organization” forms the basis for a wide variety of different behaviors and abilities. This includes claims that human (and rodent) males and females have different mental abilities because they were exposed to different hormonal cocktails *in utero*.<sup>309</sup>

Continuando ad analizzare diversi studi scientifici per comprendere se gli ormoni prenatali presenti nell'utero possano influenzare quello che viene definito sesso cerebrale, presenta i numerosi studi sulle bambine nate con un'anomalia genetica chiamata Iperplasia surrenalica corticale (CAH), arrivando alla conclusione che

The idea that prenatal hormones affect brain development in some manner that influences gender identity formation remains a favorite hypothesis despite a lack of direct evidence or the elucidation of a specific developmental pathway to support it.<sup>310</sup>

---

<sup>309</sup> *Ivi.*, p. 34.

Gli ormoni fetali "organizzano" lo sviluppo cerebrale in modi che potrebbero influenzare un'ampia varietà di comportamenti differenziati per sesso [...] Dal 1959 un numero molto elevato di studi ha invocato l'idea che gli ormoni prenatali organizzino il cervello fetale (cioè producano il sesso cerebrale) e che tale "organizzazione" fetale costituisca la base per un'ampia varietà di comportamenti e abilità differenti. Ciò include affermazioni secondo cui maschi e femmine umani (e roditori) hanno capacità mentali diverse perché sono stati esposti a cocktail ormonali diversi nell'utero. (trad. mia)

<sup>310</sup> *Ivi.*, p. 45.

L'idea che gli ormoni prenatali influenzino lo sviluppo cerebrale in qualche modo che influisce sulla formazione dell'identità di genere rimane un'ipotesi favorita, nonostante la mancanza di prove dirette o delucidazione di una specifica via di sviluppo a sostegno. (trad. mia)

Tuttavia, per onestà scientifica ed intellettuale, Fausto-Sterling riporta anche che questa resta solo una ipotesi confermata da alcuni studiosi e smentita da altri, come da Meyer-Bahlburg che dai suoi studi sulla studi sull'exstrofia cloacale conclude che

Meyer-Bahlburg concludes that the data do not indicate full biological determination of gender identity, either by prenatal hormones or genetic or other factors. He concludes that “gender assignment and the concomitant social factors have a major influence on gender outcome” (Meyer-Bahlburg, 2005: 432) <sup>311</sup>

Ovviamente la studiosa specifica che la maggior parte degli studi vengono condotti su animali, poiché non sarebbe etico intervenire sul corpo umano in maniera così invasiva al solo scopo scientifico. Per cui da un lato riporta gli studi e gli esperimenti su animali, che poi compara con quelli che definisce «Quasi-Experiments», ovvero più che esperimenti veri e propri, sono lunghi processi di osservazione che riguardano un campione selezionato di pazienti.

A tal riguardo riporta altri studi molto interessanti secondo i quali

Many suspect that there is something unusual about their own brain development. Indeed, a few post-mortem studies of brains of MtF transsexuals claim to prove that a region of the hypothalamus in the brain is “female-like” in Mtf, a finding which they take as evidence of a biological cause for this unusual gender identity (Kruijver, Zhou, Pool, Hofman, Gooren, & Swaab, 2000; Zhou, Hofman, Gooren, & Swaab, 1995). <sup>312</sup>

L'interesse che suscitano questi studi non sta nel verificare o nel comprovare che effettivamente esista una base biologica della transness e non credo sia nemmeno

---

<sup>311</sup> *Ivi.*, p. 49.

Meyer-Bahlburg conclude che i dati non indicano una piena determinazione biologica dell'identità di genere, né attraverso gli ormoni prenatali né attraverso fattori genetici o di altro tipo. Conclude che "l'assegnazione del genere e i fattori sociali concomitanti hanno una grande influenza sull'esito del genere". (trad. mia)

<sup>312</sup> *Ivi.*, p. 59.

Molti sospettano che ci sia qualcosa di insolito nello sviluppo del loro cervello. In effetti, alcuni studi post-mortem su cervelli di transessuali MtF affermano di dimostrare che una regione dell'ipotalamo del cervello è "simile a quella femminile" nei Mtf, una scoperta che considerano una prova di una causa biologica per questa insolita identità di genere (Kruijver, Zhou, Pool, Hofman, Gooren, & Swaab, 2000; Zhou, Hofman, Gooren, & Swaab, 1995). (trad. mia)

l'obiettivo di Fausto-Sterling, che, anzi critica un po' l'approccio di ogni disciplina al genere e alla sessualità:

Thus historians and anthropologists disagree about how to interpret human sexuality across cultures and history. Philosophers even dispute the validity of the words "homosexual" and "heterosexual" —the very terms of the argument (Stein, 1998). But wherever they fall along the social constructionist spectrum, most argue from the assumption that there is a fundamental split between nature and culture, between "real bodies" and their cultural interpretations. This split, however, may not be a good way to look at the problem. Bodily experiences are brought into being by our development in particular cultures and historical periods. As we grow and develop, we literally, not just "discursively" (that is, through language and cultural practices), construct our bodies, incorporating experience into our very flesh. If this is correct, the distinctions between the physical and the social body start to erode.<sup>313</sup>

I corpi si formano per stratificazioni: biologiche, sociali, culturali. Come abbiamo già visto con Spinoza, le relazioni stesse plasmano la nostra persona finanche ad arrivare a plasmare un corpo. Ricercarne l'origine, l'autenticità, l'eziologia non legittimerà né delegittimerà nessuna corporeità all'esistenza, perché è già qui, in questa società, in questa cultura che tutti condividiamo.

Il lavoro di Fausto-Sterling, fra l'altro, mi fa venire in mente un'altra questione legata alla transness. Quando un uomo eterocis si approccia ad una donna trans dice quasi sempre "non ho mai fatto questa esperienza"/"vorrei provare questa esperienza"/"non vorrei mai fare questa esperienza", sottintendendo un amplesso. Connotare la morfologia genitale della donna trans come "esperienza", di fatto, la qualifica come stranezza, come qualcosa di diverso e di errato su quel corpo. Fausto-

---

<sup>313</sup> *Ivi.*, p. 79.

Così gli storici e gli antropologi sono in disaccordo su come interpretare la sessualità umana attraverso le culture e la storia. I filosofi contestano persino la validità delle parole "omosessuale" ed "eterosessuale" - i termini stessi dell'argomento (Stein, 1998). Ma ovunque si collochino lungo lo spettro del costruzionismo sociale, la maggior parte di loro parte dal presupposto che esiste una scissione fondamentale tra natura e cultura, tra i "corpi reali" e le loro interpretazioni culturali. Questa scissione, tuttavia, potrebbe non essere un buon modo di vedere il problema. Le esperienze corporee nascono dal nostro sviluppo in particolari culture e periodi storici. Mentre cresciamo e ci sviluppiamo, costruiamo letteralmente, non solo "discorsivamente" (cioè attraverso il linguaggio e le pratiche culturali), i nostri corpi, incorporando l'esperienza nella nostra stessa carne. Se questo è corretto, le distinzioni tra corpo fisico e corpo sociale iniziano a erodersi. (trad. mia)

Sterling, invece, ci dimostra che il sesso, che noi continuiamo acriticamente ad intendere solo come genitali esterni, è stratificato, sfaccettato, complessissimo e, in ogni caso, mai uguale ad un altro. Per cui dovremmo ricordarci che siamo tutt'3 esperienze per tutt'3. Presupporre che un sesso funzioni allo stesso modo solo perché se ne sono conosciuti altri con la medesima conformazione è solo una credenza comune. Ognuno è diverso e complesso nella sua unicità e distinguere fra corpi noti e corpi ignoti, fra corpi giusti e corpi sbagliati perde di senso.

## 4.2 Judith Butler, l'identità, il genere.

*«Non esiste alcun 'essere' al di sotto del fare, dell'agire, del divenire 'colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare — il fare è tutto».*

Nietzsche, *Genealogia della Morale*

Affrontare una ricerca in studi che riguardino il genere e l'identità non può non contemplare il ri-attraversamento del pensiero di Judith Butler, autrice, soprattutto, del fortunatissimo testo *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Questo libro, pur costantemente citato come “bibbia” dei saperi sul gender inizia ormai ad avere una certa età, essendo stato pubblicato nel 1990, e, come dimostrato oltre, in realtà traduce spesso concetti già esplorati<sup>314</sup> esprimendoli in formule talvolta più accattivanti o, molto più sovente, in articolazioni intellettuali molto più complesse.

---

<sup>314</sup> Pur non tributando loro, va da sé, la stessa forza rivoluzionaria che io vi riconosco, è Butler stessa a citare in J. Butler, *Questioni di Genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2017, nella nota 7 a pp 11-12 Kessler e McKenna, dove scrive «Per un'analisi politicamente sensibile e provocatoria dei/le berdaches, dei/le transessuali e del carattere contingente delle dicotomie di genere cfr. S.J.Kessler, W. McKenna, *Gender: An Ethnometohological Approach*, University of Chicago Press, 1978.



Prima di addentrarmi nel pensiero di Butler, mi pare necessario fare delle considerazioni preliminari. Per quanto non intenda in alcun modo screditare questo testo, né altri suoi lavori, bisogna ammettere che il metodo di lavoro di Butler affonda in una matrice strettamente filosofica, di quella filosofia “elitaria”, non soltanto perché accessibile a chi già possiede strumenti gnoseologici strutturati; l’aspetto più elitario del lavoro di Butler consta nell’approcciarsi ad una materia pervasivamente quotidiana restando sempre un un piano concettuale, senza mai avanzare proposte per una ricaduta attivabile nel reale. Questa critica è stata spesso mossa nei confronti di Butler e di questo suo lavoro. Surya Monroe, per esempio, così argomenta, in linea con il mio pensiero, la problematicità degli approcci postrutturalisti come quello di Butler,

Poststructuralist accounts offer many useful insights into transgender, in particular concerning the discursive production of sex and gender. [...] However, it is clear from the research findings that there are a number of important problems with poststructuralist notions of the body, technology, subjectivity, identity politics, and social structure. Poststructuralist transgender theory lacks grounding in lived experience in several ways. It raises a paradox: “reality” is constructed, but at the same time it is necessary for our existence. We cannot escape reference to the structures we seek to transcend, even though we can reconfigure our bodies, forms of sexual expression, language, and social institutions.<sup>315</sup>

Monroe descrive la sua proposta di una teoria pluralista di genere come un approccio post-postmodernista, che deve essere in grado di accogliere ogni sfumatura dello spettro di genere, non solo studiandolo e mantenendolo come mero argomento teorico per interrogare la complessità della contemporaneità dietro le mura

---

<sup>315</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, cit. p. 13.

I resoconti post-strutturalisti offrono molte intuizioni utili sul transgender, in particolare per quanto riguarda la produzione discorsiva del sesso e del genere. [...] Tuttavia, è chiaro dai risultati della ricerca che ci sono una serie di problemi importanti con le nozioni poststrutturaliste di corpo, tecnologia, soggettività, politica dell'identità e struttura sociale. La teoria transgender post-strutturalista manca di fondamento nell'esperienza vissuta in diversi modi. Solleva un paradosso: la 'realtà' è costruita, ma allo stesso tempo è necessaria per la nostra esistenza. Non possiamo sfuggire al riferimento alle strutture che cerchiamo di trascendere, anche se possiamo riconfigurare i nostri corpi, le forme di espressione sessuale, il linguaggio e le istituzioni sociali. (trad. mia)

accademiche, ma attivandosi fattivamente affinché quelle che nominiamo “sfumature” possano lasciare il loro stato di ombre fantasmatiche e acquisire la corporeità materica di soggetti sociali, da tutelare e sostenere.

The problems with poststructuralist transgender theory imply the need for the development of pluralist gender theory. This is because, at present, only poststructuralist and postmodernist approaches enable the inclusion and representation of the full range of gender diversity, including gender fluidity, multiplicity, and non-male and non-female identities. It achieves this by deconstructing discrete male and female categorisation, showing how the idea that there are only male and female people, and that everything else must be temporary or abnormal, is socially constructed. This is useful, but it does not go far enough. People with fluid, multiple, or other gender identities also need social categories that make sense in the outside world, and this involves building models of gender that include gender diversity *at every level*, not just at the level of representation and discourse, as is the case with postmodernist and poststructuralist approaches. In other words, we need a pluralist model of gender that supports intersex, androgynous, gender-fluid, transsexual, cross-dressing, multiply-gendered, and non-male/female people as (1) physical, embodied people, with the biological foundationalism that this implies; (2) social people, who may change genders despite having a fairly static physical appearance; (3) psychological people, who may have an experience of themselves which is different to their social and physical identities and mainstream male/ female norms; (4) political actors, who require changes in social structures and institutions to enable them to have basic human rights; (5) academics, who may seek to critique current gender theory and develop pluralist alternatives. Before exploring these aspects of gender pluralist theory, I would like to discuss some core themes of gender pluralist theory: gender

categorisation and fluidity, the gender spectrum, and moving beyond gender.<sup>316</sup>

Per una rilettura di Butler che, a distanza di trent'anni possa tenere conto della contemporaneità mi pare utile evidenziare le critiche e le controproposte che sono emerse, come questa di Monroe, che lungi dall'essere un mero discorso speculativo ha un forte radicamento nella realtà quotidiana, già dettato dalla matrice sociologica della sua ricerca attraversata da molte interviste agli stessi soggetti di cui la studiosa tratta.

Tuttavia questa critica così strutturata non è interamente imputabile al lavoro di Butler, se non per la prima parte, circa la mancata considerazione della vita reale quando ci si approccia a tematiche identitarie e di genere. Non sembra essere un caso dunque, come sostiene Jay Prosser, che «Even though it is articulated only in the last of four sections in the final chapter (“Bodily Inscriptions, Performative Subversions”), that is in less than one-twelfth of the book, it is the account of gender

---

<sup>316</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, pp. 13-14.

I problemi della teoria transgender post-strutturalista implicano la necessità di sviluppare una teoria di genere pluralista. Questo perché, attualmente, solo gli approcci poststrutturalisti e postmodernisti consentono di includere e rappresentare l'intera gamma della diversità di genere, compresa la fluidità di genere, la molteplicità e le identità non maschili e non femminili. Ciò si ottiene decostruendo la categorizzazione netta di maschio e femmina, mostrando come l'idea che esistano solo persone di sesso maschile e femminile, e che tutto il resto debba essere temporaneo o anormale, sia socialmente costruita. Questo è utile, ma non va abbastanza lontano. Le persone con identità di genere fluide, multiple o di altro tipo hanno bisogno di categorie sociali che abbiano senso nel mondo esterno, e questo implica la costruzione di modelli di genere che includano la diversità di genere a tutti i livelli, non solo a livello di rappresentazione e di discorso, come nel caso degli approcci postmodernisti e poststrutturalisti. In altre parole, abbiamo bisogno di un modello pluralista di genere che sostenga le persone intersessuali, androgine, gender-fluid, transessuali, cross-dressing, multigender e non maschili/femminili come (1) persone fisiche, incarnate, con il fondazionalismo biologico che questo implica; (2) persone sociali, che possono cambiare genere nonostante abbiano un aspetto fisico piuttosto statico; (3) persone psicologiche, che possono avere un'esperienza di sé diversa dalle loro identità sociali e fisiche e dalle norme tradizionali maschili/femminili; (4) attori politici, che richiedono cambiamenti nelle strutture e nelle istituzioni sociali per poter godere dei diritti umani fondamentali; (5) accademici, che possono cercare di criticare l'attuale teoria di genere e sviluppare alternative pluraliste. Prima di esplorare questi aspetti della teoria pluralista di genere, vorrei discutere alcuni temi centrali della teoria pluralista di genere: la categorizzazione e la fluidità di genere, lo spettro di genere e l'andare oltre il genere. (trad. mia)

performativity that is most often remembered as the thrust of *Gender Trouble*.»<sup>317</sup> Probabilmente questo è accaduto perché, come vedremo nel paragrafo dedicato alla performatività, la teoria della performatività di genere è quella parte di testo che offre dei ragionamenti direttamente esperibili e manufatturabili nella realtà quotidiana soprattutto per quelle persone che devono misurarsi con la propria identità e sessualità in un contesto sociale ciscentrico, eterosessista ed eteronormativo. È stato probabilmente questo aspetto a far assurgere questo testo a testo fondamentale per la teoria trans, anche se

As Butler herself states in remarking her surprise at the tendency to read *Gender Trouble* as a book about transgendered subjects, "there were probably no more than five paragraphs in *Gender Trouble* devoted to drag [yet] readers have often cited the description of drag as if it were the 'example' which explains the meaning of [gender] performativity."<sup>318</sup>

Data la complessità del testo, cui si aggiunge una stratificazione di letture più o meno errate rispetto all'intenzione originale, ma che pure hanno informato l'insieme dei saperi di nuove prospettive, credo che autori e autrici del calibro intellettuale di Butler sia necessario non solo tradurli, ma in parte anche tradirli, affinché i saperi prodotti da loro stessi e dalle riletture che ne sono state fatte nel tempo possano effettivamente avere una ricaduta nel reale e mettere in moto anche quelle coscienze che, pur bisognose di informazioni e ragionamenti, restano drasticamente escluse da questo elitarismo culturale.

---

<sup>317</sup> J. Prosser, *Second Skins. The body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, New York 1998, p. 27.

Anche se è articolato solo nell'ultima delle quattro sezioni del capitolo finale ("Iscrizioni corporee, sovversioni performative"), cioè in meno di un dodicesimo del libro, è il resoconto della performatività di genere che viene più spesso ricordato come il fulcro di *Gender Trouble*. (trad. mia)

<sup>318</sup> J. Prosser, *Second Skins. The body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, New York 1998, p. 24.

Come afferma la stessa Butler nel sottolineare la sua sorpresa per la tendenza a leggere *Gender Trouble* come un libro sui soggetti transgender, "probabilmente in *Gender Trouble* non c'erano più di cinque paragrafi dedicati al drag [eppure] i lettori hanno spesso citato la descrizione del drag come se fosse l' 'esempio' che spiega il significato della performatività [di genere]". (trad. mia).

L'altro aspetto della produzione butleriana, e soprattutto di questo testo iniziale è, in un certo senso, la ricerca spasmodica di spiegazioni e giustificazioni del presente. Lo studio e il continuo intreccio col pensiero di altri teorici come Lacan, Freud, Irigaray, Beauvoir etc cerca di afferrare in ogni studioso/a quella porzione di sapere che, innestata o intrecciata alle altre rintracciate sappia motivare la costituzione delle identità e il loro collocarsi nel mondo. Tuttavia con i termini, così frequenti in *Questioni di genere*, “identità” e “genere”, ci si sta continuamente riferendo, di fatto, a soggetti cisgender, con uno sguardo particolare al soggetto-donna cui si riconduce il femminismo, che è al centro del testo. Certamente i concetti di identità e di genere si applicano *anche* alle persone cisgender, ma ci troviamo di fronte a situazioni molto differenti. Innanzitutto il soggetto cisgender ha una storia molto più longeva, che autorizza il ricorso a studiosi importantissimi molto lontani a livello cronologico (un uomo cisgender/una donna cisgender esistevano ai tempi di Freud); sicuramente l'asimmetria di genere uomo/donna ha prodotto identità più o meno perimetrare e soggiogate dal potere. Ma, una volta svincolati i concetti di sesso quale fattività morfologica e di genere quale iscrizione culturale o, come sostiene Butler, atti ripetuti nel tempo, dobbiamo considerare che per le persone trans\* i concetti di identità e di genere vanno spesso legati, saldamente, perché è in base al coraggio della loro forza espositiva che dipende la libertà di esistenza e le limitazioni che la struttura sociale impone alla stessa. Ed è proprio sul mancato riferimento alle persone trans e ai loro corpi *ingenerati* e sessuati su cui si concentra la critica di Prosser.

Quel che trovo dunque interessante è rileggere un testo fondamentale, ma tradendolo in alcuni punti: non cercando di comprendere come e perché si venga a costituire un'identità: questo ci interessa solo quando è una identità che sfugge dalla norma, apparentemente. Ma cercando di comprendere, anche attingendo ai saperi degli autori sopracitati, cosa ancora di queste identità disturbi la società innescando discriminazioni di svariate entità.

Certamente, lavorare sul genere, è un prodromo indispensabile per analizzare, poi, le *identità di genere*. Il primo aspetto che emerge e che riaffiora, come un fiume

carsico, in diversi punti del testo è il tentativo di immaginare il genere come un concetto filosofico.

Se nelle descrizioni filosofiche l'analisi del problema di che cosa costituisca l'identità di genere si incentra sempre sulla questione di quale caratteristica interna della persona stabilisca nel tempo la continuità o l'identità del sé, la domanda qui diventa: in che misura le pratiche che regolamentano la formazione e la divisione del genere costituiscono l'identità, la coerenza interna al soggetto, di più, lo statuto per cui la persona è identica al proprio sé? In che misura «l'identità» è un ideale normativo più che una istanza descrittiva dell'esperienza? E in che modo le pratiche di regolamentazione che governano il genere governano anche le nozioni culturalmente intelligibili di identità? In altre parole la «coerenza» e la «continuità» della «persona» non sono caratteristiche logiche o analitiche dell'essere persona, ma, piuttosto, delle norme di intelligibilità socialmente istituite e conservate. Dal momento che «l'identità» è stabilita dai concetti stabilizzatori di sesso, genere, e sessualità, la nozione stessa di «persona» viene messa in discussione dall'emergere culturale di quegli esseri «incoerenti» e «discontinui» dal punto di vista del genere che pur sembrando delle persone non riescono a conformarsi alle norme di genere relative all'intelligibilità culturali che rendono tali le persone.<sup>319</sup>

Anche Wittig, di cui la stessa Butler ripercorre e analizza il pensiero, propone con maggior rigore che il genere sia un concetto filosofico:

Secondo gli esperti della grammatica, la marcatura di genere inerisce ai sostantivi. Ne parlano in termini di funzione. E quando ne questionano il significato ci scherzano sopra, definendo il genere un "sesso fittizio". (Ma) Sia il francese sia l'inglese lasciano campo a quel primitivo concetto ontologico che rafforza, nel linguaggio, una divisione degli esseri umani in maschi e in femmine. [...] In quanto concetto ontologico che ha a che fare con la natura dell'Essere, insieme chiaramente a una intera nebulosa di altri concetti primitivi che appartengono alla stessa linea di pensiero, il genere è un argomento che appartiene primariamente alla filosofia.<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> J. Butler, *Questioni di Genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2017, pp. 22-23.

<sup>320</sup> M. Wittig, *op. cit.*, p. 97.

Credo che il genere pertenga propriamente alla filosofia nei termini in cui ne ha scritto soprattutto Michel Foucault, nella misura in cui il dispositivo di sessualità è uno dei modi di esercizio del potere. Ed in effetti la stessa Wittig sostiene che il «contratto eterosessuale» sia il prodotto di un « pensiero dominante [...] basato sul primato della differenza. Questo è il pensiero del dominio»<sup>321</sup> che impone un «carattere obbligatorio della categoria di sesso, la quale costituisce la prima definizione dell'esistenza sociale dal punto di vista dello stato civile»<sup>322</sup>. Questo perché:

La categoria di sesso è la categoria che fonda la società in quanto eterosessuale. [...] La categoria di sesso presiede infatti “naturalmente” alla relazione che sta alla base della società (eterosessuale), attraverso cui metà della popolazione — le donne — viene “eterosessualizzata” e sottomessa a un’economia eterosessuale [...] La categoria di sesso è infatti il prodotto di una società eterosessuale che impone alle donne il rigido obbligo della riproduzione della “specie”. ossia la riproduzione della stessa società eterosessuale <sup>323</sup>

Va da sé che quando Wittig parla di eterosessualità dia per scontata (per altezza cronologica o per imperativo logico) l'essere cisgenere. Ma, in un discorso simile la transness non è in effetti contemplabile, perché andrebbe a perturbare un equilibrio sociale che si regge su regole ferree, binarie, eterosessuali, riproduttive. Tuttavia, questo «potere» che ci governa e sovrasta, lascia pur emergere quegli esseri «incoerenti e discontinui» di cui parla Butler, o che potremmo nominare come «sessualità periferiche» se volessimo adoperare il linguaggio foucaultiano. Sono proprio questi gli ‘esseri’ che hanno la mia attenzione e che cercherò di rintracciare nella produzione butleriana, tendendo di analizzare in che rapporto essi siano con la società circostante.

---

<sup>321</sup> *Ivi.*, p 24.

<sup>322</sup> *Ivi.*, p 25.

<sup>323</sup> *Ibidem.*

#### 4.2.1 Butler con Wittig e Foucault, Tra *La volontà di sapere* ed *Herculine Barbin*

In quanto filosofo che si è lungamente occupato di sesso e sessualità, Butler riprende e riattraversa il lavoro ed il pensiero di Michel Foucault, concentrandosi inizialmente su *La volontà di sapere*. Foucault spiega che, ben prima di Freud, in Occidente, «se si prendono questi ultimi tre secoli nelle loro trasformazioni continue»<sup>324</sup>,

Non solo si è allargato il campo di ciò che si poteva dire sul sesso [...] ma soprattutto si è innestato sul sesso il discorso [...], si è costituito [...] un dispositivo per produrre sul sesso discorsi, sempre più discorsi.<sup>325</sup>

Piuttosto che la preoccupazione uniforme di nascondere il sesso, piuttosto che un pudore generalizzato del linguaggio, quel che caratterizza gli ultimi tre secoli è la verità, l'ampia dispersione degli strumenti che si sono inventati per parlarne, farne parlare, per ottenere che parli da solo, per ascoltare, registrare, trascrivere e ridistribuire quel che se ne dice. Intorno al sesso s'intesse tutta una trama di trasposizioni in discorso [...]: si tratta [...] di un'incitazione regolata e polimorfa ai discorsi.<sup>326</sup>

Foucault si chiede retoricamente se quest'affastellamento di discorsi sul sesso non sia finalizzato a «scacciare dalla realtà le forme di sessualità che non sono subordinate alla rigida economia della riproduzione»<sup>327</sup> e quindi ad «organizzare una sessualità economicamente utile e politicamente conservatrice»<sup>328</sup>. Ciò perché l'idea fondativa dell'analisi di Foucault, come spiega Butler, è che:

la costruzione univoca del «sesso» (si è di un sesso e dunque non dell'altro) (a) è prodotta in funzione della regolazione e del

---

<sup>324</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p.19.

<sup>325</sup> *Ivi.*, p. 25.

<sup>326</sup> *Ivi.*, pp. 34-35.

<sup>327</sup> *Ivi.*, p. 36.

<sup>328</sup> *Ibidem.*



controllo sociale delle sessualità, (b) occulta e unisce artificialmente una varietà di funzioni sessuali disparate e non legate tra loro, e ancora (c) si pone nel discorso come una causa, un'essenza interiore che produce e insieme rende intellegibile qualsiasi modalità di sensazione, piacere e desiderio in quanto specifica di un sesso. In altre parole, i piaceri del corpo non sono solo causalmente riducibili all'essenza manifestamente specifica di un sesso, ma diventano anche interpretabili quali manifestazioni o segni di quel «sesso».<sup>329</sup>

Foucault sostiene anche però che non sia nella riduzione e quindi nella repressione delle «sessualità polimorfe» che si è sviluppato il discorso sul sesso, anzi, piuttosto nella moltiplicazione di esse in una «dispersione delle sessualità, un rafforzamento delle loro forme disparate, un insediamento multiforme delle “perversioni”»<sup>330</sup> tanto da sostenere che «la nostra epoca è stata iniziatrix di eterogeneità sessuali»<sup>331</sup>.

L'apparizione di queste “sessualità periferiche”<sup>332</sup> rispetto al nucleo monogamico costituito dalla famiglia tradizionale uomo-cis/donna-cis, di questa «vegetazione di sessualità disparate» che «si nomina, quasi si volesse farla sorgere» non è volta alla loro estromissione dal reale, anzi:

La meccanica del potere che dà la caccia a tutto questo universo disparato non pretende di sopprimerlo [...]: essa lo fa entrare nei corpi, insinuarsi dietro i comportamenti, ne fa un principio di classificazione e d'intelligibilità, lo costituisce come ragion d'essere ed ordine naturale del disordine. Esclusione di queste mille sessualità aberranti? No, specificazione piuttosto, solidificazione regionale di ciascuna di esse. Si tratta, disseminandole, di diffonderle nel reale e d'incorporarle all'individuo.<sup>333</sup>

È storicamente vero che le “sessualità periferiche” sono state codificate e nominate col tentativo, da parte della sessualità “centrale” — quella cioè eterocis — di dare

---

<sup>329</sup>J. Butler, *Questioni di Genere*, cit., p. 135.

<sup>330</sup>M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 37.

<sup>331</sup>*Ibidem*.

<sup>332</sup>*Ibidem*. Si noti qui come ritorna la metafora toponomastica e geografica del sesso.

<sup>333</sup>*Ivi.*, p. 43.

loro consistenza reale e possibile. Ma l'individuazione di quest'ultime è sempre avvenuta nei termini diagnostici di individuazione di una 'anomalia', una devianza dalla centralità appunto, in termini denigratori, che declassavano l'umano a non-umano, o meglio, per usare il lessico foucaultiano, "mostro-umano"<sup>334</sup>. Soprattutto l'esigenza di quella definizione diagnostica non veniva dai presunti soggetti deviati e mostruosi, ma dai soggetti detentori dello statuto di umanità. Si pensi, con particolare riferimento a questo lavoro, a tutta la letteratura 'scientifica' prodotta sull'omosessualità e sul transessualismo/transgenderismo/travestitismo. Il codificare una 'differenza', una 'mostruosità' si rivela il primo passo per l'allontanamento: in un certo senso si può dire non per l'esclusione, perché il soggetto-umano si definisce tale nel movimento di allontanamento dal mostro-umano e la condizione perché questo movimento sia possibile è che entrambi abitino quel luogo che è la società, ripartito in centro/luogo di privilegio e ricchezza e margine/luogo riprovevole della povertà e della bruttura.

In tal senso «la società "borghese" del XIX secolo, probabilmente ancora la nostra, è una società di perversione abbagliante e diffusa»<sup>335</sup> perché la sessualità esercita un potere che «non ha né la forma di legge né gli effetti del divieto»<sup>336</sup>, ma anzi «procede al contrario attraverso la moltiplicazione di sessualità insolite, [...] produce

---

<sup>334</sup> «Il gruppo degli anormali era formato da tre elementi, la cui formazione non era esattamente sincronica. Il mostro umano. Un'antica nozione, il cui quadro di riferimento è la legge. Una nozione giuridica, dunque, ma in senso lato, poiché si riferiva non solo alle leggi sociali ma anche a quelle naturali, il campo in cui compare il mostro è quello giuridico-biologico. Le figure dell'essere metà-umano, metà-animale [...], di doppie personalità [...], di ermafroditi [...] a loro volta rappresentavano quella doppia violazione; ciò che rende un mostro umano un mostro non è solo la sua eccezionalità relativa alla sua specie; ma è il disturbo che egli apporta alle regolarità giuridiche (siano esse leggi matrimoniali, tradizioni di battesimo, a regole di eredità). Nel mostro umano si combinano l'impossibile e il proibito. [...] L'individuo da correggere. È una figura più recente del mostro. Non è tanto il correlativo degli imperativi della legge quanto quello di tecniche istruttive e delle loro specifiche richieste. L'emergere degli *incorreggibili* è contemporaneo all'attivazione di tecniche disciplinari, durante il diciottesimo e diciannovesimo secolo, nell'esercito, nelle scuole, nei seminari, e un po' più tardi nelle famiglie stesse. Le nuove procedure sull'educazione del corpo, del comportamento, delle abitudini, sollevano il problema di coloro che sfuggono a quella normatività che non consiste più nella sovranità della legge.» M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V. Marchetti, A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 51-52.

<sup>335</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere.*, cit., p. 46.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

e fissa la diversità sessuale»: <sup>337</sup> è nel *produrla* che il soggetto-umano ne è attratto in virtù della sua volontà di sapere, a cui si lega l'esercizio di potere; ma è nell'attrazione che si innesca la sanzione, sanzione che molto spesso proviene da dentro di sé, proprio perché «la meccanica del potere» <sup>338</sup> le ha «incorporate all'individuo» <sup>339</sup>, per cui la sanzione stessa del giudizio proviene prioritariamente dall'individuo che si auto-giudica e sanziona. Tuttavia questo è un ragionamento valido per quelle che *oggi* potremmo considerare in termini foucaultiani sessualità periferiche, ma non propriamente nel pensiero di Foucault stesso, che, come vedremo, contempla solo l'omosessualità.

Tornando all'attrazione di cui sopra, essa non può che avere «il volto irrigidito delle perversioni» <sup>340</sup>, perché:

L'insediamento delle perversioni è un effetto-strumento: è attraverso l'isolamento, l'intensificazione e la consolidazione delle sessualità periferiche che le relazioni del potere con il sesso e con il piacere si ramificano, si moltiplicano, misurano il corpo e penetrano i comportamenti. E su questa postazione avanzata dei poteri si cristallizzano sessualità disseminate, fissate ad un'età, ad un luogo, ad un gusto, ad un tipo di pratiche. Proliferazione delle sessualità attraverso l'estensione del potere; maggiorazione del potere al quale ciascuna di queste sessualità regionali offre una superficie d'intervento. <sup>341</sup>

Ed è proprio questa «grande trama di superficie dove la stimolazione di corpi, l'intensificazione dei piaceri, l'incitazione al discorso, la formazione delle conoscenze, il rafforzamento dei controlli e delle resistenze si legano gli uni con gli altri» <sup>342</sup> a prendere il nome di 'dispositivo di sessualità', che «[...] si è definita come

---

<sup>337</sup> *Ibidem.*

<sup>338</sup> *Ivi.* p. 43.

<sup>339</sup> *Ibidem.*

<sup>340</sup> *Ivi.*, p. 47.

<sup>341</sup> *Ibidem.*

<sup>342</sup> *Ivi.*, p. 94.

qualcosa che è “per natura” un territorio aperto a processi di [...] normalizzazione»<sup>343</sup>.

Non è nella risoluzione nella norma o nell’ampliamento dei suoi confini che si può risolvere la questione dell’inclusività di ogni identità, sessuale o di genere che sia, perché la società trova il suo equilibrio proprio in quella continua tensione normalizzante mai risolta definitivamente. Lorenzo Bernini, docente di Filosofia Politica all’Università di Verona, ne *Il Sessuale Politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault* (2019) spiega infatti che,

Come il neoliberismo, il dispositivo di sessualità partecipa [...] di un funzionamento biopolitico del potere che non impone norme alla realtà, ma trae piuttosto dalla realtà le sue norme: al fiorire della vita della specie umana non serve l'adesione di ogni singolo essere umano a un modello astratto di perfezione, il che avrebbe costi troppo elevati e richiederebbe eccessive rigidità, ma una gestione statistica dell'imperfezione. Come certi tassi di morbilità e mortalità sono tollerabili in una popolazione sana e vitale, e certi tassi di disoccupazione e povertà sono funzionali al prosperare dell'economia capitalistica, così un certo tasso di anormalità è indispensabile al benessere della società. Nella prima metà del Novecento, i totalitarismi, nazista e sovietico, hanno messo a morte 'gli anormali' —soggetti razzializzati, patologizzati, psichiatrizzati, disabilitati —; la biopolitica neoliberista di cui a Foucault è già evidente il trionfo nell'Europa di fine anni settanta li utilizza, invece, nel governo della popolazione e delle soggettività. Nel campo della sessualità, ad esempio, nessun'altra epoca si è dedicata quanto la nostra a rintracciare dappertutto segni di trasgressione sessuale, a evocare in ogni occasione spettri di perversione.<sup>344</sup>

Torna ancora ad intrecciarsi il pensiero di Monique Wittig, che ne *Il pensiero eterosessuale* (1991) sostiene che «La società eterosessuale si fonda sulla necessità del diverso/altro, a tutti i livelli. In assenza del diverso/altro, non potrebbe infatti funzionare né economicamente, né simbolicamente, né linguisticamente, né politicamente.»<sup>345</sup> Sapere e potere agiscono verso e sopra quei corpi che sono

---

<sup>343</sup> *Ivi.*, pp. 63-64.

<sup>344</sup> L. Bernini, *Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon, Foucault*, Edizioni ETS, Pisa 2020, pp. 148-149.

<sup>345</sup> M. Wittig, *op. cit.*, p. 49.

prodotti come minoritari, siano essi corpi perversi, corpi neri, corpi di donne. Ed infatti, anche la stessa relazione eterosessuale cisgender prevede la *produzione* del soggetto-donna.

Ora però la razza, esattamente come il sesso, è considerata alla stregua di un “dato immediato”, di “dato sensibile”, di una “caratteristica fisica” appartenente a un ordine naturale. Eppure, quella che crediamo essere una percezione fisica e immediata è solo una costruzione sofisticata e mitica, una “formazione immaginaria”, che reinterpreta determinate caratteristiche fisiche (di per sé neutre come tutte le altre, ma segnate in quanto tali dal sistema sociale) attraverso la rete di relazioni in cui quelle caratteristiche vengono lette e percepite. (Determinate persone sono percepite come *nere*, quindi *sono nere*; altre sono percepite come *donne*, quindi *sono donne*. Il punto, tuttavia, è che per poter essere percepite unanimemente in quel modo, devono prima essere state *prodotte* in quel modo.)<sup>346</sup>

La produzione della minorità femminile è consustanziale all’uomo per avere «il senso di sé come uomo»<sup>347</sup>, perché

come soggetto patriarcale, l’uomo ha bisogno non solo di essere identificato a sua volta come soggetto, e perciò dagli uomini che detengono la soggettività [...] ma di essere mitizzato appunto da chi soggetto non è, dalla donna. [...] Ritirarsi dal terreno della donna è dunque per l’uomo una perdita incalcolabile di dimensione patriarcale, perciò di virilità: il suo rango dipende *ab antiquo* dal grado di soggezione e di venerazione che è riuscito a imporre alla donna.<sup>348</sup>

Non a caso Wittig accosta la razza al sesso, la produzione della diversità etnica alla produzione della diversità sessuale, perché il meccanismo di potere che si esercita è il medesimo: come spiegano Jasbir Puar e Amit Rai in *Mostro terrorista frocio: la guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili* (2015), in un’analisi intersezionale che lega l’eteronormatività all’omonazionalismo, la categoria del diverso

---

<sup>346</sup> *Ivi.*, p. 32.

<sup>347</sup> C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Baldini+Castoldi La Tartaruga, Milano 2023, p.117.

<sup>348</sup> *Ivi.*, p.140.

è indispensabile poiché «il mostro aiuta a normalizzare, unificare un popolo»<sup>349</sup> e «offre [...] materiale per nuove pedagogie di normalizzazione»<sup>350</sup>.

Quindi,

Nel regime biopolitico del dispositivo di sessualità, le perversioni non sono ostacoli da abbattere per costruire una società ordinata, ma supporti su cui il potere si appoggia per penetrare capillarmente nelle relazioni sociali, familiari, tutt'intorno e "dentro" il soggetto per meglio osservarlo, interrogarlo, controllarlo.<sup>351</sup>

Fra le “sessualità periferiche” Foucault sceglie di dedicare attenzione all’omosessualità, e utilizza questa ‘perversione’ per spiegare come il dispositivo di sessualità fissi la perversione in identità.

La sodomia — quella degli antichi diritti civile o canonico — era un tipo particolare di atti vietati; il loro autore ne era soltanto il soggetto giuridico. L'omosessuale del XIX secolo, invece, è diventato un personaggio: un passato, una storia, e un'infanzia, un carattere, una forma di vita; una morfologia anche, con un'anatomia indiscreta e forse una fisiologia misteriosa. [...] Non bisogna dimenticare che la categoria psicologica, psichiatrica, e medica dell'omosessualità si è costituita il giorno in cui — il famoso articolo di Westphal del 1870 sulle 'sensazioni sessuali contrarie' può essere considerato come data di nascita — è stata caratterizzata piuttosto attraverso una certa qualità della sensibilità sessuale, una certa maniera d'invertire in se stessi l'elemento maschile e quello femminile, che attraverso un tipo di relazioni sessuali. L'omosessualità è apparsa come una delle figure della sessualità quando è stata ricondotta dalla pratica della sodomia a una specie di androginia interiore, un ermafroditismo dell'anima. Il sodomita era un recidivo, l'omosessuale ormai è una specie.<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> J. Puar, A. Rai, *Mostro terrorista frocio: la guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili*, in P. Bacchetta, L. Fantone (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona 2015, p. 162.

<sup>350</sup> *Ivi.*, p. 172.

<sup>351</sup> L. Bernini, *Il sessuale politico.*, cit., p. 149.

<sup>352</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere.*, cit., pp. 42-43.

Quindi, Foucault sembra affermare che ci sia stato uno certo ridimensionamento della «famiglia monogamica coniugale»<sup>353</sup>, non più depositaria dell'unica sessualità 'legittima' e di contro un'emergere di «sessualità periferiche», polimorfe e perverse, che non vengono ostracizzate dal reale, ma fissate e prodotte perché il potere possa controllarle. Considerando però che proprio quei 'perversi' storici che sono i gay e le lesbiche hanno recentemente consolidato la loro accettazione sociale attraverso la conquista dei diritti matrimoniali, l'omosessualità così «concepita nei termini del pensiero eterosessuale»<sup>354</sup> si è configurata ormai come una «prosecuzione dell'eterosessualità, ma con altri mezzi»<sup>355</sup>, dimostrando come l'eteronormatività abbia circumnavigato l'ostacolo, producendo un soggetto-omosessuale da controllare e legittimare nei termini del paradigma eterosessuale, omonormativizzandolo.

Anche sulla ritrazione dall'ingerenza sociale della famiglia monogamica coniugale eterocissessuale ci si potrebbe oggi ravvedere: negli ultimi anni, con l'ascesa delle destre, la politica ha fortemente insistito sull'importanza della 'famiglia tradizionale', non solo sostenendola apertamente, ma anche attraverso una fitta rete di provvedimenti e agevolazioni che trasmettono in maniera subliminale la liceità esclusiva di quest'unica forma relazionale.

Se «la storia della sessualità [...] deve essere fatta innanzitutto dal punto di vista di una storia dei discorsi»<sup>356</sup> e il «sesso [...] si amministra»<sup>357</sup> perché «riguarda il potere politico»<sup>358</sup>, la contemporanea retorica familista sembra privilegiare un ritorno coatto al 'dispositivo di alleanza'<sup>359</sup> fondato sul sistema del matrimonio e «finalizzato ad una omeostasi del corpo sociale, che ha la funzione di mantenere: di qui il suo

---

<sup>353</sup> *Ivi.*, p. 45.

<sup>354</sup> M. Wittig, *op. cit.*, p. 49.

<sup>355</sup> *Ibidem.*

<sup>356</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere.*, cit., p. 64.

<sup>357</sup> *Ivi.*, p. 26.

<sup>358</sup> *Ibidem.*

<sup>359</sup> *Ivi.*, p. 94.

legame privilegiato col diritto; di qui anche il fatto che il suo momento forte è la “riproduzione”». <sup>360</sup>

Tornando all'esempio dell'omosessualità come ‘perversione’ fissata in identità, Bernini, commentando questo passo de *La volontà di sapere*, spiega che:

Nella prospettiva costruttivista di Foucault, l'omosessualità, e quindi anche l'eterosessualità che si definisce per opposizione ad essa, e le successive specificazioni delle differenze tra omosessualità e transessualità, tra transgenere e cisgenere sono dunque invenzioni recenti, attraverso le quali il dispositivo di sessualità vincola ogni soggetto a un'identità sessuale. <sup>361</sup>

Il ragionamento appare chiaro e lineare. Tuttavia, a mio avviso presenta un nodo critico non indifferente, che apre la riflessione circa un atteggiamento superficiale, che ancora non sembra essere stato messo a critica.

Come lo stesso Bernini sottolinea in nota,

Uno dei limiti de *La volontà di sapere* consiste nel fatto che Foucault rivolge la sua attenzione al solo concetto di omosessualità, trascurando di ricostruire la genealogia del concetto di transessualità. In realtà la categoria di *kōnträre Sexualempfindung* (sensibilità sessuale invertita), coniata da Westphal, non faceva differenze tra omosessualità e transessualità, e le comprendeva entrambe in quanto inversioni tra gli elementi maschili e femminili della psiche. Soltanto negli anni cinquanta del Novecento anche l'aggettivo 'transessuale' è stato sostantivizzato — in questo caso l'articolo fondamentale è *Transsexualism and Transvestism as Psychosomatic and Somatopsychic Syndromes* di Harry Benjamin («American Journal of Psychotherapy» 2, 1954) —: l'identità dell'invertito si è così ‘sdoppiata’, dando vita non soltanto alle due identità dell'omosessuale e del transessuale/transgenere, ma anche, per differenza, all'identità eterosessuale cisgenere come la pensiamo oggi. <sup>362</sup>

---

<sup>360</sup> *Ivi.*, p 95.

<sup>361</sup> L. Bernini, *Il sessuale politico.*, cit., pp. 150-151.

<sup>362</sup> *Ivi.*, p. 150.



Benché, dunque, nell'uso del termine adoperato da Foucault si possa ricostruire filologicamente un concetto più ampio di omosessualità, “per essere giusti con Foucault” — ribaltando l'espressione da lui usata verso Freud — trovo corretto imputargli un vero e proprio errore epistemologico. Non può, infatti, costituire una trascuratezza, dato che l'uso del termine “transessualismo”, come riporta lo stesso Bernini, viene canonizzato a metà degli anni Cinquanta del Novecento — quindi ad un'altezza cronologica decisamente accessibile a Foucault che scrive nel Settantasei. L'esperienza omosessuale e l'esperienza trans sono estremamente differenti: essere omosessuale nel mondo e essere trans nel mondo comportano piani esperienziali non pienamente sovrapponibili. L'uomo omosessuale (a questi si riferisce lo stesso Foucault) non conosce il disagio e la sofferenza di dover celare il proprio corpo e di dover minimizzare ogni traccia che possa tradirne la matrice biologica. La persona trans (ancora una volta, maggiormente la donna-trans), invece, è soggetta a una modificazione estetica cui si rimette la sua passabilità sociale e, di conseguenza, il regime della sua visibilità, che può portare non solo a misgendering, ma anche a una violenza più efferata perché non “controllabile”. Ogni soggetto che abbia subito discriminazione e/o atti di violenza impara a riconoscere il suo carnefice tipo e, istintivamente, ad adottare un atteggiamento per mimetizzarsi ai suoi occhi. Se ciò è più o meno possibile per l'uomo omosessuale che, in determinati contesti può attenzionare l'espressione di sé per stornare il pericolo, ciò non può essere possibile per la persona trans con scarso passing. E, ancor più, al di là della possibilità mimetica che si possa adottare o meno (e, di certo, ingiustamente), in tutti i contesti sociali dove è necessario dichiarare le proprie generalità (quando non rettificate), ancora la persona trans è esposta ad una visibilizzazione di sé che la espone a possibile, se non certa, discriminazione.

Continua Bernini:

Ciò che Foucault suggerisce, alle persone omosessuali come a tutte le altre, è da un lato che aderire pienamente ai modelli identitari che il presente attribuisce loro non è un destino senza vie di uscita,

e dall'altro che disfarsi di tali modelli, per chi ne avverte la necessità, non richiede necessariamente la liberazione di un'altra identità o di una verità del sesso fuori dal tempo, che nel presente sarebbe repressa.

[...] Nel riconoscersi omosessuali e dichiararsi pubblicamente omosessuali, ad esempio, per Foucault non c'è niente di male; la questione politica è che cosa riesce a fare della propria omosessualità chi si identifica socialmente attraverso di essa. [...] Sostiene invece che riconoscersi omosessuale può rappresentare il punto di partenza per stringere «nuove amicizie», cioè per istituire nuove modalità di relazione, nuove comunità: per costruire forme di vita inedite, che nulla abbiano a che vedere con l'espressione della verità del soggetto, ma che siano esito dell'uso creativo, artificiale e non naturale, che ogni essere umano può fare di sé.<sup>363</sup>

Foucault sembra, in un certo senso, anticipare il pensiero di Wittig circa l'omosessualità come prosecuzione dell'eterosessualità e suggerire nuove modalità di relazione, piuttosto che anelare al riconoscimento istituzionale ed eterosessista della coppia, e mi pare essere una prospettiva molto interessante, soprattutto a livello intellettuale. Mi sembra, anche, che proprio la comunità queer abbia promosso nuove forme relazionali quali il poliamore e il concetto stesso di 'famiglia queer', costituendo forme inedite di vita comunitaria. Tuttavia, nuove modalità di relazione possono essere possibili perché in quell'interazione, cioè nell'interazione omosessuale e/o queer, i due soggetti si accolgono, condividono un orizzonte di pensiero e un posizionamento sociopolitico e assumono su di sé il desiderio che provano l'uno per l'altro.

Una persona trans è già, invece, e contro la sua volontà, in una diversa modalità di interazione, dal momento che, come ho illustrato precedentemente, il suo desiderio di relazione non trova riscontro automatico o scontato nella controparte maschile o femminile, che le riserva un'attrazione meramente sessuale, con un'accezione trasgressiva legata alla perversità dell'atto. Il desiderio della persona trans che tende ad una relazione eterosessuale non può essere inserito *tout court* nel solco dell'eteronormatività, a meno di non commettere un errore epistemologico, dal momento che identità di genere e orientamento sessuale sono istanze ben distinte.

---

<sup>363</sup> *Ivi.*, pp. 154-155.

Questo desiderio non pertiene alla psiche, ma alla carne, al corpo, che ha bisogno di riconoscimento sociale e, quindi, anche emotivo: «l'espressione della verità del soggetto», nel caso del soggetto trans è imprescindibile poiché è inscritta nella sua stessa carne, e l'accettazione di tale verità è inderogabile poiché costituisce l'ontologia della sua stessa identità. E proprio poiché iscritta nel corpo, "visibile" e non mimetizzabile l'identità trans si colloca su un piano più profondo — ontologico appunto — dell'identità omosessuale: dal suo riconoscimento dipendono le condizioni stesse della sua esistenza e delle sue possibilità relazionali. Si potrebbe pensare che il nuovo modello relazionale venga adottato dal/dalla partner cis; ma, se il genere è performativo, come sostiene Butler, il/la partner cis è attratto/a specificatamente dal genere opposto, e non si può ravvisare, dunque, alcun cambiamento rispetto alla tradizionale coppia eterosessuale cisgender.

Secondo Butler Foucault:

scrivendo nella prospettiva di una disillusione rispetto all'idea di un Eros liberatorio, [...] concepisce una sessualità saturata dal potere e offre una considerazione critica delle teorie che fanno riferimento a una sessualità che viene prima o dopo la legge. Tuttavia se si considerano i passaggi foucaultiani in cui vengono criticate le categorie di sesso e il regime di potere della sessualità, si vede chiaramente che la sua stessa teoria rimane legata ad un ideale di emancipazione non riconosciuto, che si dimostra sempre più difficile da sostenere.<sup>364</sup>

E, in effetti, lo abbiamo dimostrato anche rispetto al posizionamento di Foucault verso l'omosessualità e la possibilità di stringere «nuove amicizie», come un qualcosa già immaginato e criticato da Wittig, che lo considera inefficace.

Butler sostiene che la teoria della sessualità di Foucault venga in parte contraddetta dallo stesso filosofo nella prefazione<sup>365</sup> che scrisse al testo di Herculine Barbin

---

<sup>364</sup>J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p 134.

<sup>365</sup> Presente solo nella prima pubblicazione inglese.

*Herculine Barbin detta Alexina B. Una strana confessione: memorie di un ermafrodita presentate da Michel Foucault (1978) che* <sup>\*366</sup>

che riporta la storia di Herculine Barbin, soggetto intersex<sup>367</sup> di fine Ottocento, la cui vicenda è così brevemente riassunta da Foucault:

It is the journal or rather the memoirs that were left by one of those individuals whom medicine and the law in the nineteenth century relentlessly questioned about their genuine sexual identity. Brought up as a poor and deserving girl in a milieu that was almost exclusively feminine and strongly religious, Herculine Barbin, who was called Alexina by her familiars, was finally recognized as being "truly" a young man. Obligated to make a legal change of sex after judicial proceedings and a modification of his civil status, he

---

<sup>366</sup> È esattamente in questo punto, dopo giorni di studio dei testi di Butler e di ripresa di quelli di Foucault, che, di sabato sera, sono uscita per un aperitivo con le amiche. E sono scoppiata a piangere annacquando il mio spritz. Ho pianto perché dire cosa sia la transnenss e come si possa viverla quotidianamente non è soltanto dirsi, ma è dire partendo dal dirsi e dal darsi. Darsi, significa non solo studiare, leggere miriadi di testi che parlano di qualcosa-che-si-avvicina-a-te, ma mai di te, ma anche ritrovarsi costantemente, quale categoria, nei casi studio da analizzare per capire altro e aiutare altri a capirsi. Ho pianto perché nessuno comprende che questo mio lavoro non è leggere dei libri e produrre un pensiero sorretto da qualche citazione. Anzi, queste citazioni imprecise, coercitivamente ricondotte a un illusorio significato è il lavoro che maschera l'altro, quello più profondo, di dire, spiegare, narrare qualcosa che forse non s'è mai detto: la costante e ineluttabile estraneità che si prova nella mischia di coloro che sembrano, come te. Il dolore di certe frasi ricorrenti, la sofferenza di programmare interventi e reperire i soldi per assottigliare le differenze, che nonostante tutto resteranno, a renderti qualcosa, e nemmeno già qualcuno, cui è concesso di vivere, sì, ma ammassato, accalcato verso quella recinzione che divide l'umano dalla bestia.

<sup>367</sup> Peraltro la stessa Butler si occuperà della storia di Devid Reimer (per ricollegarsi alle questioni riguardanti le persone intersex), caso cui di solito ci si riferisce "di Joan/Jhon", nel cap. *Rendere giustizia a qualcuno. Riattribuzione del sesso e allegorie della transessualità, un caso*. In *Fare e disfare il genere*, Mimesi Edizioni, Milano 2014.

was incapable of adapting himself to a new identity and ultimately committed suicide.<sup>368</sup>

La parziale demolizione del proprio pensiero precedente probabilmente avviene perché Foucault si misura con una «sessualità periferica» che non ha ottenuto una normalizzazione, come per esempio l'omosessualità, ma deve fare i conti con una identità, un sesso e una sessualità (così come le persone trans) che sbaragliano il suo impianto concettuale, tanto da farlo quasi diventare "romantico", scrive Butler. Anche se Butler sostiene che «Forse Foucault [...] vuole suggerire implicitamente che la non-identità viene prodotta nei contesti omosessuali, cioè che l'omosessualità è il mezzo per il rovesciamento della categoria di sesso»<sup>369</sup>, io mi sento di dissentire, poiché nella prefazione all'edizione inglese Foucault ha nei confronti dell'omosessualità, cui aveva riservato parole felici e non prive di una certa positività, un parziale riposizionamento:

We are certainly more tolerant in regard to practices that break the law. But we continue to think that some of these are insulting to "the truth": we may be prepared to admit that a "passive" man, a "virile" woman, people of the same sex who love one another, do not seriously impair the established order; but we are ready enough to believe that there is something like an "error" involved in what they do. An "error" as understood in the most traditionally

---

<sup>368</sup> M. Foucault, *Introduzione* a H. Barbin, *Being the recently discovered memoirs of Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, Pantheon Books, New York 1980, p. XI

Si tratta del diario, o meglio delle memorie, lasciate da uno di quegli individui che la medicina e la legge del XIX secolo interrogavano senza sosta sulla loro autentica identità sessuale. Cresciuta come una ragazza povera e meritevole in un ambiente quasi esclusivamente femminile e fortemente religioso, Ercolina Barbin, chiamata Alexina dai suoi familiari, fu finalmente riconosciuta come "veramente" un giovane uomo. Obbligata a cambiare legalmente sesso dopo un procedimento giudiziario e una modifica del suo stato civile, non riuscì ad adattarsi alla nuova identità e alla fine si suicidò.

(trad. mia)

<sup>369</sup> J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 142.

philosophical sense: a manner of acting that is not adequate to reality.<sup>370</sup>

Questo tentennamento rispetto ad un impianto teorico così solido e sapientemente costruito emerge soprattutto nella prefazione all'edizione inglese che scrive lo stesso Foucault e da cui questi stralci sono tratti. In incipit si pone una domanda particolarmente forte: abbiamo veramente bisogno di un *vero* sesso?

Do we truly need a true sex? With a persistence that borders on stubbornness, modern Western societies have answered in the affirmative. They have obstinately brought into play this question of a "true sex" in an order of things where one might have imagined that all that counted was the reality of the body and the intensity of its pleasures<sup>371</sup>

Che cos'è dopotutto il sesso? Il sesso proprio inteso come genitale. Se ne *Storia della sessualità* era visto come un elemento saturato dal potere ma definito e finalizzato alla ripetizione e perpetuazione della società e dell'ordine, qui, di fronte al corpo di Herculine si crea un cortocircuito, poiché il sesso si mostra visivamente, concretamente nella sua natura stratificata e complessa che ha descritto Ann Fausto-Sterling.

L'anatomia di Herculine non cade fuori dalle categorie di sesso, ma ne confonde e ridistribuisce gli elementi costitutivi; di più il libero gioco degli attributi ha l'effetto di mettere in evidenza il carattere illusorio del sesso quale sostrato sostanziale permanente cui si

---

<sup>370</sup> M. Foucault, *Introduzione* a H. Barbin, *Being the recently discovered memoirs of Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, cit., p. X.

Siamo certamente più tolleranti nei confronti delle pratiche che violano la legge. Ma continuiamo a pensare che alcune di queste siano offensive per la "verità": possiamo essere disposti ad ammettere che un uomo "passivo", una donna "virile", persone dello stesso sesso che si amano, non compromettano seriamente l'ordine stabilito; ma siamo abbastanza pronti a credere che ci sia qualcosa di simile a un "errore" in quello che fanno. Un "errore" inteso nel senso più tradizionalmente filosofico: un modo di agire non adeguato alla realtà. (trad. mia)

<sup>371</sup> *Ivi.*, p. VII.

Abbiamo davvero bisogno di un vero sesso? Con un'ostinazione che sfiora la testardaggine, le società occidentali moderne hanno risposto affermativamente. Hanno ostinatamente messo in gioco la questione del "vero sesso" in un ordine di cose in cui si sarebbe potuto immaginare che tutto ciò che contava era la realtà del corpo e l'intensità dei suoi piaceri. (trad. mia)

presume tali attributi aderiscano. Inoltre, la sessualità di Herculine costituisce una serie di trasgressioni di genere che mettono in dubbio la stessa distinzione tra scambio erotico eterosessuale e lesbico, sottolineandone i punti di ambigua convergenza e distribuzione.<sup>372</sup>

In quel «the happy limbo of a non-identity» — così almeno la interpreta Foucault, il “sesso sbagliato” di Herculine trova una propria dimensione che sfugge, forse, dal potere e dalla legge, ma trova la sua modalità di espressione e di gioia:

One has the impression, at least if one gives credence to Alexina's story, that everything took place in a world of feelings enthusiasm, pleasure, sorrow, warmth, sweetness, bitterness-where the identity of the partners and above all the enigmatic character around whom everything centered, had no importance. It was a world in which grins hung about without the cat.<sup>373</sup>

Il potere qui non agisce tanto su Herculine di per sé, ma sul bisogno di attribuzione di genere (e per esteso anche di sesso) che la legge e il potere impongono. «Potremmo leggere questo corpo [...] come il segno di una ambivalenza irrisolvibile, prodotta dal discorso giuridico sul sesso univoco».<sup>374</sup> Si pensi non solo all'importanza dell'attribuzione di genere menzionata nel terzo capitolo, ma anche ad un semplice momento della quotidianità: l'atto della nascita. La prima parola che viene detta e che determina l'intera parabola esistenziale del neonato è nominare il suo genere presunto dal suo sesso biologico.

Analizzando Foucault e nello specifico il testo *Herculine Barbin detta Alexina B. Una strana confessione: memorie di un ermafrodita presentate da Michel Foucault*

---

<sup>372</sup>J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 143.

<sup>373</sup> M. Foucault, *Introduzione* a H. Barbin, *Being the recently discovered memoirs of Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, cit., p. XIII.

Sembra, almeno se si dà credito al racconto di Alexina, che tutto si svolga in un mondo di sentimenti, entusiasmo, piacere, dolore, calore, dolcezza, amarezza, dove l'identità dei partner e soprattutto l'enigmatico personaggio attorno al quale tutto ruotava, non avevano alcuna importanza. Era un mondo in cui i sorrisi si aggiravano senza il gatto. (trad. mia)

<sup>374</sup> J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 142.

(1978) in un certo senso Butler demistifica quel rigore con cui Foucault aveva analizzato sesso e sessualità, ma anche quella perentorietà con cui Wittig problematizza l'eterosessualità, invocando il «soggetto lesbico». Infatti, Butler, a proposito di tutti coloro che eccedono o sfuggono dalla norma eterocis, spiega che:

Che stiano «davanti» alla legge in quanto sessualità molteplice o «fuori» dalla legge come trasgressione innaturale, questi posizionamenti sono immancabilmente «dentro» un discorso che produce la sessualità e poi ne occulta la produzione attraverso una configurazione di una sessualità coraggiosa e ribelle posta «fuori» dal testo stesso.<sup>375</sup>

Si assiste dunque ad una presenza erotizzata della legge<sup>376</sup>: il potere ha prodotto una immagine delle persone intersex, così come delle trans, per collocarle in un punto specifico della società, così da controllarle, ma soprattutto per controllare la rettitudine morale verso il dispositivo di eterosessualità, controllando chi ne è attratto, perché

le idee di separazione, purificazione, demarcazione e punizione delle trasgressioni svolgono come funzione principale quella di sistematizzare un'esperienza di per sé disordinata. È solamente esagerando la differenza tra unito e separato, sopra e sotto, maschio e femmina, con e contro che si crea l'apparenza dell'ordine.<sup>377</sup>

Dal bisogno di mantenere questa *apparenza* dell'ordine, da qui nasce il sentimento di nascondimento, paura e vergogna di chi prova sentimenti e non solo attrazione erotica verso le persone trans, innescando quella che definisco *discriminazione affettiva* — e che molto spesso si rivela essere una delle forme più efferate di discriminazione. Pare confermarlo, con perentorietà, la conclusione di Butler:

la legge non è una mera imposizione culturale su un'eterogeneità che altrimenti rimarrebbe naturale; la legge richiede che ci si conformi alla sua propria nozione di «natura» e acquisisce legittimità attraverso la naturalizzazione binaria e asimmetrica dei

---

<sup>375</sup> *Ivi.*, p. 141.

<sup>376</sup> *Ivi.*, p. 143.

<sup>377</sup> M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 23.



corpi rispetto a cui il Fallo, per quanto chiaramente non coincidente con il pene, dispiega il pene quale suo strumento e segno naturalizzati. [...] Herculine (non) cade fuori dall'economia di significazione della mascolinità. Lei/lui è «fuori» dalla legge, ma la legge mantiene questo «fuori» dentro di sé. In effetti, Herculine incarna la legge, non come soggetto autorizzato a farlo, ma quale testimonianza attuata della capacità perturbante della legge di produrre solo quelle ribellioni che è sicura sconfiggeranno se stesse, per eccesso di fedeltà, e quei soggetti che, profondamente assoggettati, non avranno altra scelta che di reiterare la legge della loro genesi.<sup>378</sup>

#### 4.2.2 Butler con Freud e Lacan

Un'altra operazione che Butler compie in questo testo e trovo molto interessante ai fini di questo lavoro è la rilettura che fa del pensiero di Freud. In prima istanza sono stata critica verso il ricorso al pensiero di studiosi che, a livello cronologico, non potevano essere così edotti circa le identità di genere, proprio per spiegare, oggi, le identità di genere. Tuttavia, a Freud bisogna riconoscere e tributare un importante segmento concettuale che verrà poi sviluppato e concettualizzato molti anni dopo. In *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, Freud infatti arriva a distinguere tra «caratteristiche sessuali fisiche, caratteristiche sessuali psichiche, tipo di scelta oggettuale»<sup>379</sup>, preconizzando quella differenza sostanziale che si cristallizzerà in sesso biologico, identità di genere, orientamento/identità sessuale. Senza addentrarmi

---

<sup>378</sup> J. Butler, *Questioni di Genere*, cit., pp. 150-151.

<sup>379</sup> S. Freud, *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, in *Casi clinici 8: Paranoia e omosessualità in due storie di donne: Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica*, *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, Bollati Boringhieri Edizioni, Torino 2013, p. 63.

nel ripercorrere tutta la sua analisi, ripropongo parte delle conclusioni cui Butler perviene:

Abbiamo già considerato il tabù dell'incesto e il precedente tabù dell'omosessualità quali momenti generativi dell'identità di genere, in quanto divieti che producono l'identità secondo le griglie culturalmente intelligibili di un'eterosessualità idealizzata e obbligatoria. La produzione disciplinare del genere provoca una falsa stabilizzazione ai fini della costruzione eterosessuale e della regolazione della sessualità all'interno della sfera riproduttiva. La costruzione della coerenza occulta le discontinuità di genere che dilagano nei contesti eterosessuali, bisessuali, gay e lesbici, dove il genere non necessariamente deriva dal sesso e dove il desiderio, o la sessualità in generale, non sembrano derivare dal genere, dove per di più nessuna di queste dimensioni di corporeità significativa si esprime o si riflette reciprocamente. Quando la disorganizzazione e la disaggregazione della sfera dei corpi rompe la finzione regolativa della coerenza eterosessuale, allora sembra che il modello espressivo perda la sua forza descrittiva.<sup>380</sup>

Ancora una volta non viene presa in considerazione una larga fascia di soggetti appartenenti all'acronimo LGBTQIA+, alcuni evidentemente perché non ancora così consolidati nell'immaginario collettivo nel momento in cui il testo è stato redatto, ma altri, come le persone trans al centro di questo lavoro, vengono proprio ignorati. Trovo che lo studioso Federico Zappino, rileggendo e riscrivendo il pensiero di Butler circa Freud e Lacan (da cui Butler mutua il termine *forclusione*) lo porti ad un livello superiore, di efficacia e comprensione, soprattutto per poterlo commisurare alle questioni che riguardano la transness. Zappino infatti nel suo libro *Comunismo Queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità* (2018) spiega che:

[...] la proibizione dell'incesto, infatti, presupporrebbe una realizzazione dell'eterosessualità già perfettamente compiuta, di contro ad un'omosessualità la cui possibilità è esclusa da principio, ossia *forclusa*. E il genere [...] è precisamente ciò che emerge da questa forclusione. Attraverso un lavoro faticoso e incerto, l'uomo diventa precisamente colui che non può amare, attraverso l'incorporamento melanconico dell'oggetto perduto e mai compianto. Allo stesso tempo, per diventare un uomo è necessario

---

<sup>380</sup> J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 192.

rifiutare l'identificazione femminile come precondizione per l'eterosessualizzazione del desiderio: e “se l'uomo deve diventare eterosessuale rifiutando il femminile, dove potrà mai vivere questo rifiuto se non in un'identificazione che la sua identità eterosessuale tenta di negare?”. Il desiderio eterosessuale – ossia, il desiderio dell'uomo per il “femminile” a prescindere da questa o quella donna – è un desiderio prodotto dalla prevenzione della possibilità omosessuale: l'uomo desidera ciò che non sarà mai. Ossia una *donna*. Una donna che rappresenta un'identificazione impossibile, l'oggetto sessuale del suo amore perduto e mai compiuto.<sup>381</sup>

Esiste una pulsione dell'uomo a tendere verso il femminile, dunque. Ma perché questa pulsione venga soddisfatta in maniera socialmente accettabile, l'uomo deve stornare da sé quel femminile reale, cui, se aderisse, rischierebbe di cadere nella trappola del giudizio. Se incarnasse totalmente la femminilità — qui acriticamente<sup>382</sup> intesa come passività sessuale nel rapporto anale con un altro uomo — attirerebbe su di sé lo stigma dell'omosessualità. E nella sua percezione l'omosessualità è considerata stigmatizzante proprio perché costituisce la tensione libidica verso quel rimosso — il piacere anale — che secondo Freud estromette l'individuo dalla civiltà. È qui che entra in campo la corporeità transfemminile: per quanto il terrore dell'omosessualità resti intatto, la pulsione verso il piacere anale è inconsciamente giustificata verso una donna trans: è, questo, il raro caso in cui nella dicitura “donna trans” l'uomo dà risalto, per autolegittimarsi, al sostantivo donna e non all'aggettivo trans. Le sembianze femminili rassicurano quel “terrore anale”<sup>383</sup> dell'uomo e lo confortano di rimanere nei margini dell'appropriato: l'analità così esperita può essere giustificata dalla femminilità percepita. Non a caso, l'uomo è attratto non tanto dalla

---

<sup>381</sup> F. Zappino, *op. cit.*, p. 111.

<sup>382</sup> La sessualità oggi si espleta in maniera più aperta e reciproca, superando spesso i concetti di attività e passività che ricalcano le posizioni di maschilità e femminilità. Per un interessante approfondimento critico si rimanda a P. B. Preciado, *Manifesto contra-sessuale*, Il Dito e La Luna, Milano 2016.

<sup>383</sup> cfr. P. B. Preciado, *Terrore anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, Fandango Libri, Roma 2018.

possibile passività della donna trans, ma proprio dal suo essere attiva, che gli permette l'interazione con un fallo<sup>384</sup>.

Assumersi consapevolmente tale desiderio risulta ad ogni modo impossibile, anche quando declinato verso un soggetto in grado di ripristinare il rimosso del piacere anale.

Ricorrendo direttamente alle fonti e mettendo in dialogo diacronico, attraverso i vari rimaneggiamenti, i due testi di Freud *Il disagio della civiltà* (1930) e *Al di là del principio di piacere* (1920), Bernini spiega come:

[...] l'infelicità degli esseri umani in società sia esito della lotta perpetua tra [...] Eros, la «pulsione a conservare la sostanza vivente e a legarla in unità sempre più larghe», e la pulsione di morte, che mira «a dissolvere queste unità e a ricondurle allo stato primevo, organico».

[...] le due pulsioni [...] «sempre si frammischiano in proporzioni diverse, rendendosi in tal modo irriconoscibili». E ad esempio in virtù dell'interazione con la pulsione autoconservativa, che la pulsione di morte, originariamente rivolta «all'interno dell'organismo verso la sua dissoluzione», si indirizza «verso il mondo esterno», diventando «visibile come pulsione all'aggressione e alla distruzione». Paradossalmente, quindi, Eros stesso contribuisce all'insorgere del conflitto di ogni essere umano contro ogni altro essere umano. E ancor più paradossalmente, la vita in comune è resa possibile dall'aggressività: a opera delle norme necessarie alla vita associata. [...] Stando alle dichiarazioni di Freud, le precisazioni che *Il disagio della civiltà* apporta ad *Al di là del principio di piacere* consisterebbero dunque in questa teoria di un'aggressività che il soggetto rivolge contro se stesso, poi all'esterno, e poi di nuovo a sé, in un pendolare moto nevrotico.<sup>385</sup>

Appare evidente il cortocircuito che viene a crearsi nell'attrazione di un soggetto uomo etero cisgender verso una donna trans.

---

<sup>384</sup> A titolo di esempio riporto alcune testimonianze delle donne trans intervistate da Porpora Marcasciano e riportate in P. Marcasciano, *Tra le rose e le viole. La Storia e le storie di transessuali e travestiti*, Edizioni Alegre, Roma 2020.

«All'inizio la cosa che mi lasciava perplessa era che io ci avevo messo tanto per essere quella che apparivo, e cioè una donna, e poi arrivava uno e voleva la tua parte maschile, allora perché non si cercava un ragazzo?», pp.38-39; «Dopo l'intervento cambiarono molte cose con i clienti. Continuavano a chiedermi la mia parte maschile.» Ivi., p.46.

<sup>385</sup> L. Bernini, *Il sessuale politico.*, cit. pp. 103–104.

La costante lotta tra Es e SuperIo, tra *principio di piacere* e *principio di realtà*, porta all'espletamento del piacere anale e ad un rifiuto non consapevole del complesso edipico, con un ripristino del rimosso forcluso. Non appena esso è ripristinato e, soprattutto espletato nella scarica pulsionale, interviene la censura del SuperIo, costruita e consolidata non tanto sulle norme sociali, ma soprattutto ancestralmente radicata sulla norma prima: l'eterocisnormatività, l'unica che conserva e prescrive l'istinto riproduttivo. L'iniziale senso di colpa e desiderio di punizione, che si traduce nell'allontanamento e nel rifiuto dell'oggetto amato si tramuta, al fine del mantenimento della e — soprattutto — nella vita associata e della (presunta) appartenenza alla civiltà, in conflitto tra Es/principio di piacere/Eros e SuperIo/principio di realtà/Thanatos. Tale conflitto genera quel moto di aggressività che conduce poi all'insulto, all'abnegazione del desiderio, all'ostracizzazione emotiva, relazionale e sociale del soggetto donna-trans che ha suscitato tale, nefanda e inconcepibile pulsione. L'espressione massima di tale aggressività volta a stornare da sé lo stigma dell'omosessualità si traduce in una rimozione della propria intenzionalità all'atto e alla creazione di una rappresentazione immaginaria sostitutiva del reale che imputa al soggetto donna-trans una voluttà dirompente e

soggiogante, socialmente assimilabile all'immaginario pornografico della prostituta adescatrice<sup>386</sup>.

---

<sup>386</sup> Su questo argomento si vedano J. Serano, *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, Emeryville 2007, p. 36, e il saggio di T. M. Bettcher, *Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance*, in «Signs», Vol. 39, No. 2 (Winter 2014), pp. 383-406.

Così scrive Bettcher: «I have elsewhere distinguished two representations of trans people: as deceivers (those who are discovered to be “really a man or woman,” “disguised as a woman or man”) and as pretenders (those who are already recognized as trans and seen as engaging in nothing but a kind of pretense). Similarly, Julia Serano contrasts two media representations of trans women—“the sexualized deceiver” and “the pathetic transsexual” (the ridiculous man in a dress). While my account is general, applying to trans men and trans women alike, Serano’s focuses on trans women specifically. Together, the two accounts point to a general phenomenon that is manifested in a pronounced way for trans women. [...] Westbrook finds, in her analysis of media reports on 232 homicides of people “described as doing gender so as to possibly be seen as a gender other than the one they were assigned at birth,” that in 56 percent of cases, the reporters “depict violence as resulting from private, sexual interactions in which the perpetrator feels ‘tricked’ into homosexuality by ‘gender deceivers’ and that 95 percent of all cases involved the killing of a trans woman by a nontrans man. [...] While the deceiver representation applies to trans men and trans women alike, it applies to trans women in more extreme ways. [...] The role of sex work must also be seen as occupying a special role in our understanding of this kind of transphobia. Bella Evangelista and Chanel Larkin, for example, were murdered when a client or potential client learned of their transgender status. And, drawing on focus group data, Tooru Nemoto and his coauthors cite “general safety issues (for trans sex workers) related to being ‘discovered’ as a transgender”. As one study respondent observed: “No one’s going to kill a gay man if he finds a dick between his legs. No one’s gonna kill a gay woman if he finds a pussy. But they will definitely put a knife through a tranny’s throat if they see breasts and dick”.» pp 391-392

Ho distinto altrove due rappresentazioni delle persone trans: come ingannatori (coloro che si scoprono essere “veramente uomo o donna”, “travestiti da donna o uomo”) e come pretendenti (coloro che sono già riconosciuti come trans e visti come impegnati in nient'altro che una sorta di finzione). Allo stesso modo, Julia Serano contrappone due rappresentazioni mediatiche delle donne trans: “l’ingannatrice sessualizzata” e “la patetica transessuale” (il ridicolo uomo vestito). Mentre il mio resoconto è generale e si applica sia agli uomini che alle donne trans, quello di Serano si concentra specificamente sulle donne trans. Insieme, i due resoconti indicano un fenomeno generale che si manifesta in modo pronunciato per le donne trans. [...] Westbrook trova, nella sua analisi dei resoconti dei media su 232 omicidi di persone “descritte come se stessero cambiando sesso in modo da poter essere viste come un genere diverso da quello loro assegnato alla nascita”, che nel 56% dei casi i giornalisti “descrivono la violenza come il risultato di interazioni sessuali private in cui l'autore si sente ‘ingannato’ nell'omosessualità da ‘ingannatori di genere’ e che il 95% di tutti i casi riguardava l'uccisione di una donna trans da parte di un uomo non trans. [...] Sebbene la rappresentazione dell'inganno si applichi sia agli uomini trans che alle donne trans, essa si applica alle donne trans in modo più estremo. [...] Anche il ruolo del lavoro sessuale deve essere considerato un ruolo speciale nella nostra comprensione di questo tipo di transfobia. Bella Evangelista e Chanel Larkin, ad esempio, sono state uccise quando un cliente o un potenziale cliente è venuto a conoscenza del loro status di transgender. E, basandosi sui dati dei focus group, Tooru Nemoto e i suoi coautori citano “problemi generali di sicurezza (per le lavoratrici trans del sesso) legati all'essere ‘scoperte’ come transgender”. Come ha osservato un partecipante allo studio: “Nessuno ucciderà un gay se si ritrova un cazzo tra le gambe. Nessuno ucciderà una donna gay se trova una figa. Ma sicuramente metteranno un coltello in gola a un trans se vedranno un seno e un cazzo”. (trad. mia)

Butler avanza altre critiche verso la psicoanalisi classica. Bernini ben riassume le posizioni della studiosa, secondo la quale, Lacan:

facendo del fallo il significante privilegiato della Legge e considerando strutturale l'identificazione del pene con il fallo, [...] reifica un effetto contingente dell'immaginario, iscrivendolo nel simbolico per renderlo più stabile. In altre parole, secondo Butler Lacan non riesce a capire, non vuole capire, che l'ordine simbolico è in realtà un ordine sociale e politico, che non trascende la cultura ma è esso stesso culturale. In linea con il metodo sviluppato da Foucault ne *La volontà di sapere*, Butler interpreta l'attribuzione di normalità e di naturalità alle identità dell'uomo e della donna eterosessuali e cisgenere non come un dato immutabile, ma piuttosto come un effetto contingente di un dispositivo biopolitico. E sia a Freud, sia a Lacan, ella oppone così una tesi altamente controintuitiva, secondo cui la differenza di genere non è l'esito dell'elaborazione culturale di differenze corporee o di posizioni simboliche, ma è un insieme di norme che plasma le differenze corporee e le posizioni simboliche. Rielaborando il concetto di eterosessualità obbligatoria di Adrienne Rich, Butler chiama questo insieme di norme 'matrice eterosessuale'. Per lei, quindi, la forclusione del desiderio omosessuale di Freud e Lacan affonda le radici in un dispositivo di potere binarista, eterosessista, cisgenerista ed endosessista che entrambi contribuiscono a consolidare, perpetuando stereotipi di genere che condizionano le vite di tutti, segnando in modo particolarmente grave quelle di alcuni.

La filosofa [...] spiega chiaramente che per lei 'forclusione' non indica soltanto il processo psichico individuale che genera la psicosi, ma anche il processo politico che [...] genera il soggetto attraverso esclusioni radicali, «un modo in cui operano le proibizioni sociali».[...] Butler (sostiene) che non soltanto la comunità nel suo insieme, ma ogni singolo soggetto, in virtù della sua iscrizione nella comunità, richiede nemici su cui proiettare parti forcluse di sé avvertite come minacce: [...] l'abiezione dei soggetti minoritari è un esito di questo processo.<sup>387</sup>

Butler dunque sembra sostenere un pensiero non dissimile da quello che ho esposto, evidenziando come le 'differenze' di genere non constino in una diversità anatomica, ma nel fatto che la norma sociale prescriva di considerare *diverso* quel corpo altro. E se il corpo altro preso in considerazione è il corpo del soggetto donna-trans, questi

---

<sup>387</sup> L. Bernini, *Il sessuale politico*, cit. pp. 126-127.

aumenta la frizione del processo cognitivo di accettazione, dal momento che la presenza (reale o fantasmatica) del pene non solo disarticola i *frame* di catalogazione ‘uomo’ ‘donna’, ma altresì scompagina ulteriormente la sua comprensione, dal momento che quel corpo suscita una pulsione sessuale conflittuale. Se infatti il pene coincide con la Legge e, dunque, l’uomo cis ne è il detentore prediletto, che è legittimato a colonizzare<sup>388</sup> il corpo femminile attraente e privo di Legge, verso il soggetto donna-trans si verifica sì un moto pulsionale attrattivo, ma che si scontra, culturalmente, con l’impossibilità della ipotetica e temuta compresenza di un’altra pretendente allo stesso trono della Legge.

#### 4.2.3 Butler e la performatività di genere

La grande scoperta, la più nota teorizzazione di Butler è che il genere sia performativo. Mutuando il termine “performativo” dal filosofo del linguaggio John Langshaw Austine, è all’accezione da lui esposto cui la filosofa propriamente allude.

Austin [...] aveva fatto una scoperta rivoluzionaria [...] la scoperta che gli enunciati linguistici non servono soltanto a descrivere uno stato di cose o a esporre un fatto, ma anche a compiere azioni e che, dunque, oltre a questi enunciati constativi, esistono anche enunciati performativi (che) non soltanto dicono qualcosa, ma eseguono proprio l’azione di cui parlano, [...] producono la realtà sociale dicui parlano.<sup>389</sup>

Butler sostiene che gli atti, i gesti, i desideri vadano a costituire un nucleo identitario che non si esprime *nel* corpo, ma *sul* corpo, portando il genere ad essere «un’identità

---

<sup>388</sup> cfr C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Baldini+Castoldi La Tartaruga, Milano 2023, pp. 101-105.

<sup>389</sup> E. Fischer-Litche, *Estetica del Performativo. Una teoria del teatro e dell’arte*, Carocci Editore, Roma 2014, pp. 41-42.



costituita debolmente nel tempo, istituita in uno spazio esteriore attraverso una ripetizione stilizzata di atti. L'effetto del genere viene prodotto attraverso la stilizzazione del corpo e, perciò, deve essere inteso come il modo più comune attraverso il quale gesti del corpo, movimenti e stili di vario tipo costituiscono l'illusione di un sé, di genere costante»<sup>390</sup>. La valenza del termine performativo però è doppia: il genere è performativo perché indica che «che il corpo connotato dal punto di vista del genere [...] non ha un statuto ontologico al di là dei diversi atti che ne costituiscono la realtà»<sup>391</sup> e quindi, *de facto*, il genere si produce e riproduce, o meglio si replica — con una terminologia volutamente non lontana da quella teatrale — in ogni momento, nell'atto stesso del suo esprimersi e agire. Ma è performativo anche perché per acquisire una consistenza identitaria, ha la necessità di essere intellegibile e di essere riconosciuto (processo di attribuzione di genere) per cui questa vera e propria performance di genere, cioè come un soggetto agisce il proprio genere, è sempre rivolta verso l'esterno, verso un pubblico.

Questo indica che, se quella realtà (quella del genere) è fabbricata in quanto essenza interiore, quella interiorità è un effetto e una funzione di un discorso nettamente pubblico e sociale, la regolazione pubblica della fantasia attraverso una politica della superficie del corpo, il controllo del confine del genere che differenzia l'interno dall'esterno, istituendo così l'integrità del soggetto.<sup>392</sup>

Se ciò sembra finalmente liberarci da una naturalità e, quindi, legittimità del genere legata al sesso, dacché appunto, essere di un genere significa incarnarne in qualche modo la drammaturgia e la prossemica, autorizzando una possibile proliferazione di generi svincolati dalla fattività del sesso, in realtà Butler ci mette all'erta, sostenendo che:

---

<sup>390</sup> J. Butler, *Questioni di Genere*, cit., p. 199.

<sup>391</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

Il genere è [...] una costruzione che regolarmente occulta la propria genesi; il tacito accordo collettivo, che riguarda la performance, la produzione e il mantenimento di generi distinti e polarizzati quali finzioni culturali, è oscurato dalla credibilità di tali produzioni, e dalle punizioni che conseguono se non si acconsente a crederci; la costruzione ci «impone» di credere nella sua necessità e naturalità.

In altre parole, atti e gesti, desideri articolati e desideri attuati creano l'illusione di un nucleo di genere interiore e organizzatore, un'illusione che viene mantenuta discorsivamente per la regolazione della sessualità nella cornice obbligatoria dell'eterosessualità riproduttiva.

In realtà, quindi, la coreografia dell'espressione di genere servirebbe socialmente solo a rendere intelligibili i soggetti e a permettere che su di loro venga esercitato il processo di attribuzione di genere.

A livello epistemologico però questa prospettiva apre ad un nuovo orizzonte, benché nel tempo verrà sostenuto e criticato dalla stessa Butler.

Se il genere è costituito da atti ripetuti nel tempo, atti culturalmente ascrivibili a quel genere specifico, significa che se io, a prescindere dai miei genitali maschili, esercito la mia *agency* e *produco* e ri-produco quegli atti, io non solo *divento*, come direbbe Beauvoir, ma *sono* una donna. Anche il termine 'trans' viene qui a perdere totalmente di importanza, poiché se l'essere di un genere, benché di un genere richiesto e imposto da una società che ha bisogno di prodursi binaria, significa agire quel genere attraverso atti e azioni marcate nella rappresentazione di quel preciso genere, nel momento in cui io lo agisco, lo *sono*, senza altro bisogno di distinzione. Certo, non è così semplice poiché:

Nel caso del genere, quelle iscrizioni e interpellazioni [...] vanno di pari passo con le aspettative e le fantasie di coloro che ci circondano, le quali ci condizionano in modi che restano del tutto incontrollabili: ciò è parte dell'imposizione psicosociale e del lento inculcamento delle norme. Queste norme ci piombano addosso quando nemmeno ce l'aspettiamo, e poi si fanno strada in noi, animando e strutturando la nostra responsività. Tali norme, infatti, non si limitano a imprimersi su di noi, marchiandoci ed

etichettandoci quali destinatari passivi di una cultura. Esse, piuttosto, ci "producono", ma non nel senso che ci danno vita, né nel senso che determinano rigidamente chi siamo. Piuttosto, queste norme informano le modalità vissute di incorporazione che acquisiamo nel corso del tempo e queste forme di incorporazione possono rivelarsi modi per contestare o sovvertire le norme stesse.<sup>393</sup>

Qui Butler mi sembra, pur con altri termini e probabilmente altre intenzioni, avvicinarsi al pensiero di Spinoza circa l'*affectus/affectio*. Questa *agency* nel riprodurre questi atti ripetuti è pressoché involontaria, poiché plasmata sì dalle norme socioculturali che abbiamo introiettato, poiché nessuno di noi può esentarsi dalla cultura in cui è immerso e vive, ma è soprattutto plasmata dal ritorno che ci viene dagli altri/e che incontriamo. Le «modalità di incorporazione che acquisiamo nel corso del tempo» sono strettamente legate dal rimando che di noi ci danno gli altri e la nostra consistenza identitaria viene plasmata da norme da cui noi possiamo voler sfuggire intellettualmente e razionalmente, ma che poi, attraverso le affezioni tristi, ci plasmano e piegano ad un modello sociale anche se magari intellettualmente non lo approviamo o dal quale vorremmo fuggire. E l'integrità per voler «contestare o sovvertire le norme stesse» comporta un'ulteriore esclusione dalla socialità che è molto complicata da sopportare per un soggetto già marginalizzato. Non a caso la studiosa sostiene che «Il mio genere mi giunge a partire dal modo in cui qualcun altro si è relazionato con la norma, e poi dimora dentro di me come una fantasia che, al tempo stesso, è formata da altri, ma è anche divenuta parte della mia formazione»<sup>394</sup>

Questo ragionamento può benissimo essere ampliato oltre il binarismo, infatti:

La performatività del genere presuppone un campo di apparizione all'interno del quale il genere possa apparire e una cornice di riconoscibilità entro la quale il genere possa mostrarsi; e poiché il campo di apparizione è regolato da norme di riconoscimento che

---

<sup>393</sup> J. Butler, *L'alleanza dei Corpi*, Nottetempo, Milano 2017, p. 51.

<sup>394</sup> *Ivi.*, pp 52-53.

sono esse stesse gerarchiche ed escludenti, la performatività del genere è legata a doppio nodo ai modi differenziali in cui i soggetti diventano riconoscibili. L'atto di riconoscere un genere dipende fondamentalmente dal fatto che esista una modalità di presentazione di quel dato genere, una condizione per la sua apparizione; potremmo definirlo il suo medium, o il suo modo di presentazione.<sup>395</sup>

Il problema si riduce quindi ad un problema di intelligibilità, di riconoscibilità, di possibilità di attribuzione. Ma perché questo avvenga, come suggerisce anche Butler poco prima in *L'alleanza dei corpi* (2015) dovremmo dare nome alle varie sfumature identitarie, conoscerle per ri-conoscerle, nella loro reiterazione continua degli atti che performano il *loro* genere. Poiché «se il genere non è legato al sesso, come sua causa o come sua espressione, allora il genere è un tipo di azione che può potenzialmente proliferare al di là dei limiti binari imposti dall'apparente binarismo del sesso.»<sup>396</sup> Qui Butler sembra in realtà sostenere nelle intenzioni le critiche post-postmoderniste di Monroe, tuttavia lascia il discorso sospeso in una teoria possibilista, senza procedere in una analisi tassonomica delle sfumature identitarie; sostanzialmente lascia cadere un pensiero di grande rilevanza, non attualizzandolo e contestualizzandolo in una dimensione spazio-tempo. Proprio questo mancato radicamento nel reale la conduce a riportare nel suo lavoro due esempi significativi, ma al contempo problematici a livello epistemologico. In *Gender Trouble*, rifacendosi agli studi dell'antropologa Esther Newton, ci spiega che «la struttura dell'impersonificazione rivela uno dei meccanismi chiave di fabbricazione con cui ha luogo la costruzione sociale del genere»<sup>397</sup> e suggerisce l'esempio della performance drag, che crea un cortocircuito tra maschilità e femminilità, un possibile (ma non scontato, aggiungerei io) doppio ribaltamento che mette in luce l'illusorietà di una

---

<sup>395</sup> *Ivi.*, p. 65.

<sup>396</sup> J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 159.

<sup>397</sup> *Ivi.*, pp. 193-194.

vera identità di genere: il/la drag<sup>398</sup> mostra un aspetto femminile con una identità corporea maschile, ma al contempo può mostrare un corpo maschile travestito con una essenza interiore femminile. Butler sostiene che «nell'imitare il genere, il drag rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso nonché la sua contingenza. [...] la parodia di genere rivela che l'identità originale su cui si modella il genere è una imitazione senza origine»<sup>399</sup>

Nel saggio *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*, pubblicato in *Canone Inverso. Antologia di teoria queer* (2012) Butler ricorre invece all'esempio del<sup>400</sup> travestito. La filosofia scrive che «vedere un travestito sul palco può far piacere e sollevare applausi, mentre vedere lo stesso travestito seduto accanto a noi sull'autobus può provocare paura, rabbia, finanche violenza.»<sup>401</sup> Su questo non mi sento di dissentire. Come già notato, in alcuni casi la scena teatrale, così come lo schermo di un device, creano un distanziamento dal reale in chi osserva: pur essendo vero e reale ciò che accade in scena, il pubblico sa di

---

<sup>398</sup> Butler usa il maschile per indicare un uomo cis che performa il ruolo di drag queen, ma oggi giorno nessuna drag si farebbe appellare al maschile.

Inoltre, il codice espressivo della performance drag negli ultimi anni è cambiato, astraendosi dal sesso/genere de\* performer. Una donna cis può benissimo costruire il suo personaggio drag queen, non per forza drag king. Oggi il genere della performance drag sembra ancor più indicare un'esasperazione parodistica e sarcastica del genere rappresentato, di cui mette in crisi, criticandoli con acuto umorismo, quegli "atti ripetuti" che lo hanno socialmente stabilizzato come tale.

Rachele Borghi è ancora più specifica sul drag king, e intervistata da C. Ska, dice: «*Drag Queen e Drag King* hanno storie, traiettorie, modalità, motivazioni, declinazioni diverse. Non sono sicura che il paragone che si continua a fare sia davvero pertinente. Anche se il *dk* nasce come subcultura lesbica nei bar negli Stati Uniti, scende subito dal palco, investendo lo spazio pubblico e diventando uno strumento di dissidenza. A ogni modo secondo me bisogna non dimenticare che *dk* è una performance della maschilità, che permette di riflettere sulle costruzioni di genere, a prescindere dall'assegnazione di genere del corpo di partenza. Inoltre nel *dk*, così come è declinato nel contesto transfemminista, è fondamentale il momento laboratoriale come spazio di apprendimento ma anche e soprattutto di scambio e di creazione di relazioni.» C. Ska, *Rachele Borghi: dalla geografia dei luoghi alla geografia dei corpi*, «Agit-Porn» 14 maggio 2019, consultabile all'indirizzo: <https://agit-porn.com/interviste-ribelli-rachele-borghi/>

<sup>399</sup> J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 195.

<sup>400</sup> Ancora, mantengo il maschile usato da Butler, benché lo ritenga pressoché scorretto.

<sup>401</sup> J. Butler, *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*, in E. A. G. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso, antologia di teoria queer*, Edizioni ETS, Pisa 2012, p. 90.

essere a teatro o dietro ad uno schermo e questa consapevolezza storna in lui la convinzione che quel reale scenico o cinematografico possa innestarsi nella “vera” realtà quotidiana. La presenza di una persona travestita (che sia un afab<sup>402</sup> in panni maschili o un amab<sup>403</sup> in panni femminili) crea attenzione e sconcerto. Certo, bisogna valutare la portata di quel travestimento: intendiamo travestimento come un “vestirsi da altro da sé” e quindi amplificandone goffamente i tratti caratteristici, esasperando certi lati dell’aspetto che collocano il soggetto in una cornice farsesca o intendiamo un “vestirsi diversamente da come si è soliti vestirsi” e quindi assumere i panni di un genere cui ci sentiamo particolarmente vicini, con una certa cura e filologia? Credo che lo sconcerto sia assolutamente innescato nel primo caso, con tanto di risate, che come spiega Butler «La perdita del senso del normale, tuttavia, può essere a sua volta l’occasione che suscita il riso, specialmente quando il «normale», «l’originale» si rivela essere una copia e immancabilmente una copia fallita, un ideale che nessuno/a può incarnare. In questo senso il riso emerge quando comunque si capisce che l’originale è derivato»<sup>404</sup>, mentre nel secondo caso il soggetto potrebbe anche passare inosservato.

Butler spiega che il travestito sull’autobus potrebbe suscitare una situazione in cui:

qualcuno potrebbe domandarsi "eppure, questa è veramente una ragazza o una donna", oppure "è veramente un ragazzo o un uomo", aggiungendo che l'apparenza contraddice la realtà del genere, [...] Il travestito, comunque, fa molto di più che esprimere semplicemente la distinzione tra sesso e genere, ma sfida, almeno implicitamente, la distinzione tra apparenza e realtà, che certamente struttura buona parte dell'opinione popolare sull'identità

---

<sup>402</sup> Assigned female at birth

<sup>403</sup> Assigned male at birth.

Questa e la formula citata nella nota precedente sono definizioni di recente divenute frequenti nel linguaggio quotidiano, almeno negli ambienti più militanti. Il loro valore consta nel disconoscere completamente il sesso/genere precedente, esplicitando proprio che l’attribuzione è avvenuta da parte di altr3. Questa formulazione da un lato storna quell’idea di ‘mutamento’ insita in acronimi come MtF o FtM, riconoscendo un’originarietà e una naturalità al proprio genere sin dalla nascita, benché non colto dalla società. Dall’altro permettono a persone gender questioning o non binarie di dire come sono state socializzate e come non si sentono socializzate nella maniera corretta, senza forzarle ad un coming out non desiderato o ancora non maturo a livello di elaborazione identitaria.

<sup>404</sup> J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 196.

di genere. Se la "realtà" del genere è costituita dalla sua stessa performance, allora non può esservi alcun ricorso a un essenziale e irrealizzato "sesso" o "genere" che le performance di genere apparentemente esprimono. Il genere del travestito, infatti, è pienamente reale quanto quello di chi si conforma alle aspettative sociali.

La realtà del genere è performativa: il che significa, molto semplicemente, che è reale solo nella misura in cui è performata.

Questa svolta interpretativa di Butler mi pare essere la più interessante. Resta molto dubbio quel pronome maschile utilizzato: “il” travestito o “la” travestita, notoriamente procede a questa azione non per urgenza nel riconoscimento identitario, ma poiché il travestimento permette di esperire ed esternare un godimento banalmente erotico nell’essere percepito/a anche finzionalmente dell’altro sesso (è il sesso in questo caso la matrice di piacere perché in chi si traveste, propriamente l’identità di genere non è messa in dubbio)<sup>405</sup>. Tuttavia l’uso del termine “travestito” nella sua vaghezza epistemologica ci offre l’occasione di pensare che esista una replicabilità di quegli atti ripetuti nel tempo che costituiscono il genere e che dunque sia possibile, almeno formalmente o, almeno per un tempo circoscritto, performare l’altro genere: per esempio a teatro.

Tuttavia in *Corpi che contano. Sui limiti discorsivi del sesso* (1996), Butler sostiene anche che:

Se dovessi dimostrare che i generi sono “performativi” vorrebbe dire che io penso che uno si alzi la mattina, indugia davanti all’armadio per scegliere il proprio genere, lo indossa per tutto il giorno, poi lo ripone ordinatamente la sera. Tale soggetto volitivo, che decide *del* proprio genere,[...] non si accorge che la sua esistenza è già decisa *dal* genere.<sup>406</sup>

Così espressa potrebbe apparire che semplicemente ci sia stata un’evoluzione nel pensiero di Butler, che dalle affermazioni del 1996 è pervenuta alla “performatività

---

<sup>405</sup> Per un approfondimento sul travestitismo si veda. M. Garber, *Interessi Truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

<sup>406</sup> J. Butler, *Corpi che contano. Sui limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli Editore, Milano 1996, p. 18.

di genere del travestito” nel 2015. Eppure, indagando meglio, il saggio comparso in Italia nel 2015 fu pubblicato nel 1988 sul *Theatre Journal* — *The Johns Hopkins University Press*, e pare esserci dunque una ritrattazione sulla sua teoria della performatività.

Mi pare che la teoria di Butler, così innovativa e possibilista, trovi nel suo corso diversi attriti, manchi ancora di un grimaldello concettuale che risolva la questione.

Esiste un vero genere? Il genere è performativo quindi può essere “scelto” e non è fisso? Può proliferare oltre il binarismo se effettivamente è performativo o anche questa performatività è assunta acriticamente per rispettare un ruolo sociale prestabilito ai fini di un mantenimento dell’equilibrio sociale stesso?

Se tutto questo discorso sulla performatività che produce il genere che agisce non serve a liberare le persone trans\* dai divieti dell’esistere e dal dogma della naturalità, se non conduce a una liberazione totale dei generi e quindi ad una in-significazione del sesso, dove conduce? Non ricrea soltanto con parole diverse un discorso sulla società già sviluppato da altri e altre in precedenza?

A queste mie perplessità ha dato risposta in qualche modo Jay Prosser nel suo testo *Second Skins. The body narratives of transsexuality* (1998). Secondo Prosser infatti, utilizzando la figura del drag e del travestito, Butler non procede a delinearne precisamente i contorni, che lascia invece sfumati, in una indeterminatezza che ammicca alla transness o che, in ogni caso, non la esclude chiaramente. Attraverso questi esempi che vengono letti come significazioni di transness,

*Gender Trouble* presents the transgendered subject as the concrete example that “brings into relief” this performativity of gender. In retrospect we can note that, in concretizing gender performativity with transgender, *Gender Trouble* inadvertently made possible two readings that Butler later returns to refute: first, that what was meant by gender performativity was gender theatricality; and second, that all transgender is queer is syllogistically subversive. The first assumption, that gender performativity means acting out one’s gender as if gender were a theatrical role that could be chosen, led to the belief that Butler’s theory of gender was both radically voluntarist and antimaterialist: that its argument was that



gender, like a set of clothes in a drag act, could be donned and doffed at will, that gender *is* drag. In this reading *Gender Trouble* was both embraced and critiqued.<sup>407</sup>

Come si è illustrato, infatti, Butler torna a confutare la sua tesi iniziale circa la performatività in *Corpi che contano. Sui limiti discorsivi del sesso* (1996), in qualche modo sostituendo la parola “performatività” con “citazionalità”, “gender” con “sex” e “trouble” con “discursive limits”. Secondo Prosser questo cambiamento non vuole solo rettificare la lettura che è stata data della performatività di genere, ma intende chiarire che il genere è costretto da divieti simbolici e non può essere “performato”. Il passaggio epistemologico è da genere inteso come costruito socioculturale interpretabile nel doppio significato del termine (ovvero che può essere compreso — attribuzione di genere— ma anche assunto carnalmente attraverso una interpretazione performativa) a genere definito nella sua materialità costitutiva. L’aspetto più interessante della critica di Prosser a *Gender Trouble* è l’individuazione di alcuni sottointesi che negli anni hanno conquistato una consistenza granitica, andando in un certo senso ad aggravare gli immaginari sociali legati alla transness. Infatti Prosser sostiene che:

It is the second assumption drawn from *Gender Trouble*’s illustration of gender performativity with transgender that concerns me most: the assumption that transgender is queer is subversive. For it is this syllogism that enables Sedgwick to make that slide from gender performativity to queer performativity and that effectively encodes transgendered subjectivity as archetypically queer and subversive. It should be understood that, although it never makes such an argument, *Gender Trouble* does set up the conditions for this syllogism: transgender = gender performativity

---

<sup>407</sup> J. Prosser, *op. cit.*, p. 28.

*Gender Trouble* presenta il soggetto transgender come l'esempio concreto che “mette in rilievo” questa performatività di genere. In retrospettiva possiamo notare che, concretizzando la performatività di genere con il transgender, *Gender Trouble* ha inavvertitamente reso possibili due letture che Butler tornerà a confutare: in primo luogo, che ciò che si intendeva per performatività di genere era la teatralità del genere; e in secondo luogo, che tutto il transgender è queer è sillogisticamente sovversivo. Il primo presupposto, che la performatività di genere significhi recitare il proprio genere come se il genere fosse un ruolo teatrale che può essere scelto, ha portato a credere che la teoria di genere di Butler fosse radicalmente volontarista e antimaterialista: il suo argomento era che il genere, come un set di vestiti in un numero di drag, può essere indossato e svestito a volontà, che il genere è drag. In questa lettura *Gender Trouble* è stato sia abbracciato che criticato. (trad. mia)

= queer = subversive. [...] In the first instance, transgendered subjectivity is not inevitably queer. That is, by no means are all transgendered subjects homosexual. [...] *Gender Trouble's* queer transgender illustrates a certain collapsing of gender back into sexuality that, in the particular process of *Gender Trouble's* canonization, has become a tendency of queer studies: a tendency that is, as Martin suggests, the queering of gender through sexuality (and I would add of sexuality through gender). And, more crucially in regard to this first distinction, in the context of a discussion of how gender and sexual subjects have been taken up in theoretical paradigms, by no means are transgendered subjects necessarily queer even in the sense that queer has come to signify in queer studies. That is, although “queer” as a camp term has to some extent lost that referent “homosexual” and now signifies not as homosexual *stricto sensu* but as a figure for the performative—subversive signifier displacing referent— by no means are all transgendered subjects queer even in this figurative, nonreferential sense.<sup>408</sup>

In netta controtendenza sia con le posizioni militanti, sia con quelle accademiche, Prosser svincola la transness dalla queerness quantomeno a livello epistemologico. Certo si può essere trans e queer, ma ciò non è un assioma, così come non è scontato che la queerizzazione di ambienti e saperi possa coincidere automaticamente con desideri e istanze delle persone trans. L'operazione di Prosser è alquanto motivata, poiché ancora una volta la transness legata alla queerness diventa un modo per

---

<sup>408</sup> *Ivi.*, pp 29-32.

È il secondo assunto tratto dall'illustrazione di *Gender Trouble* della performatività di genere con il transgender che mi preoccupa di più: l'assunto che il transgender sia queer e sovversivo. È infatti questo sillogismo che consente a Sedgwick di passare dalla performatività di genere alla performatività queer e che codifica efficacemente la soggettività transgender come archetipicamente queer e sovversiva. Va compreso che, sebbene non faccia mai un'argomentazione del genere, *Gender Trouble* pone le condizioni per questo sillogismo: transgender = performatività di genere = queer = sovversivo. [...] In primo luogo, la soggettività transgender non è inevitabilmente queer. Cioè, non tutti i soggetti transgender sono omosessuali. [...] Il transgender queer di *Gender Trouble* illustra un certo collasso del genere nella sessualità che, nel particolare processo di canonizzazione di *Gender Trouble*, è diventato una tendenza degli studi queer: una tendenza che è, come suggerisce Martin, il queering del genere attraverso la sessualità (e io aggiungerei della sessualità attraverso il genere). E, soprattutto per quanto riguarda questa prima distinzione, nel contesto di una discussione su come i soggetti di genere e sessuali sono stati assunti nei paradigmi teorici, i soggetti transgender non sono affatto necessariamente queer, anche nel senso che queer è venuto a significare negli studi queer. Cioè, sebbene “queer” come termine camp abbia in qualche misura perso il referente “omosessuale” e ora significhi non come omosessuale *stricto sensu* ma come figura del significante performativo-sovversivo che sostituisce il referente, non tutti i soggetti transgender sono queer anche in questo senso figurato e non referenziale. (trad. mia)

drammatizzare o metaforizzare il funzionamento e la costituzione dell'eterocissessualità:

Butler writes that drag “exposes or *allegorizes*” the process by which heterosexualized genders form themselves. Queer transgender is allegory to heterosexual gender’s (specious, for it only veils its performativity) referentiality or literality. Biddy Martin has described her anxiety in response to Butler’s and Sedgwick’s work over this tendency of “antifoundationalist celebrations of queerness” to represent queer sexualities as “figural, performative, playful, and fun.”<sup>409</sup>

Legare la transness all’universo queer, specie se descritto in queste modalità giocose, irriverenti e sovversive non fa altro che innescare un altro processo di desoggettivazione (e deumanizzazione, aggiungerei) del soggetto trans, con l’aggravante che in questo caso l’azione è condotta da quel mondo comunitario che idealmente crediamo ci riunisca tutt3 nell’abbraccio dell’acronimo LGBTQIA+. Non è mia intenzione criticare la queerness o il queer, come non credo sia nei propositi di Prosser. Invece, entramb3 crediamo che il loro acritico accostamento sia un errore perché

it allocates to nontransgendered subjects (according to this binary schema, straight subjects), the ground that transgender would appear to *only* figure; this “ground” is the apparent naturalness of sex. For if transgender figures gender performativity, nontransgender or straight gender is assigned (to work within Butler’s own framework of speech-act theory) the category of the constative. While within this framework, this allocation is a sign of the devaluation of straight gender, and conversely queer’s alignment of itself with transgender gender performativity represents queer’s sense of its own “higher purpose,” in fact there are transgendered trajectories, in particular *transsexual* trajectories, that aspire to that which this scheme devalues. Namely there are

---

<sup>409</sup> *Ivi.*, p. 31.

Butler scrive che il drag “espone o allegorizza” il processo con cui si formano i generi eterosessualizzati. Il transgender queer è un’allegoria della referenzialità o della letteralità del genere eterosessuale (pretestuosa, perché non fa che velare la sua performatività). Biddy Martin ha descritto la sua ansia, in risposta al lavoro di Butler e Sedgwick, per questa tendenza delle “celebrazioni antifondazionaliste della queerness” a rappresentare le sessualità queer come “pittoresche, performative, giocose e divertenti”. (trad. mia)

transsexuals who seek very pointedly to be nonperformative, to be constative, quite simply, to *be*. What gets dropped from transgender in its queer deployment to signify subversive gender performativity is the value of the matter that often most concerns the transsexual: the *narrative* of becoming a biological man or a biological woman (as opposed to the performative of effecting one) —in brief and simple the materiality of the sexed body.<sup>410</sup>

Se in molti hanno letto la teoria della performatività del genere di Butler nei termini di una possibile replica performativa (in senso teatrale) del genere, pur non essendo nelle intenzioni originarie dell'autrice, io credo che sia anche possibile tradirla e ripensarla proprio in quei termini con cui è stata letta. Un esempio di questa 'teoria inconsapevole' che Butler ha prodotto e poi ritrattato, ma che ha una sua efficacia epistemologica e concreta nella sua attivazione nel reale, è fornito dall'esperimento esposto nel paragrafo seguente.

---

<sup>410</sup> *Ivi.*, p. 32.

assegna ai soggetti non transgender (secondo questo schema binario, soggetti etero), il terreno che il transgender sembrerebbe solo figurare; questo "terreno" è l'apparente naturalezza del sesso. Infatti, se il transgender rappresenta la performatività di genere, al genere non transgender o etero viene assegnata (per lavorare all'interno del quadro della teoria del discorso-atto di Butler) la categoria del costitutivo. Mentre all'interno di questo quadro, questa assegnazione è un segno della svalutazione del genere etero, e viceversa l'allineamento del queer con la performatività di genere transgender rappresenta il senso del queer del proprio "scopo superiore", in realtà ci sono traiettorie transgender, in particolare traiettorie transessuali, che aspirano a ciò che questo schema svaluta. In particolare, ci sono transessuali che cercano in modo molto evidente di non essere performativi, di essere costitutivi, semplicemente di essere. Ciò che viene eliminato dal transgender nel suo impiego queer per significare la performatività di genere sovversiva è il valore della questione che spesso interessa maggiormente il transessuale: la narrazione di diventare un uomo o una donna biologici (in contrapposizione alla performatività di realizzarli) - in breve e semplicemente la materialità del corpo sessuato. (trad. mia)

### 4.3 Butler alla prova. Un esperimento teatrale: *Gli stati genitali, decolonizzare il corpo da una prospettiva di genere.*

*«Bisognerebbe fare teatro nelle scuole, perché  
l'esercizio di mettersi nei panni degli altri  
ci può far diventare una società migliore»*

*Elio Germano*

Dato che il teatro e la performance verranno successivamente presi in esame in questo lavoro, trovo pertinente trattare a questo livello un esperimento performativo da me condotto. Il lavoro attoriale/performativo è infatti qui «assunto come un vero e proprio ‘laboratorio teoretico’, in quanto dispositivo generativo di teoresi, in cui i segni sono gesto produttivo di senso e di mondo; là dove tale gesto, infine è gesto di scrittura.»<sup>411</sup> Proprio partendo dalle teorie di Butler appena esposte, soprattutto circa la performatività del genere ho ideato un laboratorio performativo, che ha vinto il bando del festival Twiza di MilanoMediterranea, cercando di innestare la teoria nei corpi, considerando anche che «la teoria non si fa [...] *altrove* da quel luogo di produzione espressiva (il teatro, la scena), ma proprio lì, incorporata in quelle scritture di corpi, di intensità, di temporalità *altre*»<sup>412</sup>, ma soprattutto appellandomi agli studi della professoressa Annalisa Sacchi, studiosa di Performance Studies, la quale sostiene anche che:

la performance è una forma che pensa in sé, non un luogo di applicazione o verifica di un pensiero teorico prodotto *altrove*. Performance e teoria sono campi in tensione costante, o meglio in costante alleanza [...] dove la composizione artistica lavora accanto

---

<sup>411</sup> F. Cambria, *Corpi all'opera. Teatro e Scrittura in Antonin Artaud*, Jaka Book, Milano, 2001, p. 13.

<sup>412</sup> I. Caleo, *op. cit.*, p. 27.

al pensiero teorico che diviene carnale e incarnato, sensibile, tattile, tridimensionale.<sup>413</sup>

Questo procedimento si innesta in un tracciato più ampio, non solo di quella teoria che riconosce uno statuto pensante all'arte, ma anche di quella pratica che si configura come traduzione corporea di una teoria. È questo l'obiettivo che ha mosso Rachele Borghi, docente di geografia all'Università Sorbona di Parigi, a creare Zarra Bonheur nel 2012, un progetto collettivo che

traduce le ricerche scientifiche in *performance* al fine di superare i limiti che separano i contesti (scientifico/militante), i saperi (cultura alta/cultura bassa, sapere scientifico legittimo/sapere militante), gli spazi (aula universitaria/centro sociale/scena teatrale), le espressioni (conferenza/*performance*) e di creare spazi interstiziali di sovversione/trasgressione delle norme.<sup>414</sup>

L'obiettivo è quello si «socializzare saperi senza fondare poteri»<sup>415</sup> per giungere ad una «sperimentazione di traduzione della ricerca scientifica per renderla accessibile, toglierle il suo carattere d'*élite* e liberare i testi dalle prigioni delle riviste scientifiche. Allo stesso tempo è la traduzione dei saperi e delle pratiche militanti e dell'educazione popolare nell'insegnamento istituzionale.»<sup>416</sup> Tutta questa riflessione circa la teoria e la pratica, per una teoria incarnabile e interscambiabile proposto da Borghi sostanzia profondamente non solo questo esperimento di laboratorio teatrale, ma proprio il concetto stesso di Trans-Theatre: saperi transdisciplinari prodotti e fatti circolare nella trasmissione corporea della performatività e della teatralità.

Coerentemente con i propositi di Zarra Bonheur l'intento era quello di tradurre nel corpo la teoria di Butler, ma anche ripensandola o tradendola nel tentativo di sorprendersi negli orizzonti di nuove scoperte.

---

<sup>413</sup> A. Sacchi, *Introduzione*, in I. Caleo, *Performance, Materia, Affetti. Una cartografia femminista*, Bulzoni Editore, Roma, 2021, p. 15.

<sup>414</sup> C. Ska, *Rachele Borghi: dalla geografia dei luoghi alla geografia dei corpi*, «Agit-Porn» 14 maggio 2019, consultabile all'indirizzo: <https://agit-porn.com/interviste-ribelli-rachele-borghi/>

<sup>415</sup> *Ibidem*.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

Il laboratorio si intitola “Gli Stati Genitali: De-colonizzare il corpo da una prospettiva di genere” e trae largamente spunto dai pensieri, dalle teorie e dalle proposte presenti nel paragrafo dal titolo affine che si trova nel primo capitolo di questo lavoro.

Questa è stata la presentazione del laboratorio:

Il passato coloniale che ha prescritto la supremazia bianca imprimendo ai corpi tutti una gerarchia di valore, non è dissimile da come opera la norma eterosessuale cisgenere, che impone identità perimetrata. Riscrivere un presente de-coloniale significa liberare i corpi dalle categorie concettuali in cui sono stigmatizzati, sovvertire il concetto di *differenza* e sostituirlo con quello di *specificità*: nessuna soggettività è *diversa*, è semplicemente specifica nei tratti che la caratterizzano — ma che non la *sovradeterminano*. In tal senso, un presente depurato da una logica coloniale, si deve rivolgere anche alle tematiche di genere, per de-colonizzare i corpi nei punti e nelle caratteristiche che la cultura ha imposto di sessualizzare e categorizzare in un ordine di potere gerarchico. In quanto costruito culturale codificato da precisi atti performativi, il genere presunto dal proprio sesso biologico marchia l'esistenza di un soggetto, proibendo la libertà della conoscenza di sé e inibendo quella del mondo che lo circonda. La stessa società che si è costruita sui dettami della colonizzazione ha anche stabilito un contratto eterosessuale (e cisgenere) su cui fondare la propria legittimità al potere, ripartendo i corpi in base a una gerarchia assolutistica che distingue gli uomini, quali unici detentori di potere e privilegio, e le donne, quali soggetti asserviti al potere maschile con l'unico compito della procreazione. Se immaginiamo il corpo come un continente — anche nel duplice senso che in sé contiene già tutto il sapere—, ogni regione esercita un potere differente e il “paese corporeo” che detta la propria egemonia sul resto del corpo e lo *colonizza* è la regione genitale. Per cui, ogni altra soggettività cosiddetta “non-conforme” è esclusa categoricamente dalla ripartizione del possibile ed è costretta a vivere nei margini del vivibile, in una realtà transitoria, che migra tra i margini della legalità e gli stereotipi che delineano chi sfugge dalla norma come un pericolo che attenta alla fortezza eterocispatriarcale.

Il seminario vuole riflettere sulla consapevolezza del proprio corpo, metterla in dubbio per mettere in crisi le sovrastrutture culturali e storiche che l'hanno forgiata, nel tentativo di acquisire

strumenti di conoscenza per liberare la *propria* identità. In una pratica performativa relazionale, il confronto e la messa in discussione delle leggi eterocisnormative vogliono aprire un varco nel granitico muro di immaginari e stereotipi costruiti per separare la società eterocisnormata e le soggettività autodeterminate, affinché si possa riscrivere, insieme, un nuovo paradigma di intelligibilità dei corpi.

Il lavoro pratico ha consistito in diverse fasi. Dopo un'introduzione teorica e la rilettura di testi<sup>417</sup> che erano stati precedentemente condivisi, affinché creassero già una suggestione emotiva, un lento moto propulsivo che innescasse capillarmente una ricerca, il lavoro è consistito in una iniziale fase di training fisico: una danza

---

<sup>417</sup> C.G.Jung *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2012, pp. 263-264 .

Che dire poi della mascolinità? Sai tu quanta femminilità manchi all'uomo per essere completo? E sai quanta mascolinità manchi alla donna perché sia completa? Voi cercate il femminile nella donna e il maschile nell'uomo. E così esistono sempre e soltanto uomini e donne. Ma dove stanno gli esseri umani? Tu, uomo, non cercare il femminile nella donna, ma cercalo e riconoscilo in te, poiché tu lo possiedi sin dal principio. Ti piace però recitare la parte del maschio, perché si muove sui binari oliati delle vecchie abitudini. Tu, donna, non cercare il maschile nell'uomo, ma prenditi piuttosto cura del lato maschile presente in te, poiché tu lo possiedi sin dal principio. Ma ti piace e ti viene facile recitare la parte della femmina, perciò l'uomo ti disprezza, poiché disprezza il suo lato femminile. L'essere umano è però sia maschile che femminile, non è soltanto uomo o soltanto donna. Della tua anima non puoi dire di quale sesso sia. Se però presti ben attenzione, vedrai che l'uomo più maschio ha un'anima femminile, e che la donna più femminile ha un'anima maschile. Quanto più sei uomo, tanto più distante da te è quel che la donna è in realtà, perché il lato femminile in te stesso ti è estraneo, e tu lo disprezzi.[...] È cosa amara, per l'uomo più virile, prendersi cura del suo lato femminile, perché gli sembra un segno di debolezza, ridicolo e non bello. Sì, ti par di aver perso ogni virtù come se fossi stato umiliato. Lo stesso succede alla donna che accetta il proprio lato maschile. Sì, ti pare una specie di schiavitù. Sei schiavo di ciò di cui ha bisogno nella tua anima.

A. Lorde, *Zami, così riscrivo il mio nome. Una Biomitografia*, Edizioni Ets, Pisa 2014, p. 44.

Ho sempre voluto essere uomo e donna insieme, dare corpo alle parti più ricche e forti di mia madre e mio padre dentro me — far convivere sul mio corpo valli e montagne così come sulla terra convivono colli e picchi.

Vorrei entrare in una donna come può farlo qualsiasi uomo, ed essere penetrata — lasciare ed essere lasciata — essere calda e dura e morbida allo stesso momento in nome del nostro amarci. Mi piacerebbe avanzare e altre volte fermarmi o essere guidata. Quando gioco seduta nell'acqua del bagno mi piace sentire le più profonde parti di me, scivolose e avvolgenti e delicate e profonde. Altre volte mi piace fantasticare sul nucleo, la mia perla, una parte sporgente di me, duro e sensibile e vulnerabile in maniera diversa.

Ho sentito l'antico triangolo madre padre figlia, con "Io" al suo eterno centro, allungarsi e appiattirsi dentro la triade graziosamente forte di nonna madre figlia, con l'"Io" che si muove avanti e indietro fluendo in una o entrambe le direzioni a seconda del bisogno.

Donna per sempre. Il mio corpo, una rappresentazione vivente di altra vita più vecchia più lunga più saggia. Montagne e valli, alberi, rocce. Sabbia e fiori e acqua e pietra. Fatta in terra.



scatenata e impazzita, volta allo scioglimento di ogni tensione e di ogni postura psicologica e sociale. Danzare senza essere danzatori, danzare in maniera dissennata fino a liquefarsi, a perdere la sensazione della propria corporeità come divisa in parti (gambe, testa, braccia) ma come un'entità unica qual è, un tutt'uno comunicante e fluido. Il lavoro è poi passato attraverso diversi esercizi di riconnessione al sé più interiore, per poi scavare e cercare quel sé più nascosto, quella piccola o grande parte del genere opposto nel quale si vive quotidianamente. Trovarla, conoscerla, far sì che si espandesse, darle la possibilità di abitare per una volta l'intero corpo. La fase successiva è stata cambiarsi, dotarsi delle sovrastrutture di genere. Attingendo da un guardaroba che avevo creato per l'occasione, le donne si sono vestite da uomini e incollate dei peli a mimare la barba o dei baffi, gli uomini si sono rasati, truccati, vestiti da donna, ricreando le forme del seno con delle protesi. Le persone non binarie hanno scelto quale genere interpretare. Si è tornati e tornate alla danza, questa volta scegliendo volutamente fra canzoni gravi e dure, riconducibili ad una rozzezza maschile e canzoni frivole, delicate e sinossi riconducibili allo stereotipo della sensualità e dolcezza femminile. Ognuno doveva interpretarle performando il genere che aveva scelto. Tutto ciò è avvenuto per gradi, sotto la mia direzione e i miei consigli, in un ambiente protetto e accogliente, in cui nessuno è stato forzato a fare qualcosa che non gradisse solo per rispettare gli intenti laboratoriali. La sfida? Uscire nel fuori. Da soli/e o a gruppi di massimo due, seguiti/e a distanza da alcuni collaboratori per assicurarci che non si trovassero soli/e in situazioni di disagio, ognuno ha sperimentato se stesso/a nel mondo, performando il genere opposto al proprio. Non tutti i risultati sono stati particolarmente efficaci a livello performativo. Tuttavia, i feedback riportati sono stati sbaraglianti. Incarnare e sperimentare la teoria ne produce altra.

A distanza di un anno dal laboratorio ho chiesto ai e alle partecipanti di raccontarmi cosa avessero provato durante l'esperienza del lavoro, cosa e come lo ricordassero e se qualcosa di quel giorno si fosse riverberato in loro nei mesi a venire.

Miriam:

Il laboratorio è stato un momento importante per la scoperta di me.

Sin dai primi momenti, mi sono sentita a mio agio e ho vissuto l'intera esperienza con uno spirito di curiosità, divertimento, ma anche grande attenzione nel rapportarmi all'altra. Prima di allora, ho "giocato" con il drag solo in compagnia di amiche in ambienti protetti. Quella è stata la prima volta che mi sono esposta pubblicamente in panni maschili. Ricordo di essermi sentita più sicura e di aver provato anche un sentimento di gioia nel camminare per le strade in quella veste. Ricordo anche un po' il disappunto nel constatare che le persone non mi prendevano sul serio. Molte reagivano ridendo o con curiosità, dando comunque per scontato che fosse un gioco o una pièce teatrale (aveva senso dal momento che ci trovavamo accanto a BASE). Come mi avevi fatto giustamente notare anche tu, era piuttosto prevedibile che nessuno mi prendesse sul serio come uomo visto che il mio corpo ha delle caratteristiche spiccatamente femminili<sup>418</sup>. Eppure non riuscivo a togliermi dalla testa quel senso di delusione. Ho continuato a sperimentare con il mio aspetto nei mesi a seguire, cercando di camuffare la mia femminilità con abiti larghi, capelli corti ecc. Ho realizzato che il punto non era tanto voler "passare" come uomo, tanto quanto non voler essere percepita né come uomo, né come donna. Sul perché di questo desiderio ho ragionato molto e ci penso ancora tutt'oggi. Sicuramente in parte è dovuto al senso di sicurezza maggiore che provo nel vestire abiti considerati maschili. Un modo di proteggermi dallo sguardo degli uomini e dal *catcalling*, volendo. Ma c'è anche dell'altro, altrimenti non saprei spiegarmi perché anche quando sono in casa o in ambienti protetti provo il desiderio di essere percepita come più androgina. Penso che abbia anche a che fare con il mio essere una persona autistica. Avendo passato la maggior parte della mia esistenza a fare *masking*<sup>419</sup>, penso di aver interiorizzato maggiormente la femminilità come strumento di mascheramento per "confondermi tra la gente normale". Essendo da sempre abituata a essere etichettato come l'individuo strano del gruppo, interpretare ciò che ci si aspettava da me mi rendeva più "normale". È stato dunque

---

<sup>418</sup> Essendo un primo esperimento di messa in pratica delle teorie, i mezzi e gli strumenti che avevo rimediato per poter permettere una trasformazione estetica sono risultati troppo scarsi per poter lavorare su un viso, un taglio di capelli e un corpo come quello di Miriam.

<sup>419</sup> Miriam dà questa definizione del termine: «Con *masking* intendo tutte quelle strategie che, da persona autistica, metto in atto per sembrare "normale" (normale è un termine odioso e violento, sarebbe corretto dire neurotipico, ma è per rendere l'idea). Nella pratica, è un po' come recitare, ma portato a livelli estremi perché applicato a ogni secondo della tua vita sociale. Quando parlavo con la mia psicologa, le dicevo che mi sentivo psicopatica perché controllavo *ogni* aspetto di me, dalla postura, al tono della voce, allo sguardo ecc. Tutto ciò mentre ascoltavo il mio interlocutore e già calcolavo cosa dire dopo per fare andare avanti la conversazione senza risultare strana o fuori luogo. Applicato al genere, diventa imparare cosa ci si aspetta da te "in quanto donna" e replicarlo in modo da camuffarsi nel gruppo.»

estremamente liberatorio sperimentare con il genere, rendermi conto di quanto fosse malleabile, fluido e in costante mutamento. Ad oggi, sono a mio agio nel vestire più maschile o più femminile a seconda di come mi sento e provo un grande senso di libertà nel permetterò a me stesso di costruirmi di nuovo giorno dopo giorno. Mi chiedo se avrei raggiunto questa consapevolezza se non avessi partecipato al workshop. Magari sì, chissà, ma sicuramente ci avrei messo molto più tempo.

Martina:

Il laboratorio è stata l'occasione di uscire dalla consuetudine di pensare il mondo diviso in due, dalla rappresentazione piatta e escludente di un retaggio culturale che inevitabilmente continuo a soffrire. Fuori dall'esperienza di "omogeneità", un momento di immedesimazione nel diverso e di profondo confronto con la narrazione che faccio di me stessa e dell'altro. È stato quasi un gioco doloroso. Essere spronata a utilizzare il tono di voce che non uso di solito...muovere il corpo e propormi al pubblico con un aspetto nuovo e non quello con il quale mi sento "più adatta...". È stato un gioco potente e di profonda analisi del mio senso di responsabilità e del cambiamento che voglio per me e gli altri, per essere felice e vivere bene .

Carlo:

Quando ho partecipato al workshop non conoscevo né Luce né la sua pratica e tutte le emozioni che ne sono scaturite sono state trasformative in un modo che tutt'ora non ho in qualche modo razionalizzato. Quello che ricordo con più intensità sono state l'esplosione di un grido e delle lacrime collettive decisamente ignorate o tenute sotto chiave da troppo tempo e gli sguardi dati e ricevuti durante la passeggiata in abiti convenzionalmente attribuiti agli antipodi del genere con cui vengo percepito. Quello che ho realizzato in modo più chiaro sono stati tutta una serie di meccanismi di ricerca di sicurezza oppure ostilità nello sguardo altrui, profilando io *in primis* chi lo stava facendo con mee generando quindi un miscuglio tra dare priorità all' istinto di autopreservazione e il "senso di colpa" nato dallo sguardo che anche io restituivo alle persone che incrociavo. In quanto ragazzo gay e cis ho oltretutto realizzato, mettendo quest'esperienza a confronto con altre situazioni in cui ho subito aggressioni verbali o *catcalling* per strada, quanto il mio corpo e il mio abbigliamento vengano talvolta ipersessualizzati e quanto invece quello che ho percepito indossando abiti socializzati come più femminili mi abbia restituito la sensazione di risultare un qualcosa di totalmente anomalo dalle persone che incrociavo: facevo attenzione a sguardi che sembravano esprimere una sorta di esotizzazione e la volontà

di mettere un muro davanti a ciò che rappresentavo in quel momento.

È interessante anche riportare il commento di Sara, che ha seguito il lavoro in qualità di fotografa del Festival; il suo compito doveva infatti essere ‘solo’ quello di registrare alcuni momenti del laboratorio per tracciare una documentazione e restituire qualche immagine sui social. Tuttavia lo spettatore, o la spettatrice in questo caso, non è, come vedremo, una figura passiva e patente che osserva senza com-partecipare all’evento. Infatti, Sara ricorda:

Del laboratorio di Luce sono stata privilegiata spettatrice. Ero là per filmare l'evento e nessun mi aveva preparato all'onda d'urto che ci ha investito. Ricordo di aver pensato che dovevo abbassare la telecamera, che quelle sperimentazioni si stavano facendo sempre più intime, e che non avevo il diritto di banalizzarle. Erano un gruppo di giovani a cui Luce ha chiesto di avere fiducia. Li ho visti ballare in modo sempre più libero, muoversi nello spazio occupandolo interamente, perdendo sempre di più il giudizio (verso se stessi e l3 altr3). Li ho visti fissarsi negli occhi per un tempo indicibile (questa cosa mi ha turbata, è stato l'esercizio più arduo). Li ho visti piangere quando è arrivato il momento di urlare, liberando i polmoni da chissà cosa. Li ho visti imbarazzarsi, e servirsi di quell'imbarazzo per liberarsi ancora una volta, su livelli sempre più alti. Li ho visti calarsi in altri indumenti e camminare per la strada soli e sole, ma sempre circondati da occhi amici. Ho visto degli sconosciuti doversi confrontare fino in fondo. Ne sono uscita sconvolta e con tanta voglia (e paura) di farlo anche io.

Le testimonianze riportate non solo confermano la possibilità reale di performare il genere anche al di fuori della propria esistenza e del proprio sentire, ma di poterlo performare anche attorialmente — certamente la brevità del lavoro ha permesso solamente di intravedere questa possibilità, non di adempierla in una forma conclusa. L’altro aspetto molto interessante, che mi ha portata a scegliere di condividere i feedback è l’evidenza tangibile di uno dei meccanismi teatrali che verrà esaminato e discusso più approfonditamente nel quinto capitolo. I/le partecipanti, nel loro ruolo ibrido, oscillante fra attorialità e spettatorialità, continuamente ridefinito e rinegoziato dalle dinamiche didattiche di trasmissione di una pratica e

dall'sperimentazione della pratica stessa, ha, in ogni caso —pur non trattandosi di uno spettacolo vero e proprio, ma comunque di un evento spettacolare— attivato in loro una trasformazione. L'embodiement temporaneo dell'esperienza laboratoriale non si è esaurito nella conclusione della giornata, ma i residui mnestici di quella soggettivazione temporanea si sono riverberati nel tempo, innescando un processo trasformativo e conoscitivo profondo, poiché suscitato da uno scambio affettivo di sensazioni e azioni che, in qualche modo, ha reso quel teatro un «teatro superstite»<sup>420</sup>, come direbbe Marco Pustianaz e portato ad un sapere sensibile.

---

<sup>420</sup> M. Pustianaz, *Crepuscoli dello spettatore. Attività, inattività e lavoro dello spettatore nell'economia performativa*, in C. M. Laudando (a cura di), *Reti performative. Letteratura, arte, teatro, nuovi media*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2015, p. 104.

**Parte terza.**  
**I corpi in scena. Verso un Trans-Theatre**

## 5 Teatro, Performance, Teatro Performativo

### 5.1 Il potere della comunicazione mediatica

*«Non sono già più in grado di pensare quello che voglio pensare.  
Le immagini mobili si sono sistemate al posto del mio pensiero»*

Georges Duhamel, *Sènes de la vie future*, 1930.

Prima di arrivare ad analizzare il dispositivo teatrale e il suo funzionamento, trovo opportuno un'indagine preliminare che riguarda le forme della comunicazione mediatica, anche perché comprendere i meccanismi di una, può aiutare a studiare più approfonditamente quelli di un'altra, dal momento che «tutti i media sono estensioni di noi stessi, o trasposizioni di certe parti di noi in altre materie»<sup>421</sup>. Al di là delle differenze specifiche fra un medium e l'altro, tutti hanno in comune la comunicazione e la narrazione di qualcosa e le diverse « forme della comunicazione massmediatica [...] premono sulla messa in forma del presente e tendono a imporsi come architetture cognitive, narrative e passionali capaci di influenzare e orientare il processo dell'immaginazione».<sup>422</sup> I media dunque esercitano un forte potere di *affettarci*, di esercitare su di noi quelle affezioni di cui parla Spinoza e di comporci in modi differenti non solo orientando il processo dell'immaginazione, come sostiene Francesco Zucconi, docente di Cinema, fotografia e televisione all'università Iuav di Venezia, ma addirittura spingendoci ad agire in nome di quell'architettura cognitiva e passionale che ci hanno imposto.

L'esempio più eclatante di questo « potere di mutare gli schemi dell'organizzazione

---

<sup>421</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore, 2008, p. 171

<sup>422</sup> F. Zucconi, *La sopravvivenza delle immagini nel cinema*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, p. 20.

della vita umana»<sup>423</sup> è il tragico evento dell'11 settembre 2001, l'attacco terroristico alle Torri Gemelle. Nella profondissima analisi condotta da Jasbir Puar e Amit Rai nel loro illuminante saggio *Mostro terrorista frocio: la guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili* (2015)<sup>424</sup> emerge chiaramente la capacità della narrazione mediatica di stravolgere le posture sociali dei suoi fruitori. L'analisi condotta da Puar e Rai è affascinante, complessa e stratificata, ma mi occorre in questa sede riportare strettamente i meccanismi mediatici più semplici che hanno portato l'America, ma si potrebbe dire l'Occidente tutto ad una islamofobia imperante. La stampa americana dopo l'attentato non si limita a riportare i fatti, ma, come accade spesso, espone già sentenze o suggerisce chiaramente il giudizio da adottare, non tanto sui riprovevoli fatti in sé, ma su un'intera *categoria* di persone.

Un noto articolo del "New York Times", datato 2001 dichiara: "Osama bin Laden, secondo collaboratori, analisti e corrispondenti della Fox News, è *immondizia*, un *mostro* che controlla una *rete di odio*. I suoi seguaci di Al Qaeda sono degli *scagnozzi del terrore*. I combattenti talebani sono diabolici, un branco". [...] In un altro articolo simile, sul web, si leggeva: "È importante rendersi conto che i talebani non tollerano semplicemente la presenza di bin Laden e i suoi campi di addestramento terrorista in Afghanistan. Piuttosto, essi fanno parte della stessa alleanza. Al Qaeda e i talebani sono le due teste di un unico *mostro*, e condividono la stessa fanatica ossessione: imporre a tutti i musulmani un marchio distorto e rigido dell'Islam, e inferire la morte a tutti coloro che gli si oppongono".<sup>425</sup>

O ancora, per esempio, il 17 settembre 2001, quando John Cooksey ha spiegato ad una trasmissione radiofonica della Luisiana come «chiunque indossi un *pannolino* in testa dovrebbe aspettarsi di essere interrogato come possibile sospettato nelle

---

<sup>423</sup> E. Tavani, *Spettacolo ed esperienza mediale*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di), *Estetica dello spettacolo e dei media*, Le forme del sentire, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2012, p. 58.

<sup>424</sup> J. Puar e A. Rai, *Mostro terrorista frocio: la guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili*, in P. Bacchetta, L. Fantone (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona 2015.

<sup>425</sup> *Ivi.*, pp 151-152.



indagini sugli attacchi terroristici»<sup>426</sup>.

Lungi dal commentare solo gli artefici dell'attentato, i media si sono concentrati a costruire da un'immagine iconografica segnata da elementi culturali (coprirsi il capo) un immaginario stereotipato dell'"arabo" modellato sulle immagini di Bin Laden, rafforzando l'idea che ogni fedele islamico potesse essere un potenziale terrorista. Questo tipo di narrazione, sparsa sul terreno del terrore — giustamente — dilagante in tutto il mondo, ha attecchito come gramigna. Se il razzismo è sempre esistito, qui è presto convocato per sistematizzare l'odio verso chi non solo può essere terrorista, ma non è nemmeno bianco. Ne è derivato un clima di islamofobia che ha assalito gli arabi-americani e tutte le persone che potevano *sembrare* arabe o musulmane. Come riportano Puar e Rai, infatti:

Nelle ripercussioni razziste immediatamente seguite all'11 settembre, gli americani di minoranza sikh, spesso taxisti o benzinai, avendo il capo avvolto dal turbante venivano confusi con talebani o afgani affiliati a Al Qaeda, anche se, come è stato più volte sottolineato dai portavoce dei gruppi a sostegno dei sikh, non si tratti dello stesso tipo di turbante indossato da bin Laden. [...] Un caso emblematico è Balbir Singh Sodhi, un sikh, titolare di una stazione di servizio a Mesa, in Arizona, che venne picchiato a morte. Un tempio sikh gurudwara nella zona settentrionale di New York, fu dato alle fiamme, pochi giorni prima del giorno del Ringraziamento del 2001.<sup>427</sup>

Tuttavia la minoranza sikh è emigrata da Punjab più di un secolo prima e non sono né musulmani né afgani. Ma nell'immaginario prodotto dai media, pelle olivastra e turbante diviene sinonimo di terrorista. E il terrorista va punito o quantomeno discriminato socialmente poiché è il *mostro*.

Un altro caso molto più recente, avvenuto a luglio 2024, e molto più in linea con l'argomento di questo lavoro riguarda la pugile algerina Imane Khelif. Alle Olimpiadi di Parigi 2024, Khelif si è scontrata negli ottavi di finale nella categoria

---

<sup>426</sup> *Ivi.*, p. 174.

<sup>427</sup> *Ivi.*, p. 173.

66 kg con la pugile italiana Angela Carini, la quale si è ritirata meno di un minuto dopo l'inizio dell'incontro. Premessa: il Comitato olimpico ha deciso di ammetterla alle competizioni femminili nonostante l'anno precedente fosse stata esclusa dai Mondiali di boxe, poiché sottoposta a "test medici" e valutata non adatta a "competere in gare femminili".

Ho già approfonditamente esaminato il caso di Caster Semanya e qui ci ritroviamo di fronte ad un caso molto molto simile, per quanto Semanya, a differenza di Khelif, viva una condizione intersex. Pur ammessa ufficialmente alla competizione, nel momento in cui l'avversaria decide di ritirarsi poiché non si sente all'altezza della gara (dichiara, infatti: « Il secondo colpo l'ho sentito sul naso fortissimo e ho capito che o mi fermavo da sola o mi sarei potuta fare male per davvero. E ho capito che forse era meglio essere intelligente e matura»<sup>428</sup>) si scatena l'inferno. Inizia Matteo Salvini, Ministro delle Infrastrutture e dei Trasporti che su Twitter scrive: «Pugile trans dell'Algeria - bandito dai mondiali di boxe - può partecipare alle Olimpiadi e affronterà la nostra Angela Carini. Un'atleta messicana che l'aveva affrontata ha dichiarato "i suoi colpi mi hanno fatto molto male [...]"<sup>429</sup>. Khelif viene accusata<sup>430</sup> di essere trans e quindi di occupare illegittimamente quel posto all'interno della competizione, la notizia inizia a circolare sui social fino ad arrivare alla stampa ed esplodere in una bomba mediatica.

Alessia Tusselli, sociologa, ricercatrice all'Università di Trento, che abbiamo visto studiare proprio come agisca la discriminazione di genere e femminile all'interno del mondo dello sport, ricostruisce puntualmente la storia e la vicenda e conferma che «non c'è traccia di verifica di livelli di testosterone "elevati", né di altro tipo di

---

<sup>428</sup> Redazione, *Cos'è il caso che riguarda la pugile algerina Imane Khelif*, in «Il Post», 1 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: <https://www.ilpost.it/2024/08/01/olimpiadi-boxe-pugile-angela-carini-imane-khelif/>

<sup>429</sup> A. Tusselli, *Il corpo di Imane Khelif ci insegna che non siamo pronti*, in «Ultimo Uomo», 3 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: <https://ultimouomo.com/imane-khelif-carini-boxe-parigi24-corpo-donna>

<sup>430</sup> Sempre per segnalare vuoti linguistici o un uso pericoloso del linguaggio occorre evidenziare che la parola 'accusare' ha un certo peso specifico poiché comporta una possibile 'colpa'. In tal modo si trasmette un messaggio che sottende l'idea di colpevolezza delle persone trans, che essere trans sia in qualche modo una 'colpa'.

differenza dello sviluppo sessuale ascrivibili alla definizione di intersex (iperandrogenia, insensibilità agli androgeni, eccetera)». <sup>431</sup> Dunque, sebbene non esista nessun documento o test o prova che attesti né la transness di Khelif, né la sua intersessualità, né qualsiasi altra ragione <sup>432</sup> che potrebbe motivare questo accanimento, la storia diventa mediatica, supera anche i confini del mondo dello sport, arrivando a mobilitare la politica italiana: «Il pianto inconsolabile di Angela ci colpisce ma il suo ritiro le fa onore. L'aspetto in Senato per abbracciarla» ha detto il presidente del Senato Ignazio La Russa dopo l'incontro. La presidente del Consiglio Giorgia Meloni ha detto che «È un fatto che con i livelli di testosterone presenti nel sangue dell'atleta algerina la gara in partenza non sembra equa» <sup>433</sup>. La ministra della Famiglia Eugenia Roccella ha espresso solidarietà a Carini, «vittima di un'ideologia che colpisce lei e con lei tutte le donne». La scena si amplifica ancora, arrivando a intercettare l'interesse della scrittrice J.K. Rowling, nota per le sue posizioni TERF <sup>434</sup>, che si accanisce brutalmente sul web. Tutto questo scandalo mediatico tuttavia non tiene conto che in Algeria avere una relazione omosessuale è reato: come sarebbe possibile intraprendere un percorso di affermazione di genere? Si è costruito un caso, presto tramutabile in condanna su una paura, la paura della diversità, e Khelif è diventata il volto di quella diversità da temere.

Non è forse che Khelif non è bianca ed ha un aspetto che non incarna i codici estetici standardizzati della femminilità? E che, ahilei, si è trovata contro un'avversaria bianca, graziosa, coi capelli lunghi? Mettendo le due atlete a confronto il processo di attribuzione di genere si ricontestualizza su quel campo e Carini sicuramente ottiene una piena validazione come donna. Avendo però perso, scatta l'orgoglio bianco

---

<sup>431</sup> A. Tusselli, *Il corpo di Imane Khelif ci insegna che non siamo pronti*, cit.

<sup>432</sup> Fatta eccezione per la squalifica dai Campionati Mondiali di Pugilato del 2023, dopo la quale l'IBA (International Boxing Association) dichiara di aver svolto dei "test" per i quali l'atleta non era risultata idonea, ma non specifica mai il perché.

<sup>433</sup> A. Tusselli, *Il corpo di Imane Khelif ci insegna che non siamo pronti*, cit.

<sup>434</sup> TERF è l'acronimo di *trans-exclusionary radical feminist*, ovvero di quella parte del femminismo radicale che esclude chiunque non sia nata/o con ovaie e vulva dal poter prendere parte al movimento. Il che paradossalmente si traduce nel fatto che ripudino le donne trans, ma accolgano gli uomini trans, anche dopo la riconversione chirurgica del sesso.

nazionale, il bisogno di far fronte comune contro qualcosa di sbagliato e quale miglior strumento dell'accusa di transness? Alle mie domande risponde precisamente una summa del saggio di Tusselli:

Una atleta italiana contro una algerina. Una donna “vera”, l'altra la rappresentazione di una presunta ideologia dell'inclusione portata alle estreme conseguenze; una l'incarnazione della triade identitaria donna/corpo/sport, l'altra la minaccia all'equilibrio competitivo.

[...] Una con il pugno troppo forte; l'altra preoccupata per la sua incolumità. Una l'immagine rassicurante della biologia come equazione esatta scritta nei cromosomi, negli ormoni; l'altra sfida alle caselle di sesso/genere come destino.

[...] Khelif vince senza combattere, e il suo percorso sarà caratterizzato dal presunto vantaggio che ha, perché tanto donna “vera” non è (non si sa bene sulla base di cosa). Carini non combatte e si ritira, da atleta diventa, senza averlo scelto, la figlia d'Italia, consolata per gli esiti di una storia che sta fuori dal ring, dal torneo, dalla competizione.<sup>435</sup>

Si noti, peraltro, come ritorni in una logica intersezionale non solo la questione del genere che qui è al centro, ma anche e ancora la razza e la razza contrapposta alla bianchezza occidentale, unitamente all'idea di mostro, già segnalate da Puar e Rai. Tralasciamo ora il proseguo della vicenda di Khelif. Dopo giorni in cui sui social e sulla stampa non si parla d'altro che di ingiustizia e di errore dovuti alla presunta transness dell'atleta algerina (ricordiamolo: non bianca) cosa accade? Ancora nella bufera mediatica che riguarda le polemiche su Khelif, due ragazze trans, durante una festa in piazza in provincia di Viterbo vengono abbordate da un gruppo di dieci ragazzi. Dopo gli apprezzamenti, partono le domande “siete donne o trans?”<sup>436</sup>. Dopo le domande, una ferina aggressione. Due ragazze contro dieci ragazzi, in un luogo pubblico pieno di gente e nessuno interviene. La giustificazione per l'astensione

---

<sup>435</sup> A. Tusselli, *Il corpo di Imane Khelif ci insegna che non siamo pronti*, cit.

<sup>436</sup> La domanda così posta è frequente anche quando non è sostenuta da intenzioni bellicose o consapevolmente transfobiche. Tuttavia sostantivizzare l'aggettivo e porlo in opposizione a ‘donna’ lascia trapelare uno schema interpretativo della realtà marcatamente segnato nella transfobia.

all'intervento è che erano “vestite in modo provocante”.<sup>437</sup> Nel foggiano un uomo di 57 anni, tranquillamente seduto ad un bar viene avvicinato da dei ragazzi, insultato in quanto gay e preso a calci e pugni (anche da una ragazzina), riscontrando un trauma cranico e lesioni molto gravi.<sup>438</sup>

Domenica 11 agosto il trionfo alle Olimpiadi con la Nazionale di Pallavolo. Nella notte tra domenica e lunedì la comparsa, davanti alla sede del Coni, a Roma, in via Gregorio Allegri, di un murale intitolato “Italianità”, che ritrae Paola Egonu la giocatrice di maggior rilievo di tutto il torneo, raffigurata durante una schiacciata. L'opera della street artist Laika martedì mattina è già stata deturpata (se questo termine può essere sufficiente a definire l'atto). Paola Egonu è nera: il murale è stato ridipinto colorando il corpo dell'atleta di rosa e coprendo sempre col rosa il suo volto<sup>439</sup>. Ancora, il 4 settembre, un uomo di quarantadue anni è stato aggredito nel centro di Cremona alle 21 di sera, dopo essere stato sbeffeggiato con insulti omofobi innescati dalla borsa arcobaleno che portava a tracolla.<sup>440</sup>

Va da sé che razzismo e omobisessualtransfobia esistano sempre e portino sempre ad azioni efferate e riprovevoli, quindi non c'è da stupirsi. Quel che però vorrei sottolineare è la capacità del tipo di narrazione mediatica che si fa di un evento — qui nutrita da affermazioni arbitrarie di politici — di rafforzare e incendiare sentimenti che già esistono, spingendoli rapidamente all'azione.

---

<sup>437</sup> U. Milano, *La denuncia di due ragazze trans aggredite «da un branco» in piazza nel Viterbese: «Nessuno ha fatto niente perché sembravamo “provocatorie”*», in «Open» 12 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: <https://www.open.online/2024/08/12/viterbo-ragazze-trans-aggredite-piazza-denuncia/>

<sup>438</sup> Redazione, *Aggressione omofoba nel Foggiano, 57enne preso a calci e pugni da due ragazzini*, in «La Stampa», 13 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: [https://www.lastampa.it/cronaca/2024/08/13/news/san\\_giovanni\\_rotondo\\_aggressione\\_omofoba-14554224/](https://www.lastampa.it/cronaca/2024/08/13/news/san_giovanni_rotondo_aggressione_omofoba-14554224/)

<sup>439</sup> Redazione Sport, *Il murale per Paola Egonu deturpato con vernice rosa dopo un solo giorno. Schlein: «Il razzismo fa schifo e va contrastato»*, in «Il Corriere della Sera», 13 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: [https://www.corriere.it/sport/olimpiadi/24\\_agosto\\_13/murale-paola-egonu-deturpato-italianita-olimpiadi-ec68fc38-5567-4621-ab51-64878a980x1k.shtml?refresh\\_ce](https://www.corriere.it/sport/olimpiadi/24_agosto_13/murale-paola-egonu-deturpato-italianita-olimpiadi-ec68fc38-5567-4621-ab51-64878a980x1k.shtml?refresh_ce)

<sup>440</sup> R. Maruti, *Aggressione omofoba in pieno centro, 42enne in ospedale*, in «La Provincia Cremona», 5 settembre 2024 consultabile all'indirizzo: <https://www.laprovinciacr.it/news/cronaca/460291/aggressione-omofoba-in-pieno-centro-42enne-in-ospedale.html>

Mi sono soffermata su questi eventi prima di arrivare al teatro, perché non dobbiamo dimenticare che tutti i media hanno un potere di influenzare il pubblico, quel che cambia è la soglia di intensità con cui lo fanno e i meccanismi narrativi propri di ogni dispositivo. Ma pur occupandosi specificatamente di uno è bene tenere uno sguardo circolare su tutti gli altri poiché, come scrive Antonio Pizzo:

Teatro, cinema e televisione, in modo più o meno esplicito, “registrano” la temperatura culturale e possono essere letti come misuratori sul tema della discriminazione contro gli omosessuali *e contro le persone trans e le persone razzializzate*. Analizzare la produzione culturale a tematica *gay e trans* è dunque importante perché è come fare un’indagine, un censimento sulla rappresentazione degli omosessuali *e delle persone trans e di quelle razzializzate* che per di più ci informa sul nostro livello di democrazia. Si tratta di una prospettiva culturale e nella quale i soli strumenti disciplinari (esempio: analisi dei film, drammaturgia, semiotica della performance) si rivelano meno efficaci rispetto ad una più ampia riflessione storica, politica e sociologica.<sup>441</sup>

---

<sup>441</sup> A. Pizzo, *Essere visto e vedere*, in «Mimesis Journal. Rivista semestrale di studi sulla vita e le forme del teatro», vol. 2, n.1, 2013, Accademia University Press, Torino 2013 p.104 (corsivi miei)

## 5.2 Teatro, Performance Art, Performance, Teatro Performativo o Teatro Performativo queer?

*«...per mettere lo spettatore sulla scena o il teatro nella sala.»*

R. Debray, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, 1992.

Teatro, performance, teatro performativo. Dopo la grande stagione della rivoluzione del teatro di regia che inizia a fine Ottocento e occupa tutta la prima parte del Novecento, verso gli anni Sessanta inizia a svilupparsi anche in Italia il linguaggio della performance art<sup>442</sup>, che sottendendo una critica verso la regia e nutrendosi di un rinnovato pregiudizio antiteatrale si consolida come un linguaggio a sé.

La performance intesa in senso stretto di performance art è in grado di creare una situazione nella quale gli spettatori si trovavano sospesi tra le norme e le regole dell'arte e quelle della vita quotidiana, tra i postulati dell'etica e quelli dell'estetica. In questo modo si creava una situazione di crisi che non poteva essere risolta attraverso modelli di comportamento consueti e collaudati.<sup>443</sup>

Ma soprattutto, una novità introdotta dalla performance rispetto al vecchio teatro è che si oppone alle pretese di un approccio ermeneutico rivolto alla comprensione dell'opera: non conta comprendere razionalmente le azioni compiute dall'artista, ma le esperienze che l'artista fa ed è in grado di far suscitare negli spettatori, riuscendo a provocare una trasformazione in coloro che partecipano alla performance. La corporeità dell'artista e la sua materialità, il suo proprio corpo nello spazio prevale sulla segnicità dell'opera. Anzi, non si può nemmeno più parlare di opera, ma di *evento*, che si svolge nello stesso spazio e nello stesso

---

<sup>442</sup> Per un approfondimento sulla performance si veda: P. Phelan, *Unmarked: the politics of performance*, Routledge, Londra 1993; *Mourning Sex. Performing public memories*, Routledge, Oxon 1997; S. Schechner, *Il nuovo terzo mondo dei performance studies*, Bulzoni Editore, Roma 2017.

<sup>443</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 23.

tempo tra co-soggetti che possono interagire fra loro.

Con l'espandersi della performance e, in generale del concetto di performativo così come lo aveva articolato John Austin<sup>444</sup> si assiste ad una recrudescenza del pregiudizio antiteatrale che inizia a permeare tutte le arti, rendendone i confini sempre più sfumati. Quel che viene rifiutato del teatro è la finzionalità generata dalla supremazia del testo. Dovendo aderire pedissequamente al testo scritto, chi interpreta sembra perdere in verità e viene contestata la mimesi, la rappresentazione intesa come copia difettiva della realtà. La performance invece, col suo carattere evemenziale, irrorà di nuova linfa il concetto di *hic et nunc*.

Questa spinta performativa contagia anche il teatro degli anni Sessanta e Settanta che si riorganizza soprattutto nella direzione del rapporto tra attore e spettatore. Lo spettatore smette di essere passivo osservatore di una scena fittizia, ma *entra* nella scena, spesso sollecitato dagli stessi attori/performer a entrarci fisicamente, toccando, presenziando, muovendosi nel medesimo spazio scenico, co-creando così l'evento spettacolare e rinegoziando continuamente i ruoli e gli spazi. Si pensi, a titolo di esempio, al teatro d'avanguardia americano del *Living Theatre* a partire dallo spettacolo *The Brig* del 1963 o ancora all'*Environmental Theatre* di Richard Schechner e del suo *Performance Group* fondato nel 1967.

In Italia, sempre in quegli anni, il rifiuto per la letterarietà del teatro e l'assenza di nuove drammaturgie contemporanee ritenute valide, porta autori come Carmelo Bene a sperimentare una nuova lingua e una nuova poesia, si pensi allo spettacolo *Cristo 63*, andato in scena a Roma nel medesimo anno. O ancora a Carlo Quartucci e Giuliano Scabia che in un certo senso sistematizzano la figura dell'attore-creatore sostituendo alla scrittura drammaturgica quella che il critico Giuseppe

---

<sup>444</sup> J.L. Austin, *Come fare cose con le parole. Le William James lectures tenute alla Harvard University nel 1955*, a cura di C. Penco, M. Sbisà, Marietti Editore, Genova 1987.



Bartolucci <sup>445</sup>definirà “scrittura scenica”, ovvero una scrittura aperta alle contaminazioni e ai contributi degli attori. A lavori come *Camion*<sup>446</sup> di Carlo Quartucci e Carla Tatò, che mette in discussione l’intero apparato teatrale e si fa «immagine di un teatro non più apparato, bensì smobilitato, smontato, traslocato altrove, che trasforma la rappresentazione in azione»<sup>447</sup> oppure a *Marco Cavallo* (1973) di Scabia costruito con un processo laboratoriale con i pazienti dell’ospedale psichiatrico di Trieste, con un teatro come strumento di recupero di chi soffre.

Il Nuovo Teatro degli anni Settanta è stato un laboratorio di sperimentazione radicale, che portava ad attraversare luoghi allora sconosciuti, senza avere la certezza di raggiungere una meta. [...] “Combattere il prodotto” assumeva diverse sfaccettature: privilegiare l'evento, il qui e ora, l'irrepetibilità; sfuggire alla ripetitività (non alla ripetizione); movimentare la sequenza preordinata con l'imprevedibile che ne scardinava e disorientava l'ordine; smantellare le strutture date (i testi scritti), pervertirne il significato e manipolarli (in modo da ricavarne dei materiali informi, fonemi, gesti vocali e sonori); prestare attenzione alle disfunzioni - del linguaggio, del corpo, della comunicazione - e perseguire, attraverso la realizzazione dell'opera una esperienza che si rinnova nel suo farsi.<sup>448</sup>

<sup>445</sup> Per un approfondimento sul prezioso contributo che critici come Giuseppe Bartolucci o Franco Quadri hanno dato al Nuovo Teatro si vedano: G. Bartolucci, *Testi critici 1964-1987*, a cura di V.Valentini, G. Mancini, Bulzoni Editore, F. Quadri, *Il teatro degli anni Settanta. Invenzione di un teatro diverso*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1984 e *Il teatro negli anni Settanta. Tradizione e ricerca*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1982.

<sup>446</sup> «Un camion [...] come nave, vascello, pagina bianca che può anche cancellare rumori e suoni dell'ambiente circostante. [...]. Poi ho pensato di riempire Camion di scimmie galline paglia stagnola uccelli conigli vestiti colorati piante rotoli di carta tele legno quinte da teatro corde strumenti musicali colori pennelli fantocchi manichini bambole parlanti sagome di animali casse di frutta ombrelli cappelli grano mangime vecchi grammofoni pellicole appese a cavi d'acciaio valigie piene d'acqua luci a gas tartarughe giganti, un formicaio in vetro [...] L'incontro itinerante tra diverse realtà periferiche (dalla provincia italiana alla periferia romana) escludeva ogni tipo di atteggiamento "impositivo" a favore di esperienze di dialogo, di scambio. Al termine spettacolo si sostituiva quello di "AZIONE".Non bisogna aprire il Camion a un palcoscenico, Camion non deve camuffarsi in baraccone o scena. Non bisogna mettere l'uomo che ti incontra nelle strade nella condizione di porsi da spettatore davanti a un'azione di Camion. Ma lasciargli credere e pensare che Camion sia lì per un'azione reale, vera».

Q. Quartucci in F. Quadri, *L'Avanguardia teatrale in Italia*, cit. pp. 1180-185.

<sup>447</sup> V. Valentini, *Nuovo teatro made in Italy 1963-2013*, Bulzoni Editore, Roma 2016, p. 65

<sup>448</sup> *Ivi.*, pp. 62-63.

Come teorizzato da Hans T. Lehmann nel suo testo *Il teatro post-drammatico*<sup>449</sup> (1999), dagli anni Sessanta del Novecento si pone la questione di un teatro che è stato storicamente incentrato sul potere assoluto della drammaturgia, del testo scritto, mentre ora si sviluppa un forte sospetto nei confronti della parola, che porta a nuove sperimentazioni. Si assiste dunque ad un passaggio da un teatro in cui la narrazione è alla base di tutto, a un teatro in cui tutti gli elementi presenti in scena (luci, scenografie, colori, video, costumi, suoni, corpi...) hanno lo stesso potere comunicativo. Il testo non ha più il potere di dominare la struttura dello spettacolo.

Questo processo di scambio osmotico di codici espressivi e di linguaggi, di sperimentazioni teatrali e performative trova una sua stabilizzazione negli anni Novanta del Novecento, anni in cui

la performatizzazione dell'arte si era da tempo compiuta. La performance art apparteneva ormai alle arti consolidate e generalmente riconosciute. Tra teatro e performance art esisteva uno scambio vivace che avvicinava moltissimo fra loro le due forme d'arte. Il teatro aveva ormai assorbito i procedimenti sperimentati e sviluppati dalla performance art — ad esempio la collocazione di spettacoli in sedi inconsuete o in nuovi spazi, la presenza in scena del corpo malato, emaciato o obeso [...] mentre la performance art utilizzava con grande disinvoltura procedimenti precedentemente malvisti come il raccontare storie, la produzione dell'illusione e l'introduzione del "come se".<sup>450</sup>

Questa sorta di antagonismo fra teatro e performance si appiana nella commistione dei linguaggi e dei codici. Tanto che anche Josette Féral, studiosa e accademica che inizialmente nel suo saggio *Performance and Theatricality: The Subject Demystified*<sup>451</sup> (1982) aveva sostenuto la polemica inaugurata dal critico d'arte

---

<sup>449</sup> H. Lehmann, *Il teatro post-drammatico*, Cue Press, Imola 2017.

<sup>450</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 86.

<sup>451</sup> J. Féral, *Performance and Theatricality: The Subject Demystified*, in «Modern Drama», vol. 25, marzo 1982, pp. 170-181.

Michael Fried sulle colonne di “Art Forum” con l’articolo *Art and Objecthood*<sup>452</sup> (1967) a favore della performance come dispositivo esplosivo per decostruire la teatralità decaduta del teatro, così ammaccato e corrotto dall’illusione da non essere più contemplabile nel regno dell’arte, nel 2002 nel numero monografico di SubStance curato dalla stessa Féral, si ravvede e scrive «Today I am convinced that the opposition between performativity and theatricality is purely rhetorical, and that both are necessarily enmeshed within the performance»<sup>453</sup>.

Questo breve excursus non vuole annullare le specificità dei due generi, che ancora molto spesso sono in essere, ma raggruppare i due mezzi per le loro affinità, perché sono le stesse che considero fondamentali per riscrivere un mondo della rappresentazione che, includendo le persone trans\*, sia in grado di sovvertire gli immaginari granitici che ancora le trattengono fuori dai margini del vivibile.

Trovo però giusto segnalare una sorta di terzo genere ancora più ibridato, anche perché spesso è la forma che è stata scelta per narrare chi sfugge da una norma. Gli esempi cui alludo sono sporadici e filologicamente poco appropriati, quindi la definizione che se ne è data, insieme all’aggettivo “queer” la trovo sbrigativa, se non impropria. Alludo a quello che più recentemente è stato chiamato “teatro performativo”, ma che credo Erika Fischer-Lichte avesse già inquadrato nel 2004, senza ancora nominarlo, quando scrive:

nel teatro contemporaneo si gioca con la multistabilità percettiva. Al centro dell’interesse viene posto il momento in cui la percezione del corpo vivo fenomenico si sposta con un salto nella percezione del personaggio e viceversa, il momento in cui viene posto in primo piano e messo a fuoco, di volta in volta, il corpo reale

---

<sup>452</sup> M. Fried, *Art and Objecthood*, in «Art Forum», n. 5, Summer 1967, pp. 12-23, ora in Id., *Art and objecthood: essays and reviews*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

<sup>453</sup> J. Féral, *Theatricality*, in «SubStance» Issue 98/99, Vol. 31, nn. 2-3, 2002

Oggi sono convinta che l’opposizione tra performatività e teatralità sia puramente retorica, e che entrambe siano necessariamente intrecciate all’interno dell’evento performativo. (trad. mia)

dell'attore o la figura fittiva, il momento in cui il soggetto percepente si trova sulla soglia tra questi due tipi di percezione.<sup>454</sup>

La definizione "teatro performativo" è stata proposta da Josette Féral nell'articolo *Entre performance et théâtralité : le théâtre performatif*<sup>455</sup> del 2008. La studiosa propone qui di articolare le nozioni di teatralità e di performatività in *continuità*. Per lei, gli spettacoli dell'inizio degli anni Duemila si basano sia su elementi teatrali (personaggi, struttura narrativa, finzione, opposizione tra spettatori e attori,) sia su elementi performativi (temporalità interrotta, rifiuto della linearità, varietà di mezzi, decostruzione del linguaggio, etc.). Il teatro performativo è un teatro che oscilla tra rappresentazione ed *événementialité*, cioè quando un evento rompe la linearità della trama. Questo è anche un teatro in cui l'interprete è pienamente coinvolto: l'identità personale può costituire parte della struttura drammaturgica, il corpo fenomenico può essere messo in pericolo e sottoposto a interrogativi. L'idea di "teatro performativo", un po' come quella di "teatro post-drammatico", si basa su una de-gerarchizzazione degli elementi in scena. In una rappresentazione, il testo lineare non è più l'elemento predominante a cui tutti gli altri elementi della messa in scena sono subordinati. Questa democrazia degli elementi è alla base della frattura della relazione personaggio-performer, corpo-testo. Così Féral lo definisce nel testo *Théorie et Pratique du théâtre. Au-delà des limite* del 2011, in cui consolida la definizione proposta tre anni prima nell'articolo sopracitato:

acteur devenu performeur, événementialité d'une action scénique  
au détriment de la représentation ou d'un jeu d'illusion, spectacle  
centré sur l'image et l'action et non plus sur le texte, appel à une

---

<sup>454</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p 156.

<sup>455</sup> J. Féral, *Entre performance et théâtralité : le théâtre performatif*, in «Theâtre/Publicque: l'Avant-Garde americane et L'Europe. 1 Performance», n 190, Ottobre 2008, pp. 28-35.

réceptivité du spectateur de nature essentiellement spéculaire ou à des modes de perception propres aux technologies...<sup>456</sup>

Nel 2020 Annamaria Cascetta, docente di Storia del Teatro e dello Spettacolo presso l'Università Cattolica di Milano, sistematizza in un grande lavoro dal titolo *European Performative Theatre. The Issues, problems and techniques of crucial masterpieces*, il concetto e le caratteristiche del “teatro performativo” coniato da Féral, prendendo in rassegna diversi lavori teatrali<sup>457</sup>. Innanzi tutto Cascetta sostiene che

One of the most interesting aspects of its relationship of discontinuity and permanence with the tradition is that it has also assimilated, metabolised and brought to maturity some fundamental technical-expressive acquisitions of the experimental and research theatre of the sixties and seventies.<sup>458</sup>

Ma subito procede a delineare ulteriormente alcune caratteristiche del teatro performativo:

Tending to be independent, or in any case not subordinated to the system of the culture industry, the artists who practise this kind of theatre seem to be firmly aware of their difference, but diverge from controversial provocation, self-referentiality, the proud

---

<sup>456</sup> J. Féral, *Théorie et Pratique du théâtre. Au-delà des limites*, L'Entretemps, Montpellier 2011 (cito dall'edizione ebook: cap. «Théâtralité et performativité», par. «Pour une poétique de la performativité: le théâtre performatif»)

l'attore diventa un performer, l'azione scenica diventa un evento piuttosto che una rappresentazione o un gioco di illusioni, lo spettacolo è incentrato sull'immagine e sull'azione piuttosto che sul testo, la ricettività dello spettatore è essenzialmente speculare o basata su modalità di percezione specifiche della tecnologia...

<sup>457</sup> *Odysey* di Robert Wilson; *Je suis un phénomène* e *The Valley of Astonishment* di Peter Brook; *Golgota Picnic* di Rodrigo Garcia; *Gaudeamus* di Lev Dodin; *The blind poet* di Jan Lauwers; *Ça ira* di Joël Pommerat; *Bodenprobe Kazachstan*, *Remote X (Remote Milano)* di Rimini Protokoll; *Oh what a lovely war* di Joan Littlewood; *MDLSX* di Motus e Silvia Calderoni; *Bestie di scena* di Emma Dante; *Orchidee* e *Vangelo* di Pippo Delbono

<sup>458</sup> A. Cascetta, *European Performative Theatre. The Issues, problems and techniques of crucial masterpieces*, Routledge, New York 2020, p. 1

Uno degli aspetti più interessanti del suo rapporto di discontinuità e permanenza con la tradizione è che ha anche assimilato, metabolizzato e portato a maturazione alcune fondamentali acquisizioni tecnico-espressive del teatro sperimentale e di ricerca degli anni Sessanta e Settanta. (trad. mia)

apartheid of the catacomb niche positioning typical of so much avant-garde theatre and the experimentalism of past decades.<sup>459</sup>

L'aspetto che più trovo interessante ai fini di questo lavoro, tuttavia, è proprio questo ritorno ad un teatro che si fa specchio della società, come Cascetta spiega: «Well suited to our world today, it is part of the great, millennia-long tradition of theatre that serves as mirror, consciousness, alarm and project of the community to which it relates.»<sup>460</sup>

Come aveva precocemente intuito Erika Fischer-Lichte teorizzando la multistabilità percettiva, Cascetta conferma che in questo tipo di teatro “l'attore” propriamente detto cessa di esistere e di essere possibile:

The actors do not represent roles, but are performers who offer their presence. No media communication is so advanced that it can replace the intensity of this face-to-face communication. In addition, the action of artists is designed not so much to transform a reality external to them and to communicate this by virtue of the aesthetic treatment, but rather to strive for a self-transformation.<sup>461</sup>

Scompare dunque la mimesis, la trama si reimpasta con i corpi fenomenici di chi agisce *sulla* scena e *tra* la scena e non c'è più una copia della realtà, ma:

It is not a copy of empirical life, but a representation of what is missing from it, of what it lacks. Detached from it, therefore, in antithesis to it, not abetting it, but directed at the world and reality.

---

<sup>459</sup> *Ivi.*, p. 2.

Tendenzialmente indipendenti, o comunque non subordinati al sistema dell'industria culturale, gli artisti che praticano questo tipo di teatro sembrano essere fermamente consapevoli della loro differenza, ma si discostano dalla provocazione polemica, dall'autoreferenzialità, dall'orgoglioso apartheid del posizionamento di nicchia catacombale tipico di tanto teatro d'avanguardia e dello sperimentalismo dei decenni passati. (trad. mia)

<sup>460</sup> *Ibidem.*

Ben adatto al nostro mondo di oggi, fa parte della grande tradizione millenaria del teatro che funge da specchio, coscienza, allarme e progetto della comunità a cui si riferisce. (trad. mia)

<sup>461</sup> *Ivi.*, p. 5.

Gli attori non rappresentano ruoli, ma sono interpreti che offrono la loro presenza. Nessuna comunicazione mediatica è così avanzata da poter sostituire l'intensità di questa comunicazione faccia a faccia. Inoltre, l'azione degli artisti è concepita non tanto per trasformare una realtà esterna a loro e comunicarla in virtù del trattamento estetico, ma piuttosto per tendere a un'auto-trasformazione. (trad. mia)

Thus its dual character is emphasised, as autonomy and as social fact, in which the desire to produce a better world is also at work.

462

Mostrare alla società ciò che le manca per evolvere nella costruzione di un mondo migliore credo costituisca la base di un Trans-Threatre, che riattraversando la società recupera chi manca, dando volto agli invisibili e voce ai dimenticati.<sup>463</sup>

Questo tipo di teatro porta molto spesso alla sperimentazione dell'attore come autore. Ma non rappresentando più, anzi presentando qualcosa che gli appartiene non solo nella realtà scenica, ma anche nella realtà quotidiana, storna da sé il pericolo della finzionalità.

The performative value of the performance is all the more intense if what is said and done is credible, because it is not separated, divorced from his/her person in the flesh. The actor is not just a sign that alludes to something else, an allegory, but a presence heavily involved in what is represented and presented. What the actor says and does cannot be separated from who the actor is. This implication makes the actor credible. What he/she says and does gains in power through experience made tangible. There is an oscillation between presence and representation [...], between truth and pretence (or fiction). The actor is the performer who invests the self, psychophysical subjectivity, who represents the self.<sup>464</sup>

Infine, la studiosa sostiene che il teatro performativo ha un'attitudine alla ricerca che lo porta a concentrarsi su «urgent issues of shared concern, in line with the

---

<sup>462</sup> *Ivi.*, p. 7.

Non è una copia della vita empirica, ma una rappresentazione di ciò che le manca, di ciò che le manca. Distaccata da essa, quindi, in antitesi ad essa, non la asseconda, ma si rivolge al mondo e alla realtà. In questo modo si sottolinea il suo carattere duplice, come autonomia e come fatto sociale, in cui è all'opera anche il desiderio di produrre un mondo migliore. (trad. mia)

<sup>463</sup> Si veda anche il pensiero di Antonio Attisani nel par. 8.2.

<sup>464</sup> *Ivi.*, p. 8.

Il valore performativo della performance è ancora più intenso se ciò che viene detto e fatto è credibile, perché non è separato, scisso dalla sua persona in carne e ossa. L'attore non è solo un segno che allude a qualcos'altro, un'allegoria, ma una presenza fortemente coinvolta in ciò che viene rappresentato e presentato. Ciò che l'attore dice e fa non può essere separato da chi è l'attore. Questa implicazione rende l'attore credibile. Ciò che dice e fa acquista potere grazie all'esperienza resa tangibile. C'è un'oscillazione tra presenza e rappresentazione [...], tra verità e finzione. L'attore è l'interprete che investe il sé, la soggettività psicofisica, che rappresenta il sé. (trad. mia)

orientation of the globalised world and integration between cultures»<sup>465</sup>, infatti ha una tendenza a «(to) give a voice to those who do not have one, all the way to the rejected, excluded body.»<sup>466</sup>

Deve essere per queste caratteristiche che Melissa Bertrand, dottorata in Theatre Studies alla Sorbona di Parigi, nel suo saggio *Performative theatre: a queer theatre?*, pubblicato su *Whatever Queer. A Transdisciplinary journal of Theories and Studies* nel 2020 è portata ad unire il concetto di 'teatro performativo' con il concetto di 'queer', delineando una forma di teatro che non solo è la più adatta, ma addirittura una forma che convoca chiunque sfugga ad una norma cis-centrica. La stessa studiosa prima di me propone un'idea di trans-theatre, che spiega sbrigativamente in questo modo:

Speaking of trans-theatre, I therefore wish to go beyond the dualisms that oppose, among other things, theatricality and performativity, the fictional identity of the character and the physical identity of the performer, femininity and masculinity, heterosexual cis culture and queer culture... <sup>467</sup>

I presupposti della studiosa non sono distanti dai miei se ci soffermassimo solo su questa definizione di trans-theatre. Tuttavia Bertrand prosegue analizzando dei lavori teatrali<sup>468</sup> e nella sua disamina insiste spasmodicamente sulla necessità di esibizione dei corpi, sulla rivelazione delle sfumature identitarie, sull'esposizione di un personale ricercato con curiosità morbosa. Io credo che un trans-theatre sia qualcosa che non esclude l'esposizione feroce dei corpi e delle identità, ma che si situi un po'

---

<sup>465</sup> *Ibidem*.

questioni urgenti di interesse comune, in linea con l'orientamento del mondo globalizzato e l'integrazione tra le culture. (trad. mia)

<sup>466</sup> *Ivi.*, p. 12.

dare voce a coloro che non ne hanno una, fino al corpo rifiutato ed escluso. (trad. mia)

<sup>467</sup> M. Bertrand, *Performative theatre: a queer theatre?*, in «Whatever Queer. A Transdisciplinary journal of Theories and Studies», 2020 p. 216.

Parlando di teatro trans, desidero quindi andare oltre i dualismi che oppongono, tra le altre cose, la teatralità e la performatività, l'identità fittizia del personaggio e l'identità fisica dell'interprete, la femminilità e la mascolinità, la cultura cis eterosessuale e la cultura queer... (trad. mia)

<sup>468</sup> *Le Ventriloquists Convention* di Gisèle Vienne; *P.P.P.*, *Saison Sèche* di Phia Ménard; *MDLSX* di Motus e Silvia Calderoni.



oltre il mero gioco del disvelamento della diversità. Lo approfondirò nell'ultima parte di questo lavoro, ma qui mi preme dire che questa tendenza (accademica e non) a *queerizzare* per forza qualcosa, in questo caso il teatro, peraltro dando per scontato che sotto la parola queer si possano automaticamente rubricare questioni come l'identità di genere o l'orientamento sessuale o l'espressione di genere, finisce con l'inferiorizzare le stesse relegandole a mera esibizione e a svuotare di senso una parola stratificata e politicamente densa come queer. La questione della rappresentazione di ogni sfumatura identitaria è delicata e complessa, poiché da un'etica della rappresentazione che vuole porsi come 'inclusiva' si rischia di scadere in

un'etica dell'«apparenza» (che) finisce per riguardare non solo l'immagine che ciascuno sceglie o non sceglie di dare in pubblico, non pone solo questioni di conformismo sociale ma serba potremmo dire un connotato di verità che riguarda alcuni tratti caratterizzanti della modernità, come la risoluzione del mondo in immagine, il desiderio di novità, il formarsi di atmosfere o 'nebulose sociali' che fanno entrare e uscire dalla scena, a ondate, 'tribù e altre varie entità spettacolari'.<sup>469</sup>

Il rischio di idolatrare il 'diverso' per redimersi socialmente comporta anche una certa idealizzazione che si traduce nella sedimentazione in categorie, che paradossalmente nel tentativo di liberare il 'diverso' dal peso del pregiudizio non fanno altro che spostarlo su un altro ordine di pregiudizi senza mai giungere alla *presenza* e alla verità dell'identità trattata.

Anche il giornalista e studioso di teatro Stefano Casi prende in analisi il teatro performativo, soprattutto nella specifica lettura di teatro performativo queer che ne dà Bertrand. Tuttavia, pur avvicinandosi a certi concetti espressi da Bertrand, è sicuramente possibilista verso un teatro che, per le proprietà della sua forma e dei suoi meccanismi scenici e drammaturgici, si offra virtuosamente alle tematiche

---

<sup>469</sup> E. Tavani, *Etica e Politica dello Spettacolo*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit., p. 83.

LGBTQIA+, ma rispetto alla prima teorizzazione della studiosa francese è meno categorico e impositivo e molto più cauto<sup>470</sup>. Infatti Casi sostiene che:

La rappresentazione teatrale dell'identità fluida, da quella omosessuale a quella transessuale fino a quella (in)definibile sotto il termine-ombrello di *queer*, può dunque prendere due strade diverse. La prima è quella della semplice raffigurazione all'interno di schemi pre-ordinati e di una struttura narrativa di stampo drammatico convenzionale; la seconda è quella della sua epifania altrettanto fluida, irriducibile a schemi predefiniti, attraverso la generazione di una forma adatta e rimodellabile: uno spettacolo non convenzionale, ma che continuamente afferma e smentisce, imposta e mette in discussione, allude a una forma e ne prende un'altra.<sup>471</sup>

Certamente, nelle parole di Casi c'è un po' di confusione circa l'identità, o una riduzione un po' rapida al concetto di fluidità che può intercettare le persone omosessuali o trans\*, ma non le definisce affatto *tout court*. Tuttavia, l'idea della doppia possibilità di rappresentazione, la trovo corretta ed esaustiva, come proverò ad articolare in fase conclusiva. Certamente, il teatro performativo, che preferirei mantenere neutro, sprovvisto dell'aggettivo *queer*, porta con sé la

[...] sua rottura, la sorpresa e la ridefinizione dello statuto di ciò che si sta guardando, arrivando infine alla sospensione dell'identificazione della forma: che non è teatro, non è performance, è entrambe le cose e forse altro ancora, «forse qualcosa nel mezzo o qualcosa con un pizzico di entrambi o qualcosa o qualcuno che nessuno ha mai pensato o immaginato prima»<sup>472</sup>

---

<sup>470</sup> Così si riferisce alla definizione avanzata da Bertrand di TransTheatre: «in tempi recenti sono anche stati proposti primi timidi tentativi di inquadramento della questione, per esempio con la definizione di *trans-theatre* avanzata nel 2020 da Mélissa Bertrand per tentare di riunire diversi esempi di opere sceniche sul corpo *transgender* o fluido. Una definizione su cui occorrerebbe maggior chiarezza, ma ugualmente utile come primo suggerimento critico e storiografico a indagare in un territorio ancora non vasto, ma ricco di stimoli concettuali, come quello del teatro performativo a tematica LGBTQ+»

S. Casi, *Teatro performativo queer. Scene fluide degli anni Dieci*, in «Mimesis Journal» 10, 2, 2021, p. 15.

<sup>471</sup> S. Casi, *Teatro performativo queer. Scene fluide degli anni Dieci*, in «Mimesis Journal» 10, 2, 2021, p. 13.

<sup>472</sup> *Ivi.*, p. 15.

Così argomenta casi, citando peraltro la drammaturga trans<sup>473</sup> Jo Clifford, autrice del rivoluzionario testo *La nuova tonaca di Dio*<sup>474</sup>.

Forse, senza cercare di delineare troppo le differenze fra i tre strumenti espressivi, potremmo dire che oggi lo sviluppo del teatro e delle drammaturgie ha prodotto un teatro più consapevole e estetizzante, «un teatro-teatro, che si confronta coi suoi accessori abietti, col suo fallimento, con la violenza, e col pregiudizio che continua a nutrire contro se stesso.»<sup>475</sup>

### 5. 3 Le caratteristiche del dispositivo

Dopo aver passato in rassegna le varie forme che il teatro in senso ampio può assumere (e ha assunto nella storia), è fondamentale individuarne le caratteristiche espressive, i meccanismi scenici, drammaturgici ed emotivi che lo qualificano nella sua unicità.

Erika Fischer-Lichte fa risalire allo storico Max Herrmann la teorizzazione del teatro come strumento, come medium, specie anticipando dei concetti che si sarebbero espressi poi nella svolta performativa. In effetti, la citazione che Fischer-Lichte riporta appare anche ai lettori più profani particolarmente moderna e illuminante, considerando che Herrmann articola questa definizione di teatro a più riprese in

---

<sup>473</sup> È nel contesto specifico di questo lavoro che dichiaro la transness di Clifford, benché non si possa considerare outing. Tuttavia generalmente non trovo necessario specificare la transness di nessuno, così come di nessun si specifica il suo essere cisgender.

<sup>474</sup> John Clifford, *La nuova tonaca di Dio*, in D. Milopulos (a cura di), *Teatro scozzese*, Ubulibri, Milano 2007.

<sup>475</sup> A. Sacchi, *Il posto del re. Estetiche della regia teatrale nel modernismo e nel contemporaneo*, Bulzoni Editore, Roma 2012, p. 52.

lavori che occupano l'arco temporale che va dal 1910 al 1930. A questa altezza cronologica egli già scrive che:

Il senso originario del teatro [...] consiste nel fatto di essere un gioco sociale, un gioco di tutti per tutti. Un gioco in cui tutti sono partecipanti - partecipanti e spettatori [...] Il pubblico partecipa come fattore che concorre alla sua realizzazione. Il pubblico è, per così dire, creatore dell'arte teatrale. Restano talmente tanti rappresentanti parziali, che costituiscono la festa-teatro, che il suo fondamentale carattere sociale non viene perso. A teatro è sempre presente una comunità sociale.<sup>476</sup>

In effetti la co-presenza corporea di attori e spettatori è ciò che rende innanzitutto possibile un evento di spettacolo, poiché «senza uno spettatore che legittimi il suo sforzo, l'interprete si riduce a polo insignificante di una relazione abortita.»<sup>477</sup> Ma non solo, la compresenza è anche ciò che conferisce al teatro «un carattere di politicità dello spettacolo [...] più di ogni altra opera o produzione umana».<sup>478</sup> Ciò che lo storico intendeva quando scrisse che il pubblico è creatore dell'arte teatrale, può essere espresso con la definizione che ne dà Maddalena Mazzocut-Mis, docente di Estetica dello Spettacolo dell'Università Statale di Milano, che scrive che «L'ambito dello spettacolo è un luogo dove avviene quel 'qualcosa' che è uno scambio comunicativo e sentimentale tra il performer (fosse anche la natura, come nel famoso esempio del naufragio... con spettatore) e il suo pubblico.»<sup>479</sup>

Contestualizzando quello che in Mazzocut-Mis resta ancora sospeso con “ambito dello spettacolo” nell'evento teatrale, questo ‘scambio comunicativo e sentimentale’ è teorizzato — anche alla luce dello sviluppo stesso del teatro nel corso del Novecento, rispetto al pensiero di Herrmann — da Erika Fischer-Lichte, che parla di

---

<sup>476</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.* p. 56, tratto da M. Herrmann, Über die Aufgaben eines theaterwissenschaftlichen Instituts (conferenza del 27 giugno 1920), in H. Klier (Hrsg), Theaterwissenschaft im deutschsprachigen Raum, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1981, pp. 15-24, in particolare p. 19.

<sup>477</sup> L. Previ, *Lo spettatore negato. Alla ricerca di un atlante dell'impresa*, cit., p. 330.

<sup>478</sup> E. Tavani, *Etica e Politica dello Spettacolo*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit. p. 72.

<sup>479</sup> M. Mazzocut-Mis, *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit., p. 12.

«loop di feedback come sistema autoreferenziale e autopoietico». L'attore che agisce sulla scena produce nello spettatore che osserva in platea sensazioni ed emozioni che, pur nella sua minor possibilità espressiva rispetto all'attore, è in grado di riverberare sul palco e sugli attori stessi, oltre che agli altri spettatori. Si viene dunque a creare un continuo rimbalzo emotivo fra scena e platea, fra singoli e fra collettività, per cui anche lo spettatore concorre alla realizzazione dello spettacolo influenzando l'emotività dell'attore e, per questo, si va sempre più conferendo allo "spettacolo" il nuovo carattere di "evento". Poiché, dal momento che il pubblico differisce ogni sera, sarà sì possibile ripetere lo spettacolo, ma sarà impossibile replicarne la grana dell'*evento*. Si tratta della «specificità materialità dello spettacolo (che) si sottrae in sé a ogni presa: è lo spettacolo che nel processo della sua esecuzione la produce ogni volta come attualmente presente e perciò, nell'istante stesso in cui la produce, la distrugge di nuovo.»<sup>480</sup>

Tuttavia, la co-creazione dell'evento teatrale non è dettata solo dallo scambio continuo del loop di feedback, ma secondo Mazzocut-Mis anche dalla capacità interpretativa dello spettatore, che è intesa come abilità potenzialmente creativa:

Lo spettacolo dovrebbe creare le condizioni, attraverso la stessa esperienza estetica, affinché il fruitore potenzi le proprie peculiarità, nella convinzione che recepire è 'creare', cioè interpretare: dovrebbe rivolgersi a uno spettatore consapevole del fatto che fruire è percepire il mondo diversamente da come si presenta, aprendo l'esperienza soggettiva all'inter-soggettività, alla condivisione di un gusto o semplicemente a un'emozione.<sup>481</sup>

È con la svolta performativa degli anni Sessanta che si inizia a prestare una particolare attenzione al loop autopoietico di feedback

che possiede un esito di principio aperto e mai del tutto predeterminabile, e che, di fatto, non può né essere interrotto, né guidato in modo mirato attraverso le strategie di messinscena. Così

---

<sup>480</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 134.

<sup>481</sup> M. Mazzocut-Mis, *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit., p. 14.

l'attenzione si spostò dalla possibilità di governare il sistema alla sua peculiare modalità autopoietica.<sup>482</sup>

Quindi, possiamo dire che:

le strategie di messinscena, che vengono sviluppate come condizioni per la realizzazione dell'esperimento (cioè del loop) [...] siano rivolte sempre a tre fattori strettamente legati fra loro: 1. lo *scambio di ruoli* di attore e spettatore, 2. la *formazione di una comunità* tra attori e spettatori e 3. le diverse modalità del *contatto* reciproco, cioè il rapporto tra distanza e vicinanza, tra sfera privata/intima e sfera pubblica sguardo e contatto fisico.<sup>483</sup>

Scambio di ruoli e contatto pertengono molto alla svolta performativa e costituiscono una sorta di lente di ingrandimento per intercettare il loop autopoietico di feedback. Tuttavia, i concetti restano validi anche per lavori dal temperamento più mite e con una disposizione dello spazio e una prossemica più convenzionale, poiché sanciscono una relazione<sup>484</sup> fra attore e spettatore che mostra come il processo estetico dello spettacolo si compia attraverso un'autoproduzione dello stesso, in continua trasformazione, infatti, «il loop di feedback dimostra [...] che la trasformazione è una delle categorie fondamentali di un'estetica del performativo.»<sup>485</sup>

Anche l'ipotesi del contatto è completamente ridefinita nel tempo, dal momento che ciò che è visibile è anche immaginariamente tangibile, «non è [...] solo il contatto a stabilire vicinanza e intimità, ma anche lo sguardo che viene scambiato fra due esseri umani.»<sup>486</sup>

---

<sup>482</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 70.

<sup>483</sup> *Ivi.*, p. 71.

<sup>484</sup> Non c'è bisogno dunque dello scambio di ruoli per rendere lo spettatore co-agente e attore. L'opposizione tra agire e osservare crolla. Come hanno mostrato le comunità teatrali nel teatro corale di Schleef, lo spettatore, in quanto spettatore, e cioè come soggetto percipiente, è di per sé un agente che attraverso il suo agire e attraverso ciò che gli accade influenza il corso dello spettacolo. Di conseguenza, sono le condizioni di percezione che vengono realizzate per uno spettacolo - siano esse relative alla disposizione spaziale, o al particolare tipo di interpretazione - a mettere a disposizione e a schiudere di volta in volta tutte le possibilità particolari della dinamica del loop di feedback senza tuttavia poterle determinare a priori.

E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 107.

<sup>485</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 89.

<sup>486</sup> *Ivi.*, p. 111.

Un'altra questione fondante dell'estetica del performativo è l'incarnazione, l'embodiment. Nell'Ottocento "incarnare" un ruolo significava, per l'attore, tentare in ogni modo di annullare il suo corpo vivo fenomenico per sovrascriverlo col corpo semiotico, cioè un corpo 'puro' su cui dovevano essere iscritti i significati espressi nel testo. Già agli inizi del Novecento il concetto di incarnazione muta di senso e artisti come Mejerchol'd, Éjzenštejn, Tairov rivalutano la materialità del corpo umano ritenendola un materiale plasmabile che l'attore può lavorare in maniera creativa, e dato che il teatro può produrre significati che il testo non ha anticipato, la recitazione si va costituendo «come attività corporea e allo stesso tempo creativa.»<sup>487</sup> Negli anni Sessanta del Novecento le due visioni della recitazione si riuniscono nella possibilità del raddoppiamento: ovvero nella possibilità di avere e sfruttare il proprio corpo vivo fenomenico, ma anche nella possibilità di renderlo portatore di significati, corpo semiotico. Di queste possibilità sono state condotte diverse sperimentazioni che hanno condotto a esiti diversi e disparati. Nel suo stabilizzarsi nei decenni, questo concetto di incarnazione contemporaneo evidenzia

come l'essere-nel-mondo corporeo degli essere umani rappresenti la condizione di possibilità del fatto che il corpo possa fungere ed essere concepito, fra le altre cose, come oggetto, tema e fonte della costruzione di simboli, come supporto materiale per la codificazione di segni e come prodotto di iscrizioni culturali.<sup>488</sup>

Thomas Csòrdas nel suo *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* (1994) sostiene strenuamente come l'embodiment sia la *condicio sine qua non* non sia possibile esperire la cultura ed il sé, poiché ogni cosa si basa sul fatto di abitare il proprio corpo e tutto ciò che ci circonda è raggiungibile, fisicamente e intellettualmente, per mezzo di esso. Ciò, secondo Fischer-Lichte

[...] apre un nuovo campo metodologico nel quale il corpo fenomenico, l'essere-nel-mondo corporeo dell'uomo, costituisce la condizione di possibilità di ogni produzione culturale. Il concetto di embodiment deve pertanto fungere metodologicamente da

---

<sup>487</sup> *Ivi.*, p. 142.

<sup>488</sup> *Ivi.*, p. 157.

istanza correttiva rispetto al potere esplicativo dei concetti di "testo" e "rappresentazione".<sup>489</sup>

Questo tuttavia oggi non autorizza, a mio avviso, un pregiudizio verso il testo e verso la parola come portatori di significati, cui mi è sembrato di assistere negli ultimi anni, né tantomeno una posizione antagonista verso la narrazione finzionale, poiché «la finzione scenica dovrebbe provocare tanto nell'attore quanto nello spettatore sentimenti 'sinceri'. Il 'vero' scenico non è altro che la verità della passione e dell'emozione — una verità a cui è necessario 'credere'.»<sup>490</sup> È interessante in questo contesto riportare l'analisi che il filosofo pragmatista Richard Shusterman fa dell'arte, nel suo saggio *L'arte come drammatizzazione* (2002). Shusterman ripercorre le posizioni antagoniste del Naturalismo estetico e del Contestualismo socio-storico:

Da un lato, il naturalismo pensa che la vera essenza dell'arte risieda nella vivace intensità dell'esperienza vissuta della bellezza e del significato, nel modo in cui essa ci colpisce direttamente e ci stimola sollevando delle questioni che fanno appello in modo profondo alla nostra natura umana e ai nostri interessi. Dall'altro lato vi è invece l'insistenza dello storicismo sul fatto che il tratto caratteristico dell'arte non ha affatto a che vedere con la natura vitale della sua esperienza, ma che risiede piuttosto nel contesto sociale storicamente determinato che viene a costituire un oggetto come opera d'arte presentandolo come tale attraverso un'istituzione che definisce il modo in cui esso deve essere trattato ed esperito. Da una parte, dunque, troviamo l'esigenza di un'intensità esperienziale e di una materia significativa; dall'altra, invece, la necessità di una cornice sociale senza la quale nessuna sostanza artistica, e quindi nessuna esperienza dell'arte, sembra possibile.<sup>491</sup>

In queste due prospettive contrapposte sembra riemergere l'antagonismo tra il vecchio teatro di regia primonovecentesco e la neonata performance degli anni Sessanta, che rifiuta il concetto di cornice e spesso anche quello di significato

---

<sup>489</sup> *Ivi.*, p. 158.

<sup>490</sup> M. Mazzocut-Mis, *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit. p. 47.

<sup>491</sup> R. Shusterman, *L'arte come drammatizzazione*, in A. Somaini (a cura di), *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 201-202.



direttamente interpretabile. Come si è visto con la performatizzazione delle arti anche i rigidi dogmi del teatro novecentesco si sfumano e si ibridano, fino alla svolta del teatro performativo. Certo Shusterman sta affrontando genericamente il concetto di arte, per quanto ci sia una chiara inclinazione verso la teatralità presente già nel titolo del saggio. Tuttavia, la risoluzione epistemologica fra le due posizioni discordanti che propone Shusterman mi pare intercetti proprio le promesse del nuovo teatro performativo, restituendo dignità agli aspetti tecnico-formali dell'arte teatrale, reificando la parola pur mantenendo in auge il valore relazionale e affettivo della performatività.

Una cornice contribuisce a concentrare in modo più chiaro l'attenzione su un oggetto, un'azione o un sentimento, rendendoli più acuti, evidenziandoli e ravvivandoli. Così come una lente di ingrandimento riesce a intensificare la luce del sole e a riscaldare attraverso la concentrazione dei raggi prodotta dalla rifrazione, allo stesso modo le cornici artistiche aumentano la forza che il loro contenuto esperienziale esercita sulla nostra vita affettiva, rendendo quel contenuto ben più vivo e significativo. Reciprocamente, l'intensità dei sentimenti e delle azioni incorniciate giustifica lo stesso atto dell'incorniciamento.<sup>492</sup>

Questo rapporto non più antagonistico, ma complementare e dialettico tra forma/tecnica/cornice e corpo fenomenico narrativo, secondo Shusterman «è ciò che conferisce all'esperienza dell'arte la sensazione di un'intensità vissuta e di un rafforzamento della realtà.»<sup>493</sup>

Attraverso i processi di incarnazione si produce *presenza*. Il teatro avviene *hic et nunc*, nella presenza incarnata degli attori e nella compresenza degli spettatori. È la presenza, attraverso il loop autopoietico di feedback ad esercitare immediatamente sullo spettatore un effetto sensoriale ed emotivo, “contagiandolo”, attraverso un processo somatico:

Il contagio avviene attraverso la percezione del corpo attualmente presente dell'attore sul corpo attualmente presente dello spettatore

---

<sup>492</sup> *Ivi.*, p. 207.

<sup>493</sup> *Ivi.*, p. 209.

ed è reso possibile solo dalla presenza attuale degli attori e degli accadimenti, cioè dalla co-presenza corporea di attori e spettatori. [...] La presenza attuale del teatro ha come conseguenza una trasformazione dello spettatore: lo "guarisce" dalla "malattia" delle passioni, oppure lo conduce a una perdita, o quantomeno a un mutamento della propria identità. La presenza attuale del teatro racchiude dunque un potenziale trasformativo di estrema efficacia.<sup>494</sup>

Questa trasformazione può essere intesa spinozianamente come affetto: l'esperire l'evento affetta, riempie di affezioni lo spettatore condizionando la sua emotività e modificando la sua conoscenza. Secondo Mazzocut-Mis infatti lo spettatore non solo guarda, ma attraverso lo sguardo *conosce*, ed è questo un tipo di conoscenza sensoriale e sensibile.

Quello spettatoriale può essere un «vedere che conosce», un riconoscere attraverso il vedere. E una conoscenza mediata dalla sensibilità che innesca nel soggetto un mutamento o una «liberazione del suo animo» e nella collettività un effetto comunicativo. Un fruitore che è co-creatore non solo perché già implicitamente presente come destinatario dell'opera ma soprattutto perché in grado di svolgere un vero e proprio lavoro: dare senso allo spettacolo, decretarne il valore, godendo o respingendo le suggestioni che elargisce. Nel godimento estetico si attiva un vedere intensificato, che è prima di tutto un conoscere sensibile.<sup>495</sup>

Fischer-Lichte non si limita a concettualizzare la presenza scenica come esito performativo di tecniche di embodiment da parte dell'attore, ma procede nel teorizzare «un concetto radicale di presenza»:

Quando l'attore produce il suo corpo vivo fenomenico come corpo vivo energetico, realizzando così la presenza, egli appare come embodied mind, e cioè come un essere nel quale corpo e spirito/coscienza non si possono separare in alcun modo l'uno dall'altro ma si danno già sempre uno con l'altro.<sup>496</sup>

---

<sup>494</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 166.

<sup>495</sup> M. Mazzocut-Mis, *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit., p. 15.

<sup>496</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 175.

Ugualmente, lo spettatore che è in relazione all'attore, cioè affettivamente legato a chi agisce sulla scena, esperendolo come embodied mind, come forza vitale, come pensiero e sentire che si producono nel corpo e per mezzo di esso, riesce a percepire se stesso come embodied mind. Questa formulazione di incarnazione consente alla studiosa di arrivare ad una conclusione pressoché rivoluzionaria. Ella infatti spiega che:

Il processo di civilizzazione occidentale si sviluppa a partire dalla dicotomia spirito/corpo e procede in modo tanto più efficiente, quanto più l'uomo riesce a sottoporre il corpo al controllo dello spirito, ad astrarsi dal proprio corpo e a liberarsi dai vincoli imposti dalla sua esistenza corporea. Alla fine di questo processo la dicotomia viene superata e il corpo viene trasformato in "spirito". La presenza [...] risolve la dicotomia spirito/corpo [...] la [...] annulla [...] consentendo il manifestarsi dell'interprete come embodied mind e offrendo così allo spettatore la possibilità di esperire tanto l'interprete quanto se stesso come embodied mind.<sup>497</sup>

In un certo senso, dunque, il teatro parifica la società: la scena per mezzo degli attori sprona il pubblico alla democratizzazione delle identità nell'unica ottica di inclusività realmente possibile da sostenere poiché la si è esperita fisicamente.

Secondo la prospettiva del Naturalismo estetico illustrata dal filosofo pragmatista Richard Shusterman nel suo saggio *L'arte come drammatizzazione* (2002) citato in precedenza, l'arte, e in questo caso specifico l'arte teatrale:

deriva da alcuni bisogni e alcune tendenze naturali dell'uomo [...] e la sua ricerca continua di esperienze estetiche intense e capaci di suscitare nelle creature viventi non solo del piacere, ma anche una sensazione più vivida e acuta della propria esistenza. L'arte, secondo il naturalismo, è uno strumento fondamentale per la sopravvivenza e il perfezionamento della natura umana.<sup>498</sup>

---

<sup>497</sup> *Ibidem*.

<sup>498</sup> R. Shusterman, *L'arte come drammatizzazione*, cit., p. 194.

C'è dunque una forma di perfezionamento del proprio essere umani nel riconoscersi pari nella relazione con l'altro; la presunta asimmetria gerarchica fra chi agisce e chi osserva patente si annulla nell'esperienza relazionale e condivisa di percepirsi tutti embodied mind.

L'uomo è embodied mind, non può essere ridotto né al suo corpo né al suo spirito, né tantomeno si può definire come un campo di battaglia in cui corpo e spirito combattono per la supremazia. Lo spirito non si può avere senza corpo e si articola nel corpo vivo e come corpo vivo.<sup>499</sup>

Questo concetto di parificazione quasi democratica ed inclusiva dei soggetti sembra implicitamente suggerire l'annullamento dei privilegi etnici e di genere, creando una comunità temporanea che, per mezzo di una *conoscenza sensibile*, è in grado di riconoscere ogni essere umano come incluso nei confini dell'umanità, definendo ogni soggetto come 'comune', proprio perché già appartenente — benché magari finora invisibilizzato — alla comunità. Fischer-Lichte infatti sottolinea che

[...] il concetto di embodied mind [...] vuol dire, piuttosto, che insieme al corpo vivo dell'uomo in quanto organismo vivente si dà già sempre lo spirito. E questo non rappresenta un lontano ideale, ma descrive l'uomo comune. Negli spettacoli quindi si manifesta proprio l'uomo comune, anche se trasfigurato attraverso il fenomeno della presenza. È la presenza che rende visibile questo stato "comune" e pertanto lo porta a coscienza.<sup>500</sup>

Nella *relazione poetica* fra attore e spettatore, dunque, non si produce solo l'evento teatrale/performativo, ma si esperisce sensibilmente, se non la trasformazione, il rafforzamento esponenziale del divenire sempre più umani in una comunità di pari. Ciò si conferma anche nella prospettiva del Naturalismo estetico ricostruita da Shusterman: i piaceri suscitati dall'arte hanno infatti

un ruolo evolutivo non solo per la loro capacità di rendere più acute la nostra percezione [...] e la nostra capacità di percepire le strutture, ma anche per il fatto di creare immagini significative

---

<sup>499</sup> E. Fisher-Lichte, *op. cit.*, p. 176.

<sup>500</sup> *Ivi.*, p. 299.

capaci di riunire individui separati in una comunità organica attraverso la condivisione del loro apprezzamento per tali forme simboliche.<sup>501</sup>

## 5.4 Lo sguardo e il lavoro dello spettatore

Per quanto la prossemica teatrale, intesa nella sua ripartizione fra scena e platea, abbia a lungo fatto sottintendere una passività dello spettatore che sta comodamente seduto di fronte all'attività dell'attore che calca la scena, già storicamente furono avanzate delle ipotesi spettatoriali che riflettevano sull'azione dello spettatore, che «per quanto 'passivo' possa essere [...] all'interno di uno spettacolo, egli non è mai estraneo.»<sup>502</sup> Infatti, «l'enigma del teatro non è quanto accade sulla scena, ma quanto accade dall'*altra* parte e *tra* le due parti.»<sup>503</sup>

Certamente i concetti di 'pubblico' e di 'spettatore' sono applicabili a qualsiasi forma di spettacolo, perfino allo spettacolo naturalistico che si offre in un determinato punto in cui si può scrutare una altura o perdersi nella vista sconfinata dell'oceano. Tuttavia mi concentrerò sul pubblico teatrale e sullo spettatore teatrale. Come spiega Marco Pustianaz docente di Letteratura Inglese all'Università del Piemonte Orientale e studioso di Performance Studies:

In effetti, non possiamo dimenticare che lo spettatore, in quanto elemento di un dispositivo, deve essere teorizzato come funzione variabile e contingente, costituita in relazione a un particolare

---

<sup>501</sup> R. Shusterman, *L'arte come drammatizzazione*, cit., p. 19.

<sup>502</sup> M. Mazzocut-Mis, *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit. p. 13.

<sup>503</sup> M. Pustianaz, *Crepuscoli dello spettatore. Attività, inattività e lavoro dello spettatore nell'economia performativa*, cit., p. 97.

medium. La sua volatilità odierna non è un'eccezione e dipende dal fatto che la configurazione dello spettatore così come lo conosciamo è formazione estetica, politica ed economica prodotta da un dispositivo teatrale in continua trasformazione, soggetto alle pressioni di altri dispositivi e discorsi. In particolare, la costituzione dello spettatore occidentale moderno attraverso il suo collocamento spaziale - la sua messa in situ - e la sua modalità di incorporazione nell'evento rappresentano una forma di biopolitica, definibile come la messa in questione del corpo vivente come risorsa disponibile, trasformabile, aggregabile o separabile: in breve, mobilizzabile.<sup>504</sup>

Già nel Novecento si delineano due proposte possibili per rendere lo spettatore attivo partecipante e non passivo osservatore: ne sono un esempio quella di Artaud che mira a fare dello spettatore «un partecipante a un rito collettivo officiato nel segno della crudeltà»<sup>505</sup> annullando ogni distanza fra scena e platea, fra chi agisce e chi osserva, o, ancora, Brecht che vuole trasformare lo spettatore in un soggetto critico e distaccato, ma in tal senso pienamente coinvolto nell'evento spettacolare, in virtù dell'esercizio del suo pensiero critico che lo porta a distaccarsi consapevolmente. Negli anni i teorici e le teoriche di Performance Studies hanno declinato diverse ipotesi spettatoriali, andando a definire una tassonomia di tipi di spettatore. Lo Spettatore Modello, suggerito dall'ipotesi Semiotica<sup>506</sup> propone uno spettatore dotto, intelligente e, oserei dire, anche esperto del dispositivo teatrale, in grado per cui di cogliere e comprendere, grazie alle sue competenze eclettiche, ogni piano dell'evento spettacolare, «completando» l'opera grazie alla sua interpretazione — cui abbiamo visto Mazzocut-Mis riconoscere una potenzialità creativa<sup>507</sup>. Ancora è stato canonizzato il tipo dello Spettatore Eccellente, «il depositario dell'interpretazione, l'artefice della trasmissione, il responsabile della fortuna, e della memorabilità, di

---

<sup>504</sup> *Ivi.*, p. 99.

<sup>505</sup> A. Sacchi, *Il posto del re*, cit., p. 286.

<sup>506</sup> Per un approfondimento si veda: M. Marinis, *Semiotica del teatro*, Bombiani, Milano 2003.

<sup>507</sup> «[...] recepire è 'creare', cioè interpretare.» cfr M. Mazzocut-Mis, *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, Le forme del Sentire, Strumenti 2, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2012

un'opera.»<sup>508</sup> Annalisa Sacchi ripercorre straordinariamente le reti e le trame dello Spettatore eccellente nel suo *Il posto del re. Estetiche della regia teatrale nel modernismo e nel contemporaneo* (2012), spiegando come l'eccellenza di alcuni spettatori si intrecci con i percorsi di alcuni registi, andando a creare una sorta di fertile sodalizio. Se il teatro, come si è precedentemente illustrato, è caratterizzato dall'evemenzialità e dell'efemeraltà dell'evento e, dunque, risulta inarchiviabile poiché il supporto video può sì restituire la traccia dell'azione scenica, ma non la sua grammatura emotiva ed affettiva, è però *memorabile*. Attraverso la narrazione del singolo soggetto eccellente se ne può archiviare e quindi restituire una forma, in grado di affettare, di suscitare affezioni, anche se diversamente dalla visione autoptica, colui che leggerà il resoconto.

Eisenstein è al tempo stesso spettatore perfetto di Mejerchol'd e testimone privilegiato dei suoi lavori, così come Benjamin lo è per Brecht, Barba per il primo Grotowski, Deleuze per Carmelo Bene e così via. Ciò significa che sull'unicità di quell'incontro e sul racconto che lo spettatore-testimone ne fa si fonda la memoria, e la fortuna, di un'esperienza. La "canonizzazione" di alcuni artisti e di certi spettacoli in particolare non avviene infatti certamente attraverso campagne di promozione e propaganda coronate da successo ma, in prima battuta, grazie agli artisti nuovi-venuti e grazie ai testimoni eccellenti che si sentono prescelti da particolari figure.<sup>509</sup>

Addirittura possono esistere spettatori eccellenti in grado di archiviare affettivamente un'opera mai vista: è il caso di Angelo Maria Ripellino con il suo *Il trucco e l'anima*<sup>510</sup>, che inizia con una descrizione del Gabbiano di Stanislavskij come se l'avesse visto in prima persona. Tuttavia, si può dire esaurita l'esperienza dello spettatore eccellente con la fine del modernismo, poiché «la riproducibilità dell'opera (impossibile a teatro) viene scalzata dalla riproducibilità della testimonianza»<sup>511</sup> e «la logica degli affetti che regolava i rapporti fin qui descritti si è distribuita in una

---

<sup>508</sup> A. Sacchi, *Il posto del re.*, cit., p. 289.

<sup>509</sup> Ibidem.

<sup>510</sup> A. M. Ripellino, *Il trucco e l'anima. I maestri della regia nel teatro russo del Novecento*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1965.

<sup>511</sup> A. Sacchi, *Il posto del re.*, cit., p. 290.

molteplicità di soggetti: il contagio scatenato dallo spettacolo non è più così una *promessa* rivolta a uno spettatore elettivo, ma una *premessa* per la platea intera.»<sup>512</sup>

Nel paragrafo precedente sono già emerse molte caratteristiche dello spettatore, contemporaneo quali l'essere co-creatore dell'evento grazie alla compresenza e al rimbalzo del loop di feedback con gli attori e l'esperire affettivamente la scena che conduce ad una conoscenza sensibile. Tuttavia, secondo Marco Pustianaz, «l'affetto dello spettatore, in realtà, non è riducibile alla capacità di amplificare con il suo feedback la relazione con il performer, ma produce una molteplicità di mutevoli e temporanee connessioni, centrifughe rispetto all'evento.»<sup>513</sup>

Nello spettatore contemporaneo dunque la questione affettiva diventa ancor più centrale. Sacchi lo definisce lo *spettatore qualsiasi*, con il quale l'evento spettacolare «stringe un'alleanza basata sulla commozione»<sup>514</sup> e infatti lo spettatore qualsiasi «incontra l'opera per via patica prima che pertinente»<sup>515</sup>, come era il caso dello Spettatore Modello. Infatti, «quello che si realizza [...] attraverso certi movimenti irregolari, privi di cartografia, è ciò che si potrebbe dire un'affezione che lo spettacolo fa insorgere nello spettatore, e dunque un affetto, un'amicizia.»<sup>516</sup> Se ripensiamo alle caratteristiche costitutive del teatro performativo come il corpo fenomenico dell'attore che non è più copia difettiva della realtà, ma è corpo vivo e corpo narrativo in sé oltre alla possibilità dell'essere un corpo che interpreta, la svolta affettiva che irretisce lo spettatore risulta molto chiara. La frontalità scenica è sostituita da una comunità: non più solo compresenza, ma comunità, «un essere-con che si salda e si conferma, nel corso dello spettacolo, attraverso un lavoro affettivo.»<sup>517</sup> Un lavoro affettivo che, diversamente da come è stata intesa

---

<sup>512</sup> Ibidem.

<sup>513</sup> M. Pustianaz, *Crepuscoli dello spettatore. Attività, inattività e lavoro dello spettatore nell'economia performativa*, cit. p. 108.

<sup>514</sup> A. Sacchi, *Il posto del re.*, cit. p. 282.

<sup>515</sup> Ibidem.

<sup>516</sup> *Ivi.*, p. 285.

<sup>517</sup> *Ivi.*, p. 284.



l'incarnazione a livello storico, ma coerentemente col concetto di embodiment di Csòrdas, porta ad una soggettivazione dello spettatore:

Con il termine spettatorialità possiamo indicare la condizione affettiva in cui il soggetto rende disponibile il proprio corpo a una soggettivazione temporanea, in eccesso rispetto alla quotidiana: un incorporamento inedito, aperto al nuovo e alla discontinuità che, tenendone a mente la connessione con altri corpi spettatoriali, possiamo interpretare come *agencement*, vale a dire "concatenamento" o "articolazione".<sup>518</sup>

Questa soggettivazione, questo embodiment dell'esperienza spettacolare può fermarsi alla temporalità della visione e della compresenza o rifrangersi nell'esistenza dello spettatore come memoria malinconica di una scena esaurita o come «surplus non consumato dell'evento»<sup>519</sup>.

Rispetto all'importanza tributata alla compresenza e all'essere co-autore dell'evento spettacolare che, per esempio, abbiamo visto tematizzata da Fischer-Lichte, Pustianaz insiste a sottolineare che c'è di più, molto di più:

Il passaggio rappresentato dalla svolta partecipativa non va né rifiutato né liquidato. Va interrogato rispetto ai suoi resti attivabili. In effetti essa richiede un nuovo tipo di spettatorialità autoprodotta: guardare a sé e agli altri come partecipanti situati e sottrarre con ciò alla partecipazione la spettatorialità per attivarla come resto non messo in comune.<sup>520</sup>

L'esperienza incarnata dell'evento teatrale, nei residui mnestici che si aggrappano nell'affettività dello spettatore, in ogni caso attiverà in lui il lavoro di un «sapere sentimentale»<sup>521</sup> che ha instaurato «un'intima relazione con l'oggetto fruito»<sup>522</sup>. In relazione all'oggetto fruito — l'evento teatrale — lo spettatore diviene «corpo-

---

<sup>518</sup> M. Pustianaz, *Crepuscoli dello spettatore. Attività, inattività e lavoro dello spettatore nell'economia performativa*, cit., p. 100.

<sup>519</sup> *Ivi.*, p. 104.

<sup>520</sup> *Ivi.*, p. 110.

<sup>521</sup> M. Mazzocut-Mis, *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit., p. 21.

<sup>522</sup> *Ibidem*.

soggetto archiviante: il suo archivio affettivo non conserverà l'evento performativo, ma la propria relazione in divenire con esso.»<sup>523</sup> Come ho sostenuto altrove, poiché il mondo non si cambia solo con le informazioni, ma soprattutto con le relazioni, sarà proprio lo strascico di questa relazione incarnata ad essere in grado di condurlo ad una conoscenza e coscienza superiori, a trasformarlo in un essere umano migliore poiché 'comune' tra umani 'comuni' — percependo così l'intensità del concetto di comunità.

## 5.5 Una 'società spettatrice incatenata'<sup>524</sup>

Questa incisiva svolta affettiva, sia da un punto di vista spettatoriale, sia da un punto di vista attoriale, come si è visto nelle possibilità creative del teatro performativo di tematizzare il corpo attoriale in quanto corpo specifico con una propria storia e un proprio potenziale narrativo, sembrano nutrire un neonato antagonismo verso i massmedia, che echeggia le rimozioni già articolate da Walter Benjamin nel 1936 nel suo saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Come spiega Tavani nel suo saggio *Spettacolo ed esperienza mediale*, intellettuali come Benjamin raccontano:

[...] l'impatto delle nuove condizioni di produzione sull'arte e la cultura e sulla società massificata, inquieta e dedita al consumo di immagini, [...] in rapido movimento verso una estetizzazione della realtà che giungerà fino al «rovesciamento dell'estetico nell'anestetico». Le loro analisi inaugurano una valutazione dei media sia come «diffusori» di immagini, percezioni, desideri, sia

---

<sup>523</sup> M. Pustianaz, *Crepuscoli dello spettatore. Attività, inattività e lavoro dello spettatore nell'economia performativa*, cit., pp 98-99, Nota 3.

<sup>524</sup> La definizione è di G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004.

come luoghi e modi di impostare e sviluppare ambienti e civiltà in gran parte determinate da nuove tecniche di produzione e di comunicazione, con importanti effetti e ripercussioni sulla formazione dell'immaginario e dei nuovi saperi.<sup>525</sup>

Già dal titolo dell'opera di Benjamin appare chiaro che l'autore si riferisca alle invenzioni Otto-Novecentesche quali la fotografia prima e successivamente il cinema. Nella ricostruzione storiografica che compare nella lettura di Tavani compare anche la fotografia, ma qui mi preme concentrarmi sul cinema e, per esteso, sulla televisione e su tutte quelle piattaforme sostitutive presenti online (quali Netflix, Amazon Prime, Sky). Questo perché film e serie conservano l'aspetto narrativo del teatro e pure quello finzionale (anche se abbiamo visto non essere sempre strumento necessario nel teatro). Anche le trasmissioni televisive, pur assottigliando genericamente la finzionalità della narrazione, mantengono un tratto narrativo. Benjamin riconosce al cinema un potere narrativo e trasformativo della società maggiore rispetto a quello del teatro o delle altre arti, infatti riconosce che sta assistendo a:

uno sconvolgimento della tradizione, che è l'altra faccia della crisi attuale e dell'attuale rinnovamento dell'umanità. Essi stanno in stretta connessione con i movimenti di massa dei nostri giorni. Il loro agente più potente è il cinema. Il suo significato sociale, anche nella sua forma più positiva, e anzi proprio in essa, non è pensabile senza questo suo aspetto distruttivo, catartico: la liquidazione del valore della tradizione nell'eredità culturale.<sup>526</sup>

Certamente non intendo procedere ad una demolizione critica dell'arte cinematografica, né privarla dei suoi pregi, né declassarla del suo statuto artistico. Il cinema ha prodotto capolavori della storia e della cultura e ciò va riconosciuto. Tuttavia è necessario contestualizzare storicamente la critica benjaminiana, poiché, nella sua lungimirante lucidità, egli stesso riconosce che

---

<sup>525</sup> E. Tavani, *Spettacolo ed esperienza mediale*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit., p. 49.

<sup>526</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2011, p. 9

Nel giro di lunghi periodi storici, insieme con le forme complessive di esistenza delle collettività umane, si modificano anche i modi e i generi della loro percezione sensoriale. Il modo e il genere secondo cui si organizza la percezione sensoriale umana - il medium in cui essa ha luogo - è condizionato non soltanto in senso naturale, bensì anche in senso storico.<sup>527</sup>

Proprio a livello storico va considerato che nei decenni il cinema si è costituito come un dispositivo economico, contro il teatro che si è sempre più reso antieconomico — basti pensare al rapporto costi e incassi di un film e costi di produzione e guadagni di uno spettacolo. Ciò si è verificato in un mondo occidentale sempre più capitalista e può quindi spiegare la supremazia raggiunta dal cinema e il progressivo svuotamento delle sale teatrali. Senza contare che in una società sempre più frenetica e tecnologica il cinema acquisisce un'economia anche in senso quasi etimologico, poiché è comodamente fruibile da casa, senza la fatica di dover per forza raggiungere un posto e vincolarsi ad un orario di inizio spettacolo. La visione domestica, peraltro, amplifica quella distrazione dello spettatore di cui parla Benjamin e che verrà analizzata fra poco. Lo spazio domestico è perturbato da continui stimoli alla distrazione: squilla il telefono, il suono della lavastoviglie che comunica di aver terminato il lavaggio, i passi dei vicini di sopra, sono tutti elementi che oggi concorrono ad aumentare quella distrazione dello spettatore di cui parlava Benjamin riferendosi alla sala cinematografica.

Quel che mi interessa, attraverso le analisi di Benjamin è mettere in rapporto il dispositivo cinematografico con quello teatrale, sottolineando, in ultima istanza, come il teatro più si presti ai fini conclusivi cui questo lavoro mira.

La prima caratteristica riscontrata da Benjamin è che «le circostanze in cui il prodotto della riproduzione tecnica può essere utilizzato possono mantenere intatta la consistenza dell'opera d'arte — in tutti i casi, però, determinano la svalutazione del suo *hic et nunc*.»<sup>528</sup> Com'è evidente il cinema annienta la dimensione della presenza attoriale e la compresenza spettatoriale, la spazialità e la temporalità dell'azione

---

<sup>527</sup> *Ibidem*.

<sup>528</sup> *Ivi.*, p. 8.

condivisa, l'evemenzialità stessa propria dell'evento. Un film è fruibile sempre, sempre riproducibile e, ogni volta che viene riprodotto è uguale a se stesso. Non solo: se anche nel teatro più tradizionale, in cui ancora si assiste a esempi vetusti di incarnazione, l'attore-personaggio agisce pienamente nei termini della finzione scenica, ma mantiene la verità viva e fenomenica del suo corpo che si muove e interagisce sulla scena, per cui le sue azioni sono inevitabilmente consequenziali e, in tal senso, reali, nel cinema tutto ciò si annulla per mezzo del montaggio. Se a teatro un attore deve attraversare la diagonale del palcoscenico, pur nella recitazione più macchietista e incapace, la sua presenza e la sua azione del camminare saranno veri, reali, poiché «*L'hic et nunc* dell'originale costituisce il concetto della sua autenticità.»<sup>529</sup> In un film, invece, la scena di un uomo che bussa ad una porta che poi si apre può essere ripresa in più momenti temporalmente distanti fra loro, restituendo sì un'immagine consequenziale e coerente, funzionale a livello finzionale, ma artefatta e non reale. Qui Benjamin introduce il concetto di aura.

E se le modificazioni nel medium della percezione di cui noi siamo contemporanei possono intendersi come una decadenza dell'aura, si può anche indicarne le condizioni sociali.

Qui è opportuno illustrare il concetto di aura, proposto in precedenza per gli oggetti storici, mediante quello di un'aura degli oggetti naturali. Noi definiamo questi ultimi apparizioni uniche di una lontananza, per quanto questa possa essere vicina. Seguire, in un tranquillo pomeriggio d'estate, una catena di monti all'orizzonte oppure un ramo che getta la sua ombra sopra colui che si riposa — ciò significa respirare l'aura di quelle montagne, di quel ramo. Sulla base di questa descrizione è una cosa facile comprendere il condizionamento sociale dell'attuale decadenza dell'aura. Essa si fonda su due circostanze, entrambe connesse alla crescente importanza delle masse nella vita attuale. Vale a dire: avvicinare le cose spazialmente e umanamente è un'esigenza vivissima delle masse attuali, come lo è la loro tendenza al superamento dell'unicità di qualunque dato tramite la ricezione della sua riproduzione.<sup>530</sup>

---

<sup>529</sup> *Ivi.*, p. 7.

<sup>530</sup> *Ivi.*, p. 10.

L'aura di cui parla Benjamin è la presenza viva fenomenica: che sia di un paesaggio o di un attore in scena col suo proprio corpo, con la sua voce, la sua memoria, la sua possibilità di errore e fallimento. L'aura ha qualcosa di vivo e imprevedibile, di incatturabile e inarchiviabile. Posso fotografare un luogo che visito e in cui sono felice. Ma quel che mi rimarrà di quel posto, per il tramite della fotografia, è il ricordo di ciò che ho visto e di ciò che ho provato, non potrò fattivamente viverlo ancora, potrò riviverlo in base allo strascico emotivo che resta annidato nei miei ricordi e che sarà comunque alterato nel suo momento puntuale di verità da tutto ciò che ho vissuto ed esperito nel lasso di tempo che mi separa dallo scatto alla visione della fotografia. E al contempo, avendo frapposto fra me e l'attimo la macchina fotografica, non solo non sono in grado di catturarlo in uno scatto nella sua complessità fenomenica, ma ho anche perduto la sua aura non vivendo a pieno l'esperienza immersiva. Siamo così abituati a tentare di registrare e immortalare tutto che qualche anno fa fece scalpore la cantante Adele<sup>531</sup> che interruppe lo show per redarguire il pubblico che pensava solo a fotografare e filmare senza godersi la bellezza della presenza auratica dell'evento.

Con un film, invece, non può avvenire nemmeno questo, poiché manca l'esperienza autoptica, l'aver condiviso presenza, quell'embodiment, quella soggettivazione temporanea che lega lo spettatore all'evento. Benjamin infatti scrive che

[...]dipende dal fatto che l'interprete cinematografico, poiché non presenta direttamente al pubblico la prestazione, perde la possibilità, riservata all'attore di teatro, di adeguare la sua interpretazione al pubblico nel corso dello spettacolo. Il pubblico assume così l'atteggiamento di un perito che non viene turbato da alcun contatto personale con l'interprete. Il pubblico s'immedesima negli interpreti soltanto immedesimandosi negli apparecchi. Ne assume quindi l'atteggiamento.<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> G. Fasano, *Adele e colleghi dicono "basta!" ai video durante i concerti*, in «Corriere della Sera», 8 febbraio 2018, consultabile all'indirizzo: [https://www.corriere.it/sette/black-rock/18\\_febbraio\\_08/video-concerto-74ddd53e-0a9b-11e8-aeb9-f008c9e7034a.shtml](https://www.corriere.it/sette/black-rock/18_febbraio_08/video-concerto-74ddd53e-0a9b-11e8-aeb9-f008c9e7034a.shtml)

<sup>532</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 18.

Dunque, nella perdita dell'aura, con tutto ciò che essa comporta, si dissolve la qualità trasformativa della narrazione teatrale, che per mezzo della soggettivazione temporanea conduce affettivamente ad una aumentata conoscenza sensibile.

La questione è che l'industria del cinema rispetto alla manifatturabilità del teatro non interviene solo sul piano della conoscenza e della cultura, ma concretizza anche una pericolosa modifica nella percezione sensoriale poiché

Alla concentrazione, che nella degenerazione della borghesia è diventato una scuola di comportamento asociale, si contrappone la distrazione quale variante di comportamento sociale.<sup>533</sup>

La fruizione nella distrazione, che si fa sentire con pressione crescente in tutti i settori dell'arte ed è il sintomo di profondissime modificazioni dell'appercezione, trova nel cinema il proprio autentico strumento di esercizio.<sup>534</sup>

Come spiega Tavani nel suo saggio interpellando il pensiero di Heidegger:

Per Martin Heidegger l'epoca dell'immagine del mondo [...] è l'epoca in cui gli esseri umani sono giunti a un completo «oblio dell'Essere», presi dentro una strumentalità totale delle azioni e delle prospettive. La visione è quella di una modernità dominata dalla «questione della tecnica», epoca di frenesia tecnologica, di apertura di imponenti opportunità storiche ma anche del carattere di 'imposizione' del medium. Si tratta per Heidegger di un'epoca caratterizzata da una 'estetività' che imprigiona l'arte dentro un'esperienza soggettiva e superficiale, lontana dalla dimensione veritativa della poesia e dei linguaggi autentici.<sup>535</sup>

La perdita dell'aura per dirla con Benjamin, o la perdita di un linguaggio autentico, per dirla con Heidegger comporta un diretto corollario: se, come illustrato precedentemente, il teatro ha il potere di democratizzare la società rendendoci tutti esseri comuni in una comunità, il mezzo cinematografico massifica la società, che diviene un insieme di singolarità. Con questa

---

<sup>533</sup> *Ivi.*, p. 32.

<sup>534</sup> *Ivi.*, p. 35.

<sup>535</sup> E. Tavani, *Etica e Politica dello Spettacolo*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit. p. 49, Nota 1.

nuova qualità mediale e spettacolare (con importanti effetti sociali) [...] si consuma la liquidazione non solo dell'individuo, ma anche della 'relazione'. Mentre infatti diventa «illusorio» l'individuo inteso come nucleo di azioni e reazioni non già decise dal contesto, e cioè come singolo che affronta una propria «fatica per l'individuazione», la relazione, anche e proprio nel contraddittorio e nella competizione sulla scena pubblica (potremmo dire: nella sua valenza politica), risulta negata da un sistema della cultura che agisce in regime di monopolio e in cui la concorrenza è solo apparente. E questo sia a causa della standardizzazione delle tecniche produttive, che vieta a ciascuna opera di seguire una propria legge' formale, sia per l'adattamento al sistema dell'industria culturale a cui le opere d'arte sono sottoposte, il che non solo le degrada a «beni culturali», ma ne fa «parole d'ordine politiche» contro ogni dissidenza nei confronti dello «stile inflessibile» che viene loro imposto.<sup>536</sup>

Questa conseguenza, più che all'arte cinematografica in sé, appartiene all'«l'industria cinematografica (che) ha tutto l'interesse a imbrigliare, tramite rappresentazioni illusionistiche e mediante ambigue speculazioni, la partecipazione delle masse»<sup>537</sup> che spesso conduce consapevolmente all'«ottundimento, effetto narcotico delle nuove tecnologie, nemiche di giudizio e percezione distinta.»<sup>538</sup> Come infatti argomenta Tavani:

La stampa così come la televisione non sono semplicemente tecniche o macchine, ma strutture per creare il discorso e governare certi contenuti, indirizzandosi a un certo tipo di pubblico. Più la natura del medium lo rende efficace in questa funzione di indirizzo, afferma ad esempio Postman, maggiore è il suo peso nel determinare il modo di «organizzare la nostra mente» e «integrare la nostra esperienza del mondo», inclusi i giudizi su cosa possa essere vero o falso.<sup>539</sup>

Ne risulta una società in cui c'è una «saldatura dei poteri forti, politici ed economici, che inscenano uno spettacolo dal quale è bandita ogni diversità e molteplicità di

---

<sup>536</sup> *Ivi.*, p. 60.

<sup>537</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 24.

<sup>538</sup> E. Tavani, *Etica e Politica dello Spettacolo*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, cit. p. 58.

<sup>539</sup> *Ivi.*, p. 59.



vedute e di azioni»<sup>540</sup>, da cui le persone trans\* e gli attori/attrici/attr\* trans\* sono, *ça va sans dire*, obliterate.

Tuttavia, c'è un anelito di salvezza, che Deleuze ripone nell'arte e io, alla luce di quanto finora argomentato, colloco specificatamente nell'arte del teatro.

Nella conclusione del paragrafo precedente asserivo che il mondo non si cambia solo con le informazioni, ma soprattutto con le relazioni, alludendo inevitabilmente anche alla relazione che si instaura nella comunità teatrale durante uno spettacolo. Infatti Deleuze sostiene che

In primo luogo che la comunicazione è la trasmissione e la propagazione di un'informazione. Ma che cos'è un'informazione? Non è difficile, tutti lo sanno, un'informazione è un insieme di parole d'ordine. Quando venite informati, vi dicono ciò che si presume che crederete. In altri termini informare è far circolare una parola d'ordine. Le dichiarazioni della polizia sono chiamate giustamente dei comunicati. Ci comunicano informazione, ci dicono ciò che si presume che possiamo, dobbiamo o siamo tenuti a credere. O anche a non credere, ma facendo come se ci credessimo. Non ci viene chiesto di credere, ma di comportarci come se credessimo. [...] Ciò significa che l'informazione è proprio il sistema del controllo.<sup>541</sup>

Per contrastare l'informazione quale strumento di un sistema di controllo, Deleuze chiama in campo la contro-informazione, ma non una contro-informazione automaticamente antagonista dell'informazione, piuttosto uno spirito critico che diviene atto di resistenza, poiché «La contro-informazione è effettiva solo quando diventa un atto di resistenza.»<sup>542</sup> Alla domanda 'che rapporto ha l'opera d'arte con la comunicazione?' Deleuze risponde:

Nessuno. L'opera d'arte non è uno strumento di comunicazione. L'opera d'arte non ha niente a che fare con la comunicazione. L'opera d'arte non contiene letteralmente la minima informazione. C'è invece un'affinità fondamentale tra l'opera d'arte e l'atto di

---

<sup>540</sup> *Ivi.*, p. 61.

<sup>541</sup> G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2003, p. 19.

<sup>542</sup> *Ivi.*, p. 22.

resistenza. Questo sì. Essa ha qualcosa a che fare con l'informazione e la comunicazione in quanto atto di resistenza.<sup>543</sup>

L'arte teatrale, spronando la conoscenza sensibile e il sapere sentimentale, soggettivando e non omologando l'individuo, che diviene comune nella comunità è, per antonomasia, un atto di resistenza al potere massmediatico. Si può addirittura parlare di «un'estetica della resistenza [...] che ritiene che il valore dell'arte risieda nella sua capacità di svolgere una funzione di disturbo e di opporsi alle convenzioni sociali.»<sup>544</sup>

Non è certo un caso che Deleuze sostenga che «non c'è opera d'arte che non faccia appello a un popolo che non esiste ancora»<sup>545</sup>: poiché il pubblico che entra in sala, con la sua disposizionalità alla trasformazione che abbiamo visto, ne uscirà inevitabilmente mutato.

---

<sup>543</sup> *Ibidem.*

<sup>544</sup> R. Shusterman, *L'arte come drammatizzazione*, cit., p.198.

<sup>545</sup> G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 24.

## 6 Genere e Scena

### 6.1 Rappresentazione e rappresentatività sulla scena italiana

Il concetto di ‘rappresentazione’, sia essa teatrale, cinematografica o televisiva è strettamente legato al concetto di ‘rappresentatività’. Storicamente, sia dalla sua costituzione nel V secolo a.C., il teatro rappresenta la società ed è quindi *rappresentativo* delle sue componenti. Ogni qual volta la rappresentazione narrativa non è più stata rappresentativa della realtà sociale si è assistito a una rivoluzione scenica, una riscrittura drammaturgica sia delle storie sia dei codici espressivi.

Si pensi, a titolo di esempio, alla rivoluzione drammaturgica iniziata nella seconda metà del Settecento e portata avanti, con istanze affini, da Diderot, Lessing e Goldoni<sup>546</sup>. All’epoca i due generi teatrali, tragedia e commedia, erano sedimentazioni dei modelli di riferimento delle due classi contrapposte nobiltà e popolo. L’insorgere del ceto medio della borghesia, portò ad un nuovo tipo di pubblico che non si vedeva rappresentato a teatro. Nasce così l’esigenza di un genere teatrale intermedio, che intercetti l’interesse di un nuovo soggetto culturale, ovvero la borghesia. Da questa ricerca di un tono mediano naturale, che convocasse una media dei linguaggi e dei comportamenti riscontrabili nella società nasce il dramma, caratterizzato da un forte cambio di soggetto: il fulcro delle narrazioni è la famiglia nucleare borghese e cittadina con le sue virtù e i suoi vizi. Verso la fine dell’Ottocento, ancora, in Italia si assiste ad una nuova rivoluzione. A quell’epoca il teatro italiano si era cristallizzato in una rappresentazione pomposa e ridondante ereditata dal melodramma, con narrazioni anacronistiche e inverosimili, ben lontane dalla quotidianità della famiglia borghese che si recava a teatro. Ma anche lo stesso

---

<sup>546</sup> Per un approfondimento sull’evoluzione della drammaturgia, si vedano: L. Allegri, *La drammaturgia da Diderot a Beckett*. Edizioni Laterza, Roma-Bari 2019, O. G. Brockett, *Storia del teatro. Dal dramma sacro dell'antico Egitto al nuovo teatro del Duemila*, Marsilio, Venezia 2016.

dramma ormai incarnava dei valori della borghesia che erano mutati e avevano subito una crisi profonda. Di lì, dal nugolo di intellettuali che si radunavano nel caffè del Teatro Manzoni di Milano, capitanati dalla figura di Marco Praga (futuro ideatore della Siae, fra l'altro), partì una rivoluzione drammaturgica che sostituì ai cartelloni di fine Ottocento intrisi di melo' alla *Adriana Lecouvreur*, nuovi testi di autori come Giuseppe Giacosa, Dario Niccodemi, Giuseppe Pirandello, e alla recitazione — come si suole appunto dire — *melodrammatica*, una più pacata e contemporanea<sup>547</sup>. Dopo l'ascesa storica della classe borghese si avverte la necessità, affinché il teatro sia realmente specchio della società, di raccontare la crisi dei valori borghesi di quegli anni: la rivoluzione drammaturgia inizia a contemplare di narrare l'adulterio, la malattia, l'angoscia, la malformità della società e la crisi dell'individuo stesso. Questi cambiamenti sono sempre ciclicamente accaduti nella storia perché il teatro si nutre della vita: da un lato deve rappresentare la società per esercitare la sua funzione narrativa, dall'altro la società deve vedersi rappresentata affinché la *pièce* intercetti l'interesse del pubblico.

Dunque, se possiamo semplificare sostenendo che la proprietà ontologica del teatro sia quella di rappresentare la società, dobbiamo anche ribadire che, ad oggi, il teatro italiano stia fallendo, estromettendo dalla scena le persone trans. Da un lato mancano le storie che le raccontino, ma ciò è imputabile a una mancata tendenza alla produzione di nuovi repertori, e, in ogni caso, pertiene a un piano drammaturgico. Dall'altro lato mancano sulla scena attori e attrici trans. Rappresentatività all'interno della rappresentazione non è soltanto, infatti, una questione narrativa, ma una questione fisica, corporale, spaziale e sociale: sono i corpi trans estromessi dalla scena e, dunque, dalla società.

Judith Butler sostiene che:

---

<sup>547</sup> Per un approfondimento si vedano: M. Cambiaghi, *I Cartelloni drammatici del primo Ottocento*, Guerini Scientifica, Milano 2015; *Il caffè del Teatro Manzoni. Autori e scena a Milano tra Otto e Novecento*, Mimesi Edizioni, Sesto San Giovanni 2013.

Gli ambiti della rappresentanza/rappresentazione politica e linguistica stabiliscono in anticipo i criteri secondo cui i soggetti stessi sono formati, con il risultato che la rappresentanza e la rappresentazione si estendono solo a ciò che può essere riconosciuto come soggetto. In altre parole, bisogna qualificarsi come soggetto prima che la rappresentanza/rappresentazione possa essere estesa.<sup>548</sup>

Ma come considerare gli ambiti della rappresentazione artistica? Non è proprio in questo ambito specifico che si può divenire soggetti? La finzionalità artistica autorizzata dal teatro e il corpo fenomenico e semiotico prescritto dal teatro performativo non sono proprio le modalità che meglio permetterebbero di divenire soggetti? Anche perché nella parola ‘rappresentazione’ si sottende il senso di ri presentare, presentare nuovamente, quindi presentare qualcuno o qualcosa che già esiste — ed è per questo che le drammaturgie si sono sempre adattate ai cambiamenti del pubblico che voleva vedersi rappresentato. Bisognerebbe quindi dedurre che le persone trans non esistano, se non nel loro stereotipato ruolo di prostitute? Sappiamo bene che così non è. Ma la società continua a fingere che sia così.

Il primo passo per condurre le riflessioni fin qui svolte nell’ambito specifico del dispositivo teatrale è stato constatare lo stato dell’arte: quali sono, chi sono e quanti sono i corpi trans ad oggi ammessi alla scena teatrale italiana? È pressoché evidente, pur senza una ricerca meticolosa, che la rappresentatività dei corpi trans all’interno della rappresentazione, nello specifico teatrale, ma per estensione anche in quella cinematografica e televisiva, sia assente o quasi. Tuttavia, addentrarsi anche nella complessità numerica e statistica e creare una tassonomia dei pochi corpi trans ammessi sulla scena interpellandoli direttamente è utile al tentativo di delineare tendenze storiche e problematicità attuali del teatro italiano. Il teatro è assunto come campo di ricerca privilegiato non solo perché l’essere presenti, in generale, nel mondo della rappresentazione legittima e autorizza l’esistenza sociale dei soggetti, ma soprattutto perché, nello specifico, il teatro si configura come spazio di compresenza di corpi. Qui rappresentatività e rappresentazione portano alla sua

---

<sup>548</sup> J. Butler, *Questioni di Genere.*, cit., p. 4.

massima estensione il carattere di politicità del teatro, trascendendo in vera e propria *politica*: la compresenza di corpi cis e corpi trans sradica ogni immaginario tossico e riscrive possibilità.

Come illustrerò, nella pochezza disarmante di attori e attrici trans italiane, i ragionamenti e i dialoghi avuti con le stesse e gli stessi, intercetteranno, in questa fase preliminare anche l'ambiente televisivo e cinematografico.

## **6.2 Dalla rappresentazione all'indice di rappresentatività.**

Per comprendere come e se la popolazione trans sia rappresentata nel mondo della rappresentazione occorrerebbe disporre di due dati: a quanto ammonta la popolazione trans italiana e quanti attori/attrici esistono. Ma questi dati sono molto più complessi di quanto io stessa pensassi.

Secondo l'Istituto Nazionale di Statistica, la popolazione residente in Italia al 1 gennaio 2023 consta di quasi 59 milioni<sup>549</sup> di abitanti. Valutare quante persone di questi 59 milioni siano trans non è semplice. Nel 2020, l'Università di Firenze, l'Azienda ospedaliera universitaria Carreggi, l'Istituto superiore di sanità, la fondazione The Bridge e l'Osservatorio nazionale sull'identità di genere hanno provato a censirla, avviando un'indagine dal nome SPoT, «gioco di parole con il termine inglese, traducibile con "individuare", ma anche l'acronimo di Stima della Popolazione Transgender»<sup>550</sup>. Il progetto però pare sfumato nel nulla e il sito "<http://www.studiopopolazioneSpot.it>" con il questionario in sette domande per auto-censirsi non risulta consultabile. All'epoca, Marina Pierdominici, ricercatrice del Centro di

---

<sup>549</sup> Istituto Nazionale di Statistica, *Report Indicatori demografici anno 2022*, 7 aprile 2023. Dati consultabili all'indirizzo: <https://www.istat.it/it/files/2023/04/indicatori-anno-2022.pdf>

<sup>550</sup> Redazione, *Quante persone transgender ci sono in Italia? Al via la prima, storica indagine*, in «Open», 12 gennaio 2020, consultabile all'indirizzo: <https://www.open.online/2020/01/12/quante-persone-transgender-ci-sono-in-italia-indagine/>

riferimento per la medicina di genere dell'Istituto superiore di sanità, intervistata dal quotidiano la Repubblica dichiarò che «i dati della letteratura scientifica internazionale suggeriscono che la percentuale di popolazione transgender dovrebbe essere compresa tra lo 0,5 e l'1,2% del totale. Se confermata anche nel nostro Paese consterebbe in circa 400 mila abitanti»<sup>551</sup>. Due anni dopo, invece, secondo l'Ansa ipotizzare una stima della popolazione trans sembra possibile «in base agli unici dati disponibili tratti dalle persone che si rivolgono ai centri per l'adeguamento di genere, si stima (che la popolazione trans) interessi lo 0,5-1% della popolazione generale, quindi circa 500.000 persone, contro una diffusione dello 0,002-0,005% negli anni '80.»<sup>552</sup>

Questo dato, pur cambiando di poco le percentuali e quindi le unità numeriche, merita però di essere attenzionato alla luce di diverse considerazioni perché è sicuramente inesatto e, come dimostrerò, sottostima il numero di persone trans in Italia.

Innanzitutto, nella popolazione complessiva Italiana, dobbiamo considerare tutti gli individui compresi tra 0 e 100+ anni. Ciò significa che l'insieme della popolazione ha avuto, tra le nascite e le morti, un lasso di tempo di almeno 100 anni per costituire quel valore stimato in 59 milioni.

Alcune questioni legali e istituzionali legate al percorso di affermazione di genere in Italia sono già state trattate nel secondo capitolo, ma è opportuno qui menzionarle nuovamente, mettendole in relazione con l'aspetto trattato. Dunque, come già ricordato, le persone trans sono legalmente riconosciute in Italia solo dal 1982, con la legge 164, per cui, la porzione di popolazione trans si è potuta costituire in un lasso di tempo di soli 40 anni. È verosimile pensare che persone trans più anziane, arrivate

---

<sup>551</sup> D. Michielin, *La prima indagine sulla popolazione transgender in Italia*, in «la Repubblica», 12 gennaio 2020, consultabile all'indirizzo: [https://www.repubblica.it/salute/medicina-e-ricerca/2020/01/12/news/il\\_primo\\_studio\\_per\\_fotografare\\_lo\\_stato\\_di\\_salute\\_della\\_popolazione\\_transgender\\_in\\_italia-245569054/](https://www.repubblica.it/salute/medicina-e-ricerca/2020/01/12/news/il_primo_studio_per_fotografare_lo_stato_di_salute_della_popolazione_transgender_in_italia-245569054/)

<sup>552</sup> Redazione Ansa, *Transgender aumentano, al via uno studio sul loro stato di salute*, in «Ansa», 3 agosto 2022, consultabile all'indirizzo: [https://www.ansa.it/canale\\_salutebenessere/notizie/sanita/2021/07/18/transgender-aumentanoal-via-uno-studio-sul-loro-stato-salut\\_a16c86f6-b7b6-44e5-9bbd-d1b33512adf8.html](https://www.ansa.it/canale_salutebenessere/notizie/sanita/2021/07/18/transgender-aumentanoal-via-uno-studio-sul-loro-stato-salut_a16c86f6-b7b6-44e5-9bbd-d1b33512adf8.html)

all'altezza cronologica degli anni Ottanta, non abbiano sentito l'esigenza di intraprendere un percorso di rettifica anagrafica e ciò in considerazione di due fattori: primo, per poterlo fare era (ed è) necessario rivolgersi ad un avvocato, e quindi predisporre ad un esborso economico, che le persone trans dell'epoca di certo faticavano a permettersi, essendo state fino ad allora completamente estromesse dal mondo lavorativo e costrette alla prostituzione per il proprio sostentamento<sup>553</sup>. Secondo, è solo dal 2015, con la sentenza della Corte di Cassazione n. 15138/2015 e con la sentenza della Corte Costituzionale n. 221/2015, che è possibile ricorrere alla rettifica anagrafica *senza* sottoporsi all'intervento di riconversione chirurgica dei genitali, pertanto è plausibile che, chi non fosse disposto/a a sottoporsi all'intervento, abbia definitivamente rinunciato al proprio riconoscimento giuridico. È anche opportuno considerare che, nonostante le molte lotte intraprese, chi fino al 1982 ha potuto sostentarsi solo per mezzo della prostituzione, non si è trovata improvvisamente in un clima più accogliente e chi si era dedicata a questa attività verosimilmente faticava ad essere assunta in un altro lavoro solo in virtù della neonata legge 164. Quindi, coloro che desideravano la rettifica anagrafica dovevano da un lato continuare nell'attività lavorativa che tanto le sottoponeva a giudizio e ostracismo sociale, dall'altro avranno sicuramente vissuto la paura che il sottoporsi all'intervento poteva sì renderle felici, ma anche eliminare l'unico motivo del loro guadagno, seppur costretto, col terrore di non sapere, un domani, come poter sopravvivere. Per quanto supposizioni generiche, le mie ipotesi traggono da un vasto approfondimento di racconti e interviste rilasciate dalle donne trans che hanno vissuto attivamente gli anni della legge 164, e cercano di riassumere diversi sentimenti dell'epoca.

Considerando il 1982 come uno spartiacque temporale, nel computo della popolazione bisogna in ogni caso considerare che, secondo i protocolli medici e gli iter burocratici ancora in essere, ci si può imbattere in diverse situazioni. Innanzitutto accedere all'iter legale non costituisce *de facto* l'ottenimento della rettifica, poiché il

---

<sup>553</sup> Si vedano le testimonianze raccolte da Porpora Marcasciano in *Tra le rose e le viole*, Manifesto libri, 2010.



giudice in essere può ostacolare o negare il consenso. Il fattore economico per l'accesso alle procedure legali per ottenere la rettifica anagrafica resta una questione problematica che rafforza il legame fra genere e classe, infatti per il 12% delle persone che hanno partecipato al mio questionario la barriera economica costituisce un ostacolo insormontabile. In ultimo, l'espandersi delle sfumature identitarie e l'aumentare della consapevolezza di sé e dell'esercizio dell'autodeterminazione, rese possibili dalla creazione di reti di supporto, ambienti *safe* e informazioni prima non condivisibili oggi possibili dall'uso maggiore di internet, ha portato molte persone a rifiutare la rettifica anagrafica o perché non avvertita come necessaria o come forma di protesta e posizionamento verso un percorso imposto dall'alto, che non tiene in considerazione i pareri di chi dovrebbe usufruirne. Il 7% dei partecipanti al questionario dichiara infatti di non essere interessat\* alla rettifica anagrafica.

Anche il metodo suggerito dall'Ansa non pare esaustivo ed efficace: la gestione dei centri per l'affermazione di genere ha un'iniqua distribuzione nazionale e molto spesso le persone procedono al loro percorso privatamente, non potendo dunque rientrare nel banco dati dei centri.

In aggiunta, sottraendo alla popolazione complessiva italiana il numero, pur sottostimato, di persone trans "censite", dovremmo considerare che per poter intraprendere un percorso di affermazione di genere in Italia è necessario avere la maggiore età, e, prima della maggiore età, previo consenso dei genitori è possibile solo dopo il sedicesimo anno di età. Perciò, nel computo della popolazione trans dovremmo tenere conto anche di un dato fantasma, costituito dall'incognita di attribuzione di genere di tutta la popolazione *under* 16-18, che ancora non ha potuto esprimere la propria identità in maniera consolidata<sup>554</sup>. Ad oggi in Italia la popolazione minorenni ammonta a 9,8 milioni<sup>555</sup>. Dando per scontato il medesimo andamento demografico, potremmo applicare a questo gruppo la stessa percentuale

---

<sup>554</sup> "Definitiva" risulta essere un termine improprio, dal momento che esiste comunque la possibilità di de-transizionare.

<sup>555</sup> Dato verificabile sul sito: <http://dati.istat.it/Index.aspx?QueryId=42869>

di persone trans prevista dalla letteratura di riferimento sopracitata: tenendo un valore medio tra 0,5% e 1%, lo 0,75% dei minori costituisce un gruppo di 73500 minori possibilmente trans. Tuttavia sarebbe comunque un dato poco attendibile se consideriamo le dichiarazioni dell'ANSA che hanno riscontrato un aumento di persone trans dagli anni Ottanta ad oggi. Del resto i percorsi di affermazione di genere dipendono non solo da situazioni e condizioni personali, ma anche dal clima storico e sociopolitico, di cui non è possibile avere previsione.

Ora, è necessario capire le proporzioni di rappresentatività all'interno del mondo della rappresentazione, sia della totalità della popolazione, sia della fetta di popolazione trans.

Non esiste un Albo degli attori e delle attrici. A seguito dell'emergenza Covid-19 è stato promossa da diversi attori e attrici la creazione del RAAI, il Registro delle Attrici e degli Attori Italiani. Come motivato dai suoi promotori, «l'iniziativa non ha come obiettivo la costituzione di nessuna Associazione, ma mira a creare uno strumento indispensabile per la riconoscibilità della categoria degli attori, che dia un corpo e un'identità forte davanti alle Istituzioni.»<sup>556</sup> Il registro è stato effettivamente reso operativo, ed è consultabile sul sito [www.raai.it](http://www.raai.it), e, come riportato sulla pagina web, ha riscontrato «oltre 2.500 registrazioni e 1.600 attrici e attori professionisti già trasferiti su questo portale»<sup>557</sup>. Tuttavia il registro si costituisce in base ad un auto-censimento ed è dunque necessaria l'iscrizione da parte del singolo, perciò non può costituire un dato attendibile circa la stima degli attori e delle attrici professionisti presenti in Italia, che infatti appare, secondo i dati riportati dal registro, particolarmente esigua.

Per avere un'idea più attendibile di quanti/e attori e attrici esistano in Italia ci si può avvalere dell'*Indagine conoscitiva in materia di lavoro e previdenza nel settore dello Spettacolo* condotta dell'istituto Istat, commissionata dalla Camera dei Deputati e

---

<sup>556</sup> N. Bianchi, 'Registro Attori', *autocensimento per tutelare la categoria*, in «CinecittàNews» 13 maggio 2020, consultabile al link: <https://cinecittanews.it/registro-attori-autocensimento-per-tutelare-la-categoria/>

<sup>557</sup> <https://raai.it>

pubblicata il 30 aprile 2019. Anche qui, i dati risultano parzialmente problematici, perché la categoria individuata sotto la voce “professioni dello Spettacolo in un settore dello Spettacolo”, che contempla i lavoratori «che possono essere considerati professionisti dello Spettacolo nel senso più restrittivo, ossia presentano entrambi i criteri: professione dello Spettacolo svolta in un settore dello Spettacolo»<sup>558</sup>, individua nel computo della suddetta categoria «attori, dialoghisti, sceneggiatori, ballerini, tecnici del suono, acrobati»<sup>559</sup>, quindi include categorie professionali qui non prese in considerazione, visto che il focus della ricerca è sugli attori e sulle attrici trans (prevalentemente) teatrali. Tuttavia, cercherò di minimizzare il margine di errore aggiungendo al conteggio anche gli attori e le attrici cinematografiche, i e le registi/e; nella ricerca non sono comparsi danzatori e danzatrici trans, né acrobati/e. Tornando al dato elaborato dall’Istat, nel biennio 2017/2018, i lavoratori professionisti sopraindividuati sono stati 73 mila.

Gli attori e le attrici trans professionisti/e che hanno formazione teatrale e hanno a lungo lavorato in teatro che sono stati/e individuati/e sul territorio italiano sono: Eva Robins, Nicole De Leo, Marta Pizzigallo, Cristina Bugatty, Vladimir Luxuria, Nico Guerzoni. Se per rigor di critica si aggiungono il regista teatrale Liv Ferracchiati, il regista cinematografico Emanuele Crialese e l’attrice cinematografica Vittoria Schisano, la categoria di lavoratrici/lavoratori trans nel mondo dello Spettacolo raggiunge il numero di 9, lo 0,01% dell’ultimo dato aggiornato dei lavoratori/lavoratrici complessivi nel mondo dello spettacolo.

Dunque, se la popolazione italiana complessiva ammonta a 59 milioni di abitanti, decurtando questa quantità delle presunte 500 mila persone trans, e degli ipotetici minorenni trans individuati in numero di 73500, la popolazione certamente cis risulta di: 58 milioni, 426 mila, 500 abitanti. Se la popolazione cis può contare su 72990 lavoratrici/lavoratori del mondo dello spettacolo per essere rappresentata, essa ha un

---

<sup>558</sup> Istat, *Indagine conoscitiva in materia di lavoro e previdenza nel settore dello Spettacolo*, VII Commissione (Cultura, scienza e istruzione) Camera dei Deputati Roma, 30 aprile 2019, p.14. Consultabile all’indirizzo: <https://www.istat.it/it/files//2019/04/Istat-Audizione-lavoro-spettacolo.pdf>

<sup>559</sup> *Ivi.*, p. 13

indice di rappresentatività dello 0,12%, mentre se la popolazione trans può contare su 9 persone, essa ha un indice di rappresentatività dello 0,001%.

### **6.3 Chi rappresenta chi? I percorsi e le voci delle attrici e degli attori trans in Italia**

Proviamo ora a interpellare le e i dirette rappresentanti della popolazione trans che lavorano nei regimi di rappresentazione teatrale.

Il primo dato che si può evincere è la ristrettezza del campione: la mia ricerca mi ha portata ad individuare 6 attrici trans e un attore trans. A ognuno di loro ho chiesto se conoscessero o avessero conosciuto altri e altre attori e attrici trans nella loro carriera. A parte altre due attrici (la già citata Vittoria Schisano e Alessandra di Sanzio) attive però solo nell'audiovisivo, nessuno ha saputo fornire altri nomi, nemmeno di attori/attrici che si sono occupati/e di teatro per breve tempo. Ciò da un lato rimarca l'esiguità della rappresentatività trans nel mondo della rappresentazione teatrale, dall'altro anche l'estrema visibilità delle stesse. Sorge una domanda: si lavora perché si è trans e quindi per assolvere alla richiesta produttiva o si lavora al di là di essere trans? Vedremo come cambia il pensiero a riguardo.

L'altro dato incontrovertibile è quello anagrafico: Eva Robins e Nicole De Leo sono nate nel 1958, Cristina Bugatty nel 1976, Marta Pizzigallo nel 1984, Nico Guerzoni nel 1992. Si possono dunque individuare tre generazioni: una pre legge 164, una a cavallo della legge, una distante dalla legge e dalla sentenza della cassazione che la aggiornava. Il valore anagrafico è importante perché sottolinea tendenze, istanze, posture sociali molto differenti.

La Storia del movimento trans italiano, e quindi anche le storie delle prime donne trans italiane sono state raccontate nei testi antologici della sociologa e attivista Porpora Marcasciano. Come emerge da *Tra le rose e le viole. La storia e le storie di transessuali e travestiti* (Edizioni Alegre 2002), *Antologaia. Sesso, genere e cultura degli anni 70* (Il Dito e la Luna 2007), *L'aurora delle trans cattive. Storie, sguardi e vissuti della mia generazione transgender* (Edizioni Alegre 2018), testi che non solo portano alla luce narrazioni sommerse, ma che tracciano anche in filigrana una geografia di spostamenti e movimenti che andranno poi a confluire maggiormente in certe zone d'Italia, emerge con nitida chiarezza la condizione di isolamento sociale delle donne trans prima della legge del 1982. Molte dichiarano di non aver scelto la via della prostituzione, ma anzi, di essere state costrette alla strada da una società che vietava loro un lavoro in virtù della discrepanza tra la loro performance di genere e il nome anagrafico ed il sesso riportato sui loro documenti. Se la prostituzione, fondandosi sulla sessualità e sulla desiderabilità di un corpo può costituire una breve tentazione per alcune, perché nel sentirsi desiderate divengono riconosciute e, dunque, anche se per poco, accettate, la coercizione sociale che le ha portate all'attività è sicuramente la ragione che ve le ha poi costrette e relegate. Non si intende qui esporre un giudizio di valore sul sex working, ma solo rilevare che, a quell'altezza storica non solo non si era ancora formulata la coscienza odierna a riguardo, ma soprattutto — e questo non muta oggi — è l'irrinunciabilità dell'azione il dato importante: prostituirsi non si configurava come una possibile scelta lavorativa, ma come l'unica modalità di sostentamento e, quindi sopravvivenza.

Come dichiarano le stesse intervistate da Marcasciano, ad attrarre la clientela era proprio il perturbante mistero della femminilità contrapposta alla componente maschile. Bisogno di affermare la propria femminilità a livello identitario, scarsità di dispositivi medici e chirurgici appositi, necessità imprenditoriale di piacere e quindi incarnare una femminilità dirompente e impeccabile, hanno sicuramente portato alla costruzione di un immaginario preciso, consolidato nel binomio prostituzione/esagerazione estetica — sia nel senso di massivi interventi di chirurgia

plastica ed estetica, sia, di contro, nel senso più naturalistico di una bellezza femminile da vamp, da femme fatale, inconcepibile se rapportata a chi nata con un sesso non aderente alla propria identità ed espressione di genere.

L'immaginario che oggi consideriamo tossico e svilente, si può dire che, fino alla legge 164 del 1982, potesse essere verosimile, che fosse per necessità o per desiderio poco importa.

Ed è in questo clima che si formano Eva Robins e Nicole De Leo. Pur caratterizzate da una diversissima percezione della propria transness<sup>560</sup>, e da diversi percorsi formativi e di carriera, entrambe sono accumulate da un'assunzione della transness come qualità specifica del loro ingaggio lavorativo, una «forma di spettacolo». Il modo per rivendicare se stesse come soggetti possibili e stornare da sé uno stigma preciso era di fare della loro caratteristica un tratto spettacolare distintivo.

Come dichiara la Robins, nonostante un approccio precoce alla teatralità, quando «a otto anni mi hanno infilato una parrucca in testa e mi hanno fatto fare la Bohème al teatro comunale di Bologna», il successo — e con esso l'accesso al mondo lavorativo — arriva dopo il percorso di transizione<sup>561</sup>: «ho dovuto definire la mia figura transessuale, [...] Una volta completata la creazione di questa figura sono incominciati ad arrivare i lavori, la prima cosa la televisione, a parte un film di quando avevo 17 anni un *soft core* che si chiamava Eva man». *Eva Man (Due sessi in uno)*, del regista Antonio D'agostino esce nel 1980 nelle sale italiane; già il titolo è sufficiente a delineare la morbosa percezione del tempo verso i corpi trans, ma addentrandosi nella sinossi la pruderie che contraddistingue l'immaginario sociale rivolto alle persone trans diviene lapalissiana. Così recita la sinossi: «Eva è una ermafrodita che uno scienziato russo controlla per studiare le abitudini sessuali, ma il corpo di Eva che alcune volte è uomo e altre è donna, è anche interessante per una

---

<sup>560</sup> Per la Robins la transessualità (termine da lei utilizzato) non coincideva e non coincide con l'essere donna. Il suo desiderio non era *diventare* donna o *diventare trans*, ma inibire uno sviluppo mascolino in cui non si percepiva, senza per questo ricadere in un aspetto così pienamente femminile. Per De Leo, invece, la propria identità di genere dimostra contorni più netti e precisi che la mantengono saldamente nella sua identità di donna trans.

<sup>561</sup> Utilizzo il termine “transizione” in luogo del più aggiornato “percorso di affermazione di genere” poiché più coerente con l'epoca e più utilizzato dalle stesse intervistate.

banda di criminali, che l'ha rapito»<sup>562</sup>. L'ermafrodito, di per sé figura mitologica, tuttalpiù assimilabile ai soggetti intersex, è stato utilizzato negli anni Ottanta per indicare la figura della donna trans: soprattutto a livello mediatico il fascino mitologico, l'imprevedibilità e l'incertezza dell'ignoto, ripulivano l'immaginario trans, legato saldamente alla prostituzione e all'innaturalità del corpo artefatto, mantenendo però vivo quell'interesse morboso verso il diverso e il proibito in quanto indefinito: come dimostra l'alternanza dei pronomi della stessa sinossi del film “una ermafrodita/l'ha rapito”. Lo conferma la stessa Robins, che di questa confusione mitologica si è argutamente servita: «Usavo sempre travestimenti, la stampa mi definiva androgino ermafrodito, io non mi smentivo, il mio personaggio funzionava perché c'era questa doppia identità secondo loro [...]. Il clamore era funzionale alla stampa. Oggi non funzionerebbe più come all'epoca.»

La carriera di De Leo è invece all'insegna del teatro. Se la Robins ammette di non aver mai «fatto una scuola se non quella del ruolo che mi veniva affidato da un regista» e compie un moto inverso, passando dai rotocalchi televisivi ai palcoscenici teatrali, De Leo ha una folgorazione per il teatro da subito: «una sera sono andata con mia sorella, avevo quindici anni, nel '73, mi porta con sé a Bari al Teatro Petruzzelli a vedere *Opera da tre soldi* per la regia di Strehler, una meraviglia e mi sono innamorata di tutto ciò... mi è piaciuta la *puzza* del teatro». De Leo si iscrive ai provini di selezione per la scuola del Piccolo Teatro di Bari e viene ammessa, iniziando una carriera teatrale fatta di alti e bassi proprio per le difficoltà di essere una attrice trans. Lei stessa conferma che ai tempi «si pensava che se eri trans eri colorata e facevi spettacolo siccome eri tu stessa, per definizione, *spettacolare*» validando l'immagine di una società, quella degli anni Ottanta, che si approccia alla transness come fenomeno in senso etimologico, qualcosa da osservare perché suscita curiosità e interesse in quanto tale. Perché, per quanto legittimamente De Leo sostenga con motivato orgoglio di aver interpretato «personaggi trans ma più che altro cis; del resto sono una persona trans, ma sono una attrice», ammette anche che «l'accesso alla scena è molto limitato e poi se siamo visibili è ancora più limitato, che

---

<sup>562</sup> Sinossi consultabile al sito: <https://www.imdb.com/title/tt0080701/>

poi a me facciano fare anche ruoli cis è vero, ma chi mi cerca sa chi sono, lo sanno tutti [...] nonostante lavori perché sei brava lo stigma persiste, perché se qualcuno sapesse, per esempio, che io fatto il ruolo di una madre<sup>563</sup> a qualcuno darebbe sicuramente fastidio».

Sebbene difendano istanze differenti, dal momento che la Robins è comoda nella sua identità transessuale<sup>564</sup>, mentre De Leo rivendica il suo essere donna trans, sorprende constatare come entrambe sostengano di non aver riscontrato discriminazioni nella loro carriera. Più fiduciosa e conciliante la prima, più critica la seconda, entrambe riscontrano un'apertura della società odierna, un accomodamento dei detrattori moralisti di una volta, che, però, sembrano non averle così ostacolate nella loro carriera attoriale, sicuramente vista l'affermazione delle loro riuscite carriere.

Nel secondo gruppo di attrici, costituito da Cristina Bugatty, nata nel 1976 e Marta Pizzigallo, nata nel 1984, si assiste, dai loro racconti, ad un forte cambiamento socioculturale.

Se, da un lato, la transness vede un riconoscimento giuridico, grazie alla legge 164 del 1982 e, di conseguenza, una nuova collocazione sociale che rende giuridicamente e socialmente possibili i soggetti trans, dall'altro si assiste ad un cortocircuito. In conseguenza della legge 164 le persone trans iniziano a poter avere una vita differente da quella cui erano costrette in precedenza, per cui, almeno a livello ipotetico, iniziano a farsi largo nel mondo lavorativo e nel tessuto sociale, abbandonando la prostituzione coatta. Di fronte a questa "apertura" istituzionale, però, i racconti che emergono e diventano narrazioni all'interno della compagine del mondo dello spettacolo, che alimenta e nutre gli immaginari sociali, restano fermi a prima degli anni Ottanta, riportando solo storie di prostituzione, non scevre di un certo godimento da parte di chi la esercita, consolidando un immaginario anche estetico "della trans", come di una creatura che più che incarnare la femminilità che

---

<sup>563</sup> Allude al film del 2023 della regista Roberta Torre, dal titolo *Mi fanno male i capelli*, in cui interpreta la madre di Filippo Timi.

<sup>564</sup> Definizione della stessa attrice.



le dovrebbe appartenere, la esaspera chirurgicamente, ambendo ad una perfezione esagerata e innaturalistica, copiosamente nutrita da litri di silicone. Due sembrano le traiettorie in questo periodo: una cristallizzazione degli immaginari pregressi e un'apertura verso possibilità differenti; non a caso è a cavallo degli anni Ottanta, precisamente nel 1979, che si costituisce il MIT, Movimento Identità Trans, il quale prima si batterà per l'approvazione della legge 164 e poi continuerà, come fa tutt'oggi, a sostenere la comunità trans sia nell'iniziare un percorso di affermazione di genere, sia nel tutelarne i diritti umani, sanitari, lavorativi.

Questa neonata traiettoria sposta le istanze identitarie: l'essere accettate nel mondo non è più sottomesso ad un escamotage per fare della propria transness un necessario punto di forza, una caratteristica di spettacolo. Ma la propria identità si definisce prima del proprio sostentamento, si delinea con meno costrizioni e più strumenti gnoseologici per comprendersi: se prima esistevano “le donne e le trans”<sup>565</sup> e questo binomio costituiva gli unici due termini in cui ci si poteva collocare, ora la transness diventa una (e non “la”) caratteristica di un soggetto, senza predeterminare la sua identità costitutiva: “trans” è, al più, aggettivo qualificativo del sostantivo “donna”. Le condizioni socioculturali in cui l'identità di genere può, ora, prendere corpo — nel senso anche di riappropriarsi di un corpo non sentito come rappresentativo del proprio sé — allentano le maglie costringenti di prima. Tuttavia, lo spazio per sfuggire da queste maglie è ancora troppo poco, troppo instabile vista la diffusione degli immaginari nella società. Si pensi, a titolo di esempio, a quanto, fra gli anni Ottanta e Novanta fosse frequente ad assistere a interpretazioni *en travesti* di attori uomini nel panorama televisivo<sup>566</sup>. Queste rappresentazioni, ben lontane dall'eleganza e dalla raffinatezza interpretativa e filologica di un Paolo Poli<sup>567</sup> alla fine degli anni Sessanta, mimavano figure femminili dalle spiccate caratteristiche maschiline

---

<sup>565</sup> Cfr. P. Marcasciano, *Tra le rose e le viole. La storia e le storie di transessuali e travestiti*, Alegre Edizioni, 2002.

<sup>566</sup> Cito, a titolo di esempio, le interpretazioni di Massimo Boldi e Christian De Sica in film come: *Bellifreschi* del 1987, in cui compare anche Lino Banfi *en travesti*, di Enrico Oldoini, *Anni 90* del 1992, sempre di Oldoini, e il più recente *Amici come prima* del 2018, di De Sica.

<sup>567</sup> Rimando, a titolo di esempio, ad uno stralcio tratto dall'interpretazione di Paolo Poli de *La nemica* di Niccodemi, visibile all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=AtLlxTABmHs>

presentate senza il benché minimo desiderio di celarle, ma anzi ostentate, a costruire soggetti goffi, ammiccanti e volgari, con la consueta allusione alla differente genialità.

In questo clima caratterizzato da una certa morbosità e da una becera ironia verso i corpi trans, esporsi non era semplice, e rifarsi ad un'assunzione spettacolare della transness non più contemplabile, in virtù dei nuovi afflati politici, benché ancora soverchiati dagli immaginari. Il nascondimento sembra essere stata l'arma vincente sia per Bugatty che per Pizzigallo. Le storie delle due attrici sono molto affini nella prima parte delle loro vite. Entrambe si avvicinano molto presto al teatro, Marta rivela che aveva «un grande bisogno di essere vista per come non riuscivo ad essere vista, e mi sono messa sul palcoscenico, già da piccola, nella mia cameretta a sette anni. Ho partecipato al primo corso nel mio paesello [...] ho sempre fatto teatro a scuola e [...] crescendo è sempre stato un binario su cui mi sono molto poggiata e anche nell'adolescenza in quella fase in cui chi ha la nostra esperienza<sup>568</sup> e sente una incongruenza da qualche parte può sbarellare... il teatro invece ha avuto un valore di centratura in quella fase per me.» Cristina, invece, nata a Venezia, a quattordici anni si iscrive alla Scuola della Vogaria. Entrambe seguono poi, dopo il liceo una formazione professionale: Bugatty viene ammessa all'Accademia dei Filodrammatici e alla Civica Scuola di Teatro Paolo Grassi di Milano, scegliendo la seconda e diplomandosi qui. Pizzigallo è subito ammessa al primo tentativo alla Scuola di Teatro Galante Garrone.

Qui è giusto differenziare le storie, partendo anagraficamente dalla prima, quella di Bugatty. Bugatty inizia il suo percorso di affermazione di genere molto giovane, verso i dodici anni, sperimentando il 'travestimento' in compagnia delle sue amiche che accoglievano la sua identità: con loro poteva diventare Giulia. Verso i diciotto anni, quel 'travestirsi' diviene una effettiva 'transizione sociale': non potendo, ma

---

<sup>568</sup> Allude alla transness.

anche non sapendo<sup>569</sup> come accedere al percorso di affermazione di genere, di fatto il suo corpo androgino non subisce dei cambiamenti estetici, ma la sua identità femminile si afferma e lei vive nel mondo e nella quotidianità come Giulia. Il non aver iniziato un percorso medicalizzato le permetteva di apparire nel contesto scolastico «come una persona androgina con diverse sfumature e che a volte si travestiva». Subito dopo il diploma viene ingaggiata dal Teatro della Tosse di Genova, iniziando «due anni stupendi dove le tournée duravano sei mesi. Noi attori più giovani interpretavamo ruoli molto particolari... ho fatto cinque spettacoli e ho imparato moltissimo.» In questo contesto non più didattico, ma professionale mostrarsi come Giulia era impossibile: «alla Tosse però dovevo travestirmi da uomo perché in quegli anni non era previsto, non era concepibile pretendere di essere presa da donna<sup>570</sup>...». Nel mondo era Giulia, poco prima di entrare in teatro, dismetteva la sua vera identità per diventare un uomo<sup>571</sup>. Nonostante la violenza di questa situazione, costretta a mascherarsi per salvare il proprio lavoro e la propria credibilità scenica, Cristina non ricorda con sofferenza questi anni, ma argutamente li ha trasformati in un percorso di studio, per comprendere se stessa — in maniera non dissimile da come dichiarato da Marta.

Così racconta:

Mi dovevo travestire e truccare da uomo e in un certo senso mi divertiva cercare di renderlo credibile. A volte addirittura andavo, con questo mio travestimento, in un locale gay e agli occhi dei presenti passavo per uomo etero. Mi divertiva interpretare questo personaggio per poter studiare me stessa e gli altri, perché, dico, se io sono questa e la persona mi si rivolge in maniera diversa quando la mia anima non cambia... vuol dire che l'involucro fa veramente tanto per gli altri. E da lì è iniziata tutta una ricerca pazzesca che mi ha fatto rimanere anche più 'uomo' in quella fase lì di

---

<sup>569</sup> « Una volta andare dall'endocrinologo.. si c'erano ma dovevi sapere che c'erano e non era facile tutto questo discorso medicale, perché spesso ti assistevano ma sottobanco, dovevi pagare tantissimo e così la cosa passava in secondo piano [...] io avevo la fortuna di avere un aspetto androgino e di non avere la barba.»

<sup>570</sup> Di essere ingaggiata in un ruolo femminile non essendo una donna cis.

<sup>571</sup> Ometto il *deadname*.

passaggio, perché volevo capire fino in fondo dove arrivassero gli altri.

Le cose però mutano drasticamente quando la ‘transizione sociale’ con la fase di sperimentazione *en travesti* si conclude e Cristina diventa finalmente se stessa: «non c’è più stato lavoro e l’ho avuto solo da persone che mi conoscevano di persona e sapevano come lavoravo... ». La sua carriera continua, con difficoltà, al di fuori dei teatri, sui social con dei corti divertenti e irriverenti, come le avventure della Contessa Dubronge, con trasmissioni di inchiesta da lei orchestrate e condotte, sempre accessibili sul web, che la portano ad avere qualche fortunata partecipazione televisiva come nelle trasmissioni di Piero Chiambretti, fino all’edizione del 2016 di Pechino Express, ma sempre lontane dalla sua formazione attoriale professionale in cui si è formata. Questo diradamento di espressione attoriale non è da ricondurre strettamente al desiderio dell’artista. Il problema che lei stessa riscontra è che per le attrici trans è possibile accedere solo a ruoli di personaggi trans. E, benché sia stanca di essere costantemente predeterminata dall’aggettivo “trans”, non è nemmeno questa la questione problematica, ma il tipo e la qualità di narrazione che viene fatta delle persone trans.

Il mondo dello spettacolo mettendo nelle sceneggiature solo personaggi trans o gay stereotipati, continua a far credere alla società che non ci sia stato un cambiamento, così non sembra possibile che una trans possa essere una dentista o una poliziotta, rappresentandoci così ci tengono a distanza. [...] Gli sceneggiatori non scrivono di persone trans che fanno lavori normali, ma raccontano ancora solo di donne trans che fanno le prostitute, le malate, le ricattatrici, le galeotte... non ci sono parti vincenti, l’avvocata, l’amica...

Anche interpretare il ruolo di un personaggio cis appare possibile, ma sempre attraverso forme di nascondimento. Bugatty riesce, finalmente, ad interpretare il ruolo di una amorevole madre nel corto di Erik Veneziano *Blu come i tuoi occhi*. Una volta presentato il corto a New York la produzione si complimenta col regista per aver scelto Cristina, esaltando le sue qualità recitative: in quel contesto Veneziano

rivela loro quanto sia stato interessante affidare questo ruolo ad una donna trans. A giochi fatti è valso poco lo sbalordimento della produzione, ma Bugatty è convinta (e non è la sola) che «se la produzione avesse saputo subito che ero trans non mi avrebbero presa. [...] Io fondamentalmente non ho mai trovato nessuno che mi affidasse ruoli di donne cis perché purtroppo non lo fa nessuno, nemmeno in America».

Infine, la posizione dell'attrice circa il *transfake* è rimandata alla qualità della narrazione. Benché la pratica in sé non le piaccia, è anche qui fermamente convinta della necessità di «ruoli vincenti di personaggi trans», che, a prescindere dal percorso personale dell'attore/attrice, riescano a scalfire gli immaginari sociali, che ancora ci relegano all'unica inesorabile condizione di prostitute.

L'esperienza di Marta Pizzigallo, da dove l'avevamo lasciata, segue un corso differente. Anche lei, durante gli anni dell'accademia, sente insorgere le istanze della propria identità e ne è inizialmente terrorizzata. Si rivolge al sopracitato MIT, che si trovava vicino alla sede della scuola di teatro ed inizia un percorso reso ancor più tortuoso dalla paura di non poter più riuscire a lavorare, un domani, qualora avesse effettivamente accolto la propria identità e fosse riuscita a portarla nel fuori, *sul* corpo e non solo *nel* corpo. Se durante le prime sperimentazioni estetiche verso la ricerca di una femminilità (passaggio frequente in un percorso di affermazione di genere) i e le compagnx di classe accolgono di buon grado la sua performance di genere, non si può dire lo stesso degli insegnanti che provarono, una volta colta la "situazione" a dissuaderla, preconizzando la fine catastrofica della sua carriera ancor prima che iniziasse. Il cortocircuito in cui si è ritrovata Marta è stato «avere molto chiaro ciò che sentivo dentro», ma dubitare della sua possibile «spendibilità estetica a livello professionale». Così, infatti, è accaduto. Come dichiara, i primi anni post diploma, iniziata la medicalizzazione, si ritrova a non superare i provini perché — come fra l'altro le dissero alcuni registi — «non mi prendevano perché ero visibilmente trans e avevo paura (erano i primi anni Duemila) di essere relegata in ruoli sparuti e ben delineati». Questi ruoli, cui giustamente Marta non si sentiva di

aderire — esattamente come Cristina Bugatty — erano quelli frutto della stereotipia anni Ottanta che non era stata (e ancora non è) minimamente scalfita da tutto il progresso raggiunto; come dice Marta: «non volevo fare la prostituta, la disgraziata... perché era la rappresentazione che io vedevo attorno a me.» Qui inizia l'operazione di 'nascondimento' di Marta, differente da quello di Cristina. Si allontana dalla scena, quasi rassegnata a dovervi rinunciare, e si dedica ad altri lavori che nulla avevano a che fare col teatro. Solo dopo aver proceduto alla riconversione chirurgica dei genitali, fra l'altro all'epoca ancora obbligatoria per poter procedere alla rettifica anagrafica dei documenti, Marta ha sentito la serenità (e, oserei dire anche la libertà) di potersi riavvicinare al teatro. Partecipa al noto Premio Hystrio, presentandosi come Marta Pizzigallo e omettendo completamente la sua storia: vince e da lì riprende la sua carriera attoriale. Viene addirittura richiamata da quello stesso regista che non la scritturò poiché "visibilmente trans", ma continua a non parlare della sua transness poiché «avevo molta paura e proteggevo molto il mio essere trans perché la mia preoccupazione era poter essere spendibile in ruoli femminili». Al di là del suo indiscusso talento e del suo lavoro, è lei stessa ad ammettere «io lavoro ora perché ho una credibilità estetica di una persona cis, e mi permette di restare a galla in un mondo che ancora non contempla che le persone trans facciano ruoli canonici». Quel che è cambiato nel tempo, e che le ha dato la possibilità di poter continuare a lavorare nel teatro e, contemporaneamente, poter rivendicare politicamente il suo essere trans, è stato proprio il tempo stesso: dopo anni di ingaggi in cui ha omesso il suo percorso di affermazione di genere, ora, dice «non devo più proteggermi perché mi sono costruita una credibilità *al di là* dell'essere trans, ma sono certa che ci siano registi che non mi chiamano perché credono che io possa fare solo determinate cose». È stato il mostrare solo la sua capacità artistica e attoriale, celando la sua transness, che le ha permesso di costruire una solida rete di conoscenze nel settore, di dimostrare il suo talento prima che questo venisse offuscato e inferiorizzato dallo stigma socioculturale rappresentato da quel breve aggettivo "trans". Non a caso, Cristina Bugatty che si è esposta prima di aver consolidato una lunga carriera, ha ricevuto un trattamento lavorativo differente,

vedendosi costretta a sondare altre realtà lavorative non lontane, ma differenti, dalla sua formazione teatrale.

Come Bugatty, anche Pizzigallo tributa a sceneggiatori e drammaturghi una importanza strategica, in quanto artefici di ciò che si vuole raccontare, ma questa narrazione è ancora bloccata: «per me è nodale *come* si pensa alle persone trans oggi. Negli anni Ottanta le si pensava in un certo modo perché si veniva da un certo passato okay, ma oggi? Una donna trans può essere grassa, con gli occhiali, timida, ingobbita.. non deve per forza essere una vamp, super rifatta e perfetta.» L'aspetto, che già insiste dolorosamente sulle persone trans, poiché strettamente legato al *passing* e, dunque, a condizioni di vita all'interno della società più o meno soddisfacenti, diviene nel mondo dello spettacolo ancor più una gabbia identitaria: lavori se *non sembri* trans, se vuoi fare un personaggio trans, legato a formule narrative che ricalcano immaginari vetusti e anacronistici, allora non è sufficiente *essere trans*, ma devi *sembrare trans*, secondo i canoni estetici fermi all'altezza cronologica di quegli immaginari specifici.

Circa il *transfake* Pizzigallo scinde la sua opinione fra la sé-donna-trans e la sé-artista:

Come donna trans non sono contenta perché dico date opportunità alle persone trans di interpretare ruoli di personaggi trans, ed è un discorso politico. A questo affianco però il discorso artistico e non posso pensare che non sia valido che ognuno possa fare qualunque cosa, quindi sono molto contenta quando vedo attrici trans che fanno ruoli trans ma anche quando fanno ruoli cis... tuttavia questa cosa dovrebbe essere in entrambi i sensi e finché non sarà così vale di più il discorso politico.

Come per Bugatty, anche per Pizzigallo la vera questione è la qualità delle narrazioni, il virtuosismo dei personaggi narrati, poiché:

narrare cosa significa essere trans è politicamente importante, ma sono frustrata perché se il racconto si ferma solo a quello non abbiamo fatto un goal per la comunità che invece ci sarà quando ci sarà un avvincente poliziesco in cui la commissaria sarà *anche* una persona trans, e starò narrando non cos'è essere trans ma *cos'è*

*essere anche* trans. Essere trans vuol dire essere una persona che ha degli affetti, relazioni, una vita professionale, come ogni essere umano.

All'ultimo gruppo appartiene Nico Guerzoni. Definirlo gruppo può apparire improprio, ma dipende dal fatto che io stessa vi appartenga. Pur essendo un'attrice che ha lavorato in contesti professionistici, mi sono inizialmente tenuta al di fuori dall'elenco di persone intervistate, essendo io l'autrice della ricerca. Tuttavia, ad ogni partecipante è stato chiesto di elencare quali attrici o attori professionisti trans conoscesse della scena italiana e, non solo nessunx ha saputo indicare altri nomi da quelli precedentemente da me intercettati, ma tutte e tutti hanno menzionato nella rosa di attorx professionistx anche la sottoscritta. Sia per età anagrafica (nato nel 1992 Guerzoni, nel 1991 io) che per direzione di percorso Nico Guerzoni ed io presentiamo diverse affinità. Cercherò però di dare prioritariamente risalto alla sua storia.

«La mia carriera teatrale arriva prima della mia carriera transgender» inizia così, ironizzando, Guerzoni, parlando del suo avvicinamento al teatro: «ho iniziato a diciotto anni arrivando per caso dal liceo. Si può dire che l'abbia scelto quando era già la mia vita.» Guerzoni si diploma alla Scuola di Teatro Galante Garrone di Bologna e prosegue la sua formazione professionalizzante attraverso laboratori e workshop con svariati artisti e artiste. Il suo percorso di affermazione di genere inizia dopo dieci anni di carriera, forse anche agevolato, nella presa di coscienza di sé, dal fatto che, come racconta «ho avuto la fortuna che nel teatro ho sempre avuto la possibilità, al contrario che nel cinema, di avere dei ruoli particolari che andassero al di là del genere e mi sono spesso posizionato lì (nel ruolo maschile) anche prima e in alcuni momenti ha accompagnato la realizzazione rispetto al mio percorso personale e identitario, mi sono ritrovato a fare ruoli maschili anche prima o in concomitanza dell'inizio del mio percorso di affermazione di genere.» Un *coming out* apparentemente facile, sembrerebbe, ma non da ascrivere alla maturazione del pensiero collettivo, bensì, ancora una volta, alla consolidata carriera teatrale. Abituati a vederlo in ruoli maschili, registi e colleghi hanno accolto senza clamore il suo



*coming out* e, come egli stesso dice quasi con stupore «hanno iniziato a chiamarmi per ruoli maschili, nemmeno ruoli maschili trans ma proprio personaggi maschili cis.» Il suo stupore e le sue paure sono giustificate, e non dissimili da quelle che aveva all'inizio Marta Pizzigallo; al momento dell'intervista, Guerzoni non ha ancora iniziato una terapia ormonale sostitutiva e, nonostante sia intenzionato a farla, si rivela preoccupato: l'idea di assumere nel tempo un aspetto più "iconograficamente trans", con un considerevole cambio di voce, che per un attore è uno strumento fondamentale, lo spaventa rispetto alla sua spendibilità scenica. La sua identità è chiara e definita. Ma è l'ipotetico rischio sociale di *sembrare*, ancor prima di *essere* trans a costituire un timore rispetto agli ingaggi lavorativi, perché, come già emerso, è l'essere riconducibili ad un'estetica stigmatizzante quale quella trans che comporta esclusione, in primis dall'ambito di lavoro.

Il dichiararsi trans è *cool* quando poi invece la transness emerge su un piano estetico le persone arricciano il naso e ti chiedono di essere più maschile introducendo un pensiero più normalizzante. E mi fa paura abbandonare una carriera che ho alle spalle e in cui sono comunque riconosciuto e le persone mi chiamano perché mi conoscono in un certo modo.

Nelle parole di Guerzoni emerge un dato che mi sento di sottoscrivere in toto, non solo da un punto di vista specificatamente artistico e attoriale, ma proprio da un punto di vista di vita quotidiana. In un qualche modo, con la diffusione delle tematiche che riguardano gli studi di genere, che negli ultimi anni hanno viaggiato velocissimamente sui social fra i giovanissimi, forse ancor più che nelle aule delle accademie, si respira un clima per cui in certi ambienti, specie quelli artistici o più militanti, l'essere trans o queer o fluidi sia diventato un qualcosa di *fashion*, che rende *cool* chi lo dichiara. Ma, in effetti, c'è una discrepanza notevole fra *dichiararsi* e *essere*. Senza interpellare il percorso di affermazione di genere canonicamente e legalmente inteso, che resta a discrezione dei bisogni o dei posizionamenti identitari e/o politici del soggetto, anche rimandando semplicemente al concetto e al principio di autodeterminazione, escludendo quindi processi di medicalizzazione e operazioni chirurgiche, dichiararsi resta differente da essere. Questo crescente numero di

persone che si dichiara trans senza adottare alcun escamotage estetico affinché la propria espressione di genere possa rappresentare, con gli strumenti che si sceglie di avere a disposizione la propria identità fa pensare più ad un qualcosa da inseguire per moda e non per necessità esistenziale.

Questo stesso sentire è confermato dalle parole di Guerzoni:

Un cambiamento che ho sentito (da dopo il coming out) è che mi sono estremamente sentito alla moda. Già prima mi chiamavano a lavorare perché ero diverso, ma ora ancora di più, in tante occasioni mi sono sentito chiamato al lavoro solo perché diverso e anche con una certa morbosità. [...] In molte situazioni sono stato chiamato per quello che portavo (essere trans) non per ciò che sono e so fare, mi sono trovato in progetti in cui venivano aperti spazi per “quote trans”, ma spazi ritagliati a forza e mi sono trovato buttato in pasto ad un ambiente che non sapeva accogliermi. L'uomo trans in questa chiave fashion è privilegiato perché puoi assolvere alla “quota trans” ma crei meno disturbo perché gli uomini trans creano meno disturbo da un punto di vista estetico.

La stessa impostazione sociale che chiede alle donne cis di essere soprattutto avvenenti, mentre sull'aspetto estetico di un uomo è più facile sopassedere o, quanto meno, i canoni estetici di riferimento sono meno coercitivi e impositivi rispetto a quelli rivolti alle donne, si replica nel mondo trans. L'uomo trans, più o meno avvenente, con un *passing* più o meno credibile (ricordando che per i canoni estetici sociali e per gli effetti della terapia ormonale sostitutiva, per un uomo trans è molto

più semplice raggiungere un elevato *passing*<sup>572</sup>), se inserito in un lavoro teatrale o del mondo dello spettacolo, da un lato risulta meno disturbante per il pubblico, in virtù delle sue facilità di *passing*, dall'altro risolve il problema di “essere inclusivi”, inserendo una figura trans, che venga accolta e riconosciuta con più facilità. Questa estrema asimmetria di genere anche nei regimi della rappresentazione trova conferma teorica nella rilettura che Butler fa del penaiero della filosofa Luce Irigary:

Irigary e la sua teoria della differenza sessuale ci dicono che le donne non possono mai essere concepite sul modello del

---

<sup>572</sup> Considerando i canoni estetici legati al genere e lo sviluppo dei corpi dovuto al sesso e agli ormoni gli uomini trans sono avvantaggiati nel *passing* rispetto alle donne trans. Alcuni esempi sono che un uomo può avere mani piccole, ma una donna non può averle troppo grandi. Un uomo può calzare un 39 ed essere basso di statura, una donna che calza il 45 ed è alta 195 cm è immediatamente notata come “fuori norma”. Un uomo può essere calvo, una donna calva suscita sguardi. L'assunzione di testosterone aumenta la peluria su corpo e viso e fa abbassare le corde vocali, restituendo una voce che rientra nel range maschile, mentre l'assunzione di anti androgeni ed estrogeni non interviene sulla barba e non modifica la voce.

A titolo di esempio riporto uno stralcio del saggio di G. Lindemann, *The Body of Gender Difference*, in «The European Journal of Women's Studies», Vol. 3, 1996, pp. 341-361, in cui la studiosa riporta alcune analisi del suo studio che sono interessanti in questo contesto.

«Transsexual men, that is, woman-to-man transsexuals, are far less seriously confronted with the paradox of the transsexuality of their new gender than are transsexual women. This is especially apparent in interviews with psychological evaluators. In Germany, before transsexuals are permitted to change their first name and sex in official records and undergo a surgical bodychange, a mandatory prerequisite is their being recognized and accepted as a transsexual by evaluators. In the interviews I conducted, evaluators almost all spoke of transsexual women as 'he', in formulations such as 'he was totally convincing as a woman', for instance. This contradiction appeared far less frequently in the evaluations regarding transsexual men. There were also numerous examples mentioned in which it did not appear at all: 'Actually, I had no trouble perceiving him as a man.' Whereas the first formulation accentuated the transsexuality by retaining the male pronoun for a transsexual woman, a woman-to-man change more often reached a neutral position as regards gender.»

“Gli uomini transessuali, cioè i transessuali da donna a uomo, si confrontano molto meno seriamente con il paradosso della transessualità del loro nuovo genere rispetto alle donne transessuali. Questo è particolarmente evidente nei colloqui con i valutatori psicologici. In Germania, prima che alle persone transessuali sia permesso di cambiare il nome e il sesso nei registri ufficiali e di sottoporsi a un cambio chirurgico del corpo, un prerequisito obbligatorio è che siano riconosciute e accettate come transessuali dai valutatori. Nelle interviste che ho condotto, i valutatori hanno quasi tutti parlato delle donne transessuali come 'lui', con formulazioni come 'era totalmente convincente come donna', per esempio. Questa contraddizione è apparsa molto meno frequentemente nelle valutazioni degli uomini transessuali. Sono stati citati anche numerosi esempi in cui non compariva affatto: 'In realtà, non ho avuto problemi a percepirlo come un uomo'. Mentre la prima formulazione accentuava la transessualità mantenendo il pronome maschile per una donna transessuale, un cambiamento da donna a uomo raggiungeva più spesso una posizione neutrale per quanto riguarda il genere”. (trad. mia. Non correggo certe espressioni superate e velatamente transfobiche perché sono insite nel lavoro di Lindemann. Tuttavia, trovo interessanti le risposte dei “valutatori”).

“soggetto” all’interno dei sistemi di rappresentazione della tradizione culturale occidentale, proprio perché costituiscono il feticcio della rappresentazione e, dunque, l’irrapresentabile in quanto tale. Le donne non possono mai “essere”, in base a questa ontologia delle sostanze, proprio perché sono la relazione della differenza, l’escluso, ci da cui quell’ambito si smarca. Le donne sono altresì una “differenza” che non può essere intesa come semplice negazione o “Altro” del soggetto che è sempre già maschile. [...] Esse non sono né il soggetto né il suo Altro, ma una differenza rispetto all’economia dell’opposizione binaria, che è essa stessa uno stratagemma per un’elaborazione monologica della maschilità.<sup>573</sup>

Se sulla pratica del *transfake* la posizione «morbida» di Guerzoni è che «l’arte per il suo principio di trasformazione, scrittura e riscrittura possa permettersi di sovrascrivere e in alcuni casi di riscrivere, sovrapporre linguaggi, corpi, forme e trovo che sia questo uno degli aspetti interessanti dell’arte e non la riproduzione a copia», di fatto concorda col pensiero cui negli anni sono pervenute, con maggior consapevolezza della generazione precedente, le attrici del secondo gruppo:

Le persone trans oggi non sono rappresentate [...] sarebbe interessante mischiare le cose e che fossero incluse persone trans che abbiano ruoli specifici in una storia al di là dell’essere trans, dove la loro funzione scenica è un’altra, l’avvocata, il dottore, etc. Quella che si potrebbe chiamare normalizzazione che non è poi una parola così brutta se la contestualizziamo.

Normalizzazione nel senso di mostrare non una norma, ma una *normalità* intesa come *quotidianità*, che invece resta ancora ancorata a quarant’anni fa, peraltro con l’aggravante del giudizio stigmatizzante legato alla prostituzione, pensata come riprovevole scelta, quando invece sappiamo che le persone trans furono costrette dalla società e dallo Stato che le vessava ed escludeva, a dedicarsi a questa attività col solo fine della sopravvivenza.

---

<sup>573</sup> <sup>573</sup> J. Butler, *Questioni di Genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*. Edizioni Laterza, Urbino 2006, p. 29 cfr L. Irigary, *Ogni teoria del “soggetto”....* in *Speculum, l’altra donna*. Feltrinelli editore, Milano 1988 pp 129-141.

## 6.4 Il parere del pubblico trans

Se le persone trans siano ad oggi rappresentate dal mondo dello spettacolo è stato chiesto ai 515 partecipanti alla survey.

Per il 7,2% sì, per il 43% no, per il 49,8% non abbastanza.

Per il campione preso in esame, di cui possono essere visionate le disparità in termini anagrafici e di percorso nel dossier posto in appendice, 475 persone su 515 non si sentono rappresentate equamente e realisticamente nelle narrazioni del mondo dello spettacolo.

Questo metodo ibrido, fra ipotesi statistiche, metodo quantitativo applicato al pubblico e metodo qualitativo applicato alle attrici e attori dimostra l'insufficiente e soprattutto inesatta rappresentazione delle persone trans all'interno del mondo dello spettacolo.

Se le conquiste ottenute dalle pioniere degli anni Sessanta e Settanta sono culminate nei primi anni Ottanta con sostanziali conquiste, noi generazioni più giovani cosa abbiamo fatto? Cosa abbiamo potuto fare? Quali spazi per la nostra formazione sono stati accoglienti e abitabili senza doverci nascondere? Cosa stiamo facendo oggi? Cosa possiamo fare, ancora, oggi? Parafrasando Sartre, cosa possiamo fare oggi di quel che è stato fatto fino ad ora?

Jean-Paul Sartre infatti così definisce la possibilità di azione nel tracciato della libertà — libertà che, ad oggi, in senso assoluto manca alle persone trans\*, costrette ad altre preoccupazioni:

Io credo che un uomo possa sempre fare qualcosa di ciò che è stato fatto di lui. Ecco la definizione che darei oggi della libertà: quel piccolo movimento che fa di un essere sociale completamente condizionato, una persona che non si limita a riesteriorizzare nella sua totalità il condizionamento che ha subito.<sup>574</sup>

---

<sup>574</sup> J-P. Sartre, *Sartre visto da Sartre*, in «Materialismo e rivoluzione», Il Saggiatore, Milano 1977, p. 150.

Possiamo, io ritengo, unirci, noi ‘esseri sociali condizionati’, lottare e prenderci lo spazio della scena, lungi da ogni invasione riottosa e da esteriorizzazioni stereotipate, dobbiamo abitare il teatro per restituire una verità che manca alla realtà.

## 7 Per un Trans-Theatre

*«So, today I decided to wear my own skin, my Travesti Body,  
until that is humanized, naturalized, and can calm down  
cisgender eyes and gazes.»*

Renata Carvalho, *Manifesto Transpofagico*

Nel corso di questo lavoro si sono affrontate tre parti distinte ma legate fra loro da continui rimandi interni: la transness come condizione sociale, politica/burocratica e relazionale, la questione del rapporto fra sesso e genere in relazione all'attribuzione di genere e alla performatività dello stesso e la questione teatrale e spettatoriale. Come dichiarato in apertura, e ribadito in più occasioni, le persone trans\* sono ad oggi, di fatto, specie in Italia, estromesse dalla scena teatrale (e spettacolare in genere), e si sono analizzati i pochi casi di attrici e attori trans. È giunto il momento di mettere in connessione i blocchi epistemologici.

Innanzitutto è possibile istituire questo rapporto dialettico fra genere e scena proprio a partire dal concetto di performatività che si è preso in esame: se l'attore agisce e performa sul palco, ogni essere umano agisce e performa se stesso e il suo genere sulla scena dell'esistenza e del mondo, e come l'attore ha bisogno di un pubblico perché l'evento spettacolare possa accadere, così l'individuo necessita del pubblico sociale per esprimere la sua performance di genere e soggettivarsi nella sua stessa incarnazione. Oltre alla performatività di genere, c'è un altro aspetto, individuato dalla studiosa Surya Monroe nella sua ricerca, che è quello che lei definisce rapporto fra struttura e fluidità, a sostegno di un pluralismo di genere. L'idea è che all'interno di una stessa struttura, le identità possano fluire liberamente, come riporta una partecipante allo studio di Monroe, Phaedra:

*Interviewer: So you are saying that it is not about set categories,  
but actually about that fluidity?*

Phaedra: Yes, it's about a discipline of duality with an open mind.  
without changing sex with hormones, with pills, with injections, or  
surgery; living ones dualism as much as possible. If I am Phaedra, I

allow elements of Bruce through, and there is no self hatred or self loathing going on. If I am Bruce I allow elements of Phaedra, its horses for courses, but like the transvestite and to some degree the transsexual living full time, I live with a separate identity. I have accepted my separate identity as well.

*Interviewer: So you move between the two?*

Phaedra: I am not saying that I am, er, well I suppose that I am, in a sense an androgyne all of the time, except that occasionally I transform in order to define it.

*Interviewer: Right, what do you mean by that?*

Phaedra: Well when I transform to Phaedra It's total, it is as total as it can be without hormones and surgery, the voice changes, the mannerisms change, the appearance changes. It's from head to toe and it is also a meditative thing, it comes mentally and spiritually as well. So other people can feel it, they are aware of my femininity, that is what I am doing today at that particular moment.<sup>575</sup>

Monroe così spiega questo passaggio:

Here, the type of theory that seems to be emerging from data models social reality as involving movement between structure (gender categories) and fluidity (between and beyond gender categories), and vice versa. Biology, the "essential self," subjectivity and social identities and structures may all be seen as both constructed and real to varying extents. The extent to which identities are normalised, and thus appear to be real, depends on

---

<sup>575</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, cit. p. 14.

Intervistatore: Quindi sta dicendo che non si tratta di categorie fisse, ma di fluidità?

Fedra: Sì, si tratta di una disciplina della dualità con una mente aperta, senza cambiare sesso con ormoni, pillole, iniezioni o interventi chirurgici; vivendo il dualismo il più possibile. Se sono Fedra, lascio passare elementi di Bruce, e non c'è odio o disgusto per se stessi. Se sono Bruce, lascio passare elementi di Fedra, è una questione di cavalli di battaglia, ma come il travestito e, in una certa misura, il transessuale che vive a tempo pieno, vivo con un'identità separata. Ho accettato anche la mia identità separata.

Intervistatore: Quindi si muove tra le due cose?

Fedra: Non sto dicendo che sono... beh, suppongo di essere, in un certo senso, un'androgina per tutto il tempo, a parte il fatto che occasionalmente mi trasformo per definirla.

Intervistatore: Giusto, cosa intende dire?

Fedra: Beh, quando mi trasformo in Fedra è totale, il più totale possibile senza ormoni e chirurgia, la voce cambia, i modi cambiano, l'aspetto cambia. È dalla testa ai piedi ed è anche una cosa meditativa, arriva anche mentalmente e spiritualmente. Così le altre persone possono sentirlo, sono consapevoli della mia femminilità, che è ciò che sto facendo oggi in quel particolare momento. (trad. mia)



context. [...] Theory that incorporates movement between fluidity and structure as existing at different levels (the body, subjectivity, and social identities) can also allow for the way that liminal identities and processes become social reality once named and incorporated into institutional structures.<sup>576</sup>

Tale teoria può essere plasmata sul teatro. Il teatro come struttura, con i suoi propri meccanismi, è quell'istituzione culturale che addirittura prescrive la fluidità delle identità come assunto costitutivo della messa in scena. Al contempo, essendo esso stesso un'istituzione per certi versi, è in grado di rendere ogni soggettività realtà sociale dal momento che la incorpora nella sua struttura.

Per usare un lessico più propriamente specifico dell'estetica del performativo potremmo dire che il teatro è per antonomasia il luogo della finzione e ciò dovrebbe tanto più renderlo disponibile ad accogliere *ogni* soggetto attoriale, dal momento che sarà il suo embodiment e il suo essere embodied mind a restituire i caratteri di un personaggio, e anche il suo corpo vivo fenomenico, proprio in virtù del principio di finzionalità, può non essere un corpo semiotico di per sé, o è possibile riscrivere la sua segnicità in modalità altre.

La questione dell'ingaggio di attori e attrici trans è complessa e stratificata. Proverò ora ad illustrarne le molteplici implicazioni problematiche e a motivarne l'urgente necessità.

---

<sup>576</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, cit. p. 15.

In questo caso, il tipo di teoria che sembra emergere dai dati modella la realtà sociale come un movimento tra struttura (categorie di genere) e fluidità (tra e oltre le categorie di genere), e viceversa. La biologia, il "sé essenziale", la soggettività e le identità e strutture sociali possono essere viste come costruite e reali in varia misura. La misura in cui le identità sono normalizzate, e quindi appaiono reali, dipende dal contesto.[...] La teoria che incorpora il movimento tra fluidità e struttura come esistente a diversi livelli (corpo, soggettività e identità sociali) può anche consentire il modo in cui le identità e i processi liminali diventano realtà sociale una volta nominati e incorporati nelle strutture istituzionali. (trad. mia)

## **7.1 La narrazione massmediatica e il rafforzamento degli immaginari**

La transness rappresentata dai massmedia ha pressochè contemplato solo le donne trans. Si può assistere a due ordini di narrazione differenti. Un ordine televisivo, proprio delle trasmissioni di apprendimento o di intrattenimento, che lavorano sui *topoi* del “sono nata in un corpo sbagliato” e del “sono costretta a prostituirmi”. La cifra narrativa della televisione raramente si discosta da queste due linee guida, che sono improntate a suscitare un forte patetismo nello spettatore. Non pathos, ma patetismo. Ciò è particolarmente rassicurante per il pubblico medio. Nella commiserazione del soggetto sofferente si innesca uno sbrigativo sentimento di accoglienza, di “inclusività” (così come è stata descritta in precedenza), che conduce alla retorica del “poverina, però, deve essere difficile”. Nella compassione filtrata dallo schermo televisivo, lo spettatore assolve al compito morale di matrice cristiana di accettare l’alterità che normalmente lo spaventa e lo inorridisce, ma può farlo in questo contesto proprio perché quell’alterità si mostra de-realizzata nella sua consistenza fenomenica presente solo nella pixelatura dello schermo televisivo, addirittura appartenente a un mondo, quello dello spettacolo, che è immaginabile solo incorniciato dal televisore e non già reale, possibile e prossimo allo spettatore. Lo stesso meccanismo che si è illustrato nel paragrafo *Una ragazza che voleva andare in piscina*: l’alterità è immaginabile solo se posta a distanza di sicurezza dalla realtà di chi osserva. Manca invece totalmente una presenza virtuosa di soggetti trans, che non mortifichino il proprio corpo e la propria esperienza e che si presentino in quanto professionisti/e in qualche settore lavorativo, come soggetti socialmente attivi e presenti che, fra le varie caratteristiche, sono *anche* trans.

A livello cinematografico il discorso non si discosta di molto e le drammaturgie non si sono particolarmente evolute. Dalla rappresentazione cinematografica mostruosa

della transness, come, a titolo di esempio nel film *Psycho* (1960) di Alfred Hitchcock, si è giunti a narrazioni meno infelici, ma pur sempre problematiche. Se possiamo considerare *Boys don't cry* (1999) di Kimberly Peirce, basato sulla vicenda di cronaca nera che interessò il giovane ragazzo trans Brandon Teena — interpretato da una sensibile e attenta Hilary Swank — quantomeno filologico, poiché nella realtà Teena non si era mai ancora sottoposto a terapia ormonale sostitutiva, esempi più recenti commettono ancora gravi errori. Si pensi per esempio a *TransAmerica* (2005) di Duncan Tucker interpretato da Felicity Huffman. Pur nella magnifica interpretazione e nella magistrale capacità attoriale della Huffman, si insiste ancora morbosamente sulla questione genitale, come mostra la scena di lei intenta a urinare in piedi, mentre il suo membro fittizio viene inquadrato dalla telecamera. Anche nel mondo delle serie, pur assistendo ad esempi più felici, restano aspetti problematici nella rappresentazione della transness. Si pensi a *Euphoria* (2019) di Sam Levinson, dove il personaggio trans di Jules è sì filologicamente interpretato da Hunter Schafer, attrice e modella trans, tuttavia a livello narrativo si ricade nel personaggio trans contraddistinto da estrosità nel vestire e da una sessualità disinibita e provocatoria. Sempre nell'ambito delle serie, un unicum felice sembra essere rappresentato dal recente *Baby Reindeer* (2024) di Richard Gadd, in cui una dei coprotagonisti è il personaggio di una donna trans che, prima di essere predeterminata dalla sua transness è semplicemente una psicologa. Un ultimo esempio è la serie *Transparent* (2014-2019) di Jill Soloway, la cui protagonista donna trans è interpretata dall'attore uomo cisgender Jeffrey Tambor, sollevando, come *TransAmerica*, il problema del *transfake*.

## 7.2 La pratica del *transfake* e le sue conseguenze

Con il termine *transfake* si intende quella pratica di far interpretare un personaggio trans ad un attore o una attrice cis, ed è modellato sul termine e sul concetto di *blackface*. Da attrice ritengo che l'abilità attoriale e la magia trasformativa del teatro autorizzino in maniera totalitaria la rimessa in gioco dei generi e delle razze. Un attore nero non dovrebbe, come in realtà spesso è, essere relegato solo al ruolo di Otello, così come un attore bianco potrebbe benissimo interpretarlo senza ricorrere alla deprecabile pratica di tingersi di marrone il volto e le mani. Un'attrice trans non dovrebbe essere costretta ad interpretare il ruolo di un personaggio trans, ma avere la possibilità di recitare nei panni di un personaggio cis, e viceversa. Tuttavia, la questione si sposta dal regime artistico a quello politico ed etico. Alle attrici trans è proposto di interpretare *solo* ruoli di personaggi trans, peraltro molto spesso ruoli di prostitute o comunque ruoli stigmatizzanti e stereotipati, propri di un immaginario non aggiornato. Di contro, il personaggio trans è spesso concesso a uomini o donne cis che, ben lontani/e dall'aver contezza di cosa significhi oggi la transness, si rifanno attorialmente proprio a quegli stereotipi stabilizzatisi nei primi anni Ottanta, enfatizzando caratteristiche non più esistenti (o quanto meno non così diffuse): una parodica cadenza brasiliana, atteggiamenti sfacciati e voluttuosi, battutine allusive. Proprio in merito al teatro, è significativo l'esempio dell'attrice Eva Robin's, che nella sua lunga e fortunata carriera ha recitato su molti palcoscenici, ma sempre personaggi trans o che alla transness alludevano: cito a titolo di esempio le molte opere di Copi, la riduzione teatrale di *Tutto su mia madre* di Pedro Almodovar, in cui *ça va sans dire*, interpreta il personaggio trans di Agrado, Evø, rilettura de *La nuova tonaca di Dio* di Jo Clifford fatta dal regista Andrea Adriatico, *Delirio di una trans populista*. Un pezzo dedicato a *Elfriede Jelinek*, sempre opera di Clifford diretta da Adriatico. Se, quantomeno, l'attrice ha ottenuto parti filologicamente assegnabili ad una attrice trans, è anche vero che la sua transness l'ha intrappolata, direi quasi marchiata, impedendole di distaccarsi da quel tipo di ruolo.

Dunque, la questione del *transfake* perde importanza nella sua accezione artistica, ma ne acquista in quella politica ed etica. Politica perché se ad una attrice/attore trans è concesso di recitare solo in ruoli trans e poi gli stessi vengono assegnati anche ad attori/attrici cis, ma mai viceversa, si sta, di fatto, escludendo le persone trans dal mondo del lavoro. Etica, poiché, ancora una volta, si relegano le persone trans in confini ben precisi, margini cui non è concesso loro uscire per varcare la soglia della società, né sulla scena, né nella realtà. Questa esclusione è tanto più grave se consideriamo che:

Le finzioni dell'arte [...] vengono spesso sentite come molto più vivaci e reali di molto di ciò che normalmente consideriamo come la vita reale. È come se la stessa separazione e la stessa differenziazione dell'arte dalla realtà ordinaria ci rendesse capaci, per via indiretta, di apprezzare la realtà molto più pienamente e profondamente, mettendoci in qualche modo in contatto con una realtà caratterizzata da esperienze profonde e sentimenti vivaci.<sup>577</sup>

E ciò costituisce il

il paradosso secondo cui è lo stesso apparente differenziarsi dell'arte dalla realtà a proporsi come via necessaria, anche se indiretta, per ritornare a esperire la vita in modo più pieno attraverso l'intensità contagiosa dell'esperienza estetica e la liberazione dalle inibizioni affettive.<sup>578</sup>

Premesso che una donna trans non è una donna finta, mentre una donna cis non è da considerarsi più vera di una donna trans, anche i detrattori della — da loro denominata — “ideologia gender” non potrebbero avere alcuna rimostranza o obiezione all’ingaggio di attrici trans, proprio per la finzionalità che costituisce e autorizza il teatro.

---

<sup>577</sup> R. Shusterman, *L'arte come drammatizzazione*, cit., p. 209.

<sup>578</sup> *Ivi.*, p. 211.

Ma la legittimità all'attorialità trans dovrebbe essere soprattutto garantita poiché si fonda su aspetti molto più radicati e concettualmente solidi della finzionalità. Come si è illustrato la conformazione genitale costituisce un forte deterrente nel riconoscimento del genere di elezione di una persona trans. Tuttavia, Kessler e McKenna hanno lucidamente dimostrato come l'attribuzione di genere, una volta effettuata, acquisisca un potere maggiore anche dei genitali stessi, e ciò si è riconfermato anche nella survey da me condotta, infatti alla domanda "In una scala da 1 a 10 quanto sei stat\* misgenderizzat\* una volta "scoperti" i tuoi genitali?" il 20% (101 persone, il dato più cospicuo) ha risposto 1. Dunque, mi chiedo o meglio, vi chiedo: ammesso che in uno spettacolo non sia prevista una scena di nudo integrale, nel vedere una attrice trans interpretare il ruolo di una donna cis, cosa potrebbe percepire lo spettatore? La sua attribuzione di genere verrebbe pronunciata sull'espressione di genere dell'attrice e non sui suoi genitali nascosti, per cui avrebbe un esito femminile. Inoltre, in molti casi, lo stesso ruolo interpretato, se appartenente ad una letteratura teatrale ben nota, diventerebbe un ulteriore elemento dirimente nell'attribuzione di genere, consolidandola come femminile. Cosa può aggiungere o togliere alla narrazione di *Un tram chiamato desiderio* di Tennessee Williams o di *Giulietta e Romeo* di William Shakespeare il fatto che Blanche Dubois o Giulietta abbiano o meno una vulva sotto il costume di scena?

A chi risponde a queste domande accampando la questione del *phisque du role* e della pertinenza storica delle opere, un pò come il giornalista Massimo Gramellini<sup>579</sup> ha recentemente fatto, nella critica avanzata verso l'attrice afrodiscendente Francesca Amewudah-Rivers che interpretava Giulietta nello spettacolo *Romeo & Juliet* a Londra, al Duke of York's Theatre nel West End, con la produzione della Jamie Lloyd Company, mi verrebbe da controbattere che, nel 2024, la società è fortemente

---

<sup>579</sup> M. Gramellini, *Giulietta nera*, in «Corriere della Sera», 10 aprile 2024, consultabile all'indirizzo: [https://www.corriere.it/caffe-gramellini/24\\_aprile\\_10/giulietta-nera-6d45fa7a-91db-4fe2-90b6-5b2fbd48xlk.shtml](https://www.corriere.it/caffe-gramellini/24_aprile_10/giulietta-nera-6d45fa7a-91db-4fe2-90b6-5b2fbd48xlk.shtml)

Per una ricostruzione della vicenda si veda anche L. Ercolani, *Francesca Amewudah-Rivers, tempesta razzista sull'attrice per il ruolo di Giulietta*, in «Il Manifesto», 11 aprile 2024, consultabile all'indirizzo: <https://ilmanifesto.it/francesca-amewudah-rivers-tempesta-razzista-sullattrice-per-il-ruolo-di-giulietta>

cambiata. Se da un lato si è meticciata creando una popolazione con origini e provenienze diverse, dall'altro i corpi stessi, seguendo il principio evolutivo, ma anche cambiando nei secoli le abitudini alimentari e mutando le condizioni climatiche, sono cambiati. Non è insolito vedere anche donne cis superare il metro e ottanta, avere spalle larghe e piedi lunghi. Se i classici del teatro hanno conquistato il loro status grazie all'universalità del loro messaggio testuale e se principio costitutivo del teatro è rappresentare la società, dovrebbe automaticamente essere considerato "normale" vedere sul palco una Giulietta nera o una Mirandolina trans o un'Ofelia grassa.

Anche perché se volessimo restare fedeli alla storicità delle opere, dovremmo considerare che due terzi degli spettacoli che ancora occupano oggi i cartelloni dovrebbero essere interpretati da soli uomini visto che le donne sono state ammesse alla scena teatrale, in anni diversi, ma comunque molto tardi rispetto alla maggior parte dei testi teatrali considerati classici. In Italia, a parte gli esperimenti della Commedia dell'Arte, si ha una comparizione di una donna attrice nel Cinquecento e bisognerà poi attendere l'Ottocento con Adelaide Ristori e Carlotta Marchionni.

### **7.3 Il coming out che diventa condanna**

Se l'accessibilità per gli attori e le attrici trans ai ruoli dei personaggi trans costituisce, ad oggi, l'unica possibilità di ingaggio lavorativo, poiché è loro coercitivamente precluso di interpretare personaggi cis e ciò costituisce i fondamenti di una lotta e di una rivendicazione, è anche vero che l'aderenza identitaria fra attore/attrice e personaggio può rivelarsi, all'interno dell'industria dello spettacolo, un infelice rovescio della medaglia, come anticipato dal caso dell'attrice Eva Robin's. L'attore/attrice trans che giunge in qualche modo alla ribalta, resta poi

industrialmente intrappolato/a in un ruolo perenne di *personaggio* trans, che da rivendicazione politica ed etica trascolora nella discriminazione di una ghettizzazione artistica e personale-identitaria. Ne è un esempio la sopracitata attrice Hunter Schafer che ha recentemente rilasciato un'intervista in cui ha dichiarato:

It has not just happened naturally by any means. If I let it happen, it would still be giving 'Transsexual Actress' before every article ever. As soon as I say it, it gets blastoff," she says. "It took a while to learn that and it also took a while to learn that I don't want to be [reduced to] that, and I find it ultimately demeaning to me and what I want to do. Especially after high school, I was sick of talking about it. I worked so hard to get to where I am, past these really hard points in my transition, and now I just want to be a girl and finally move on. [...] I've gotten offered tons of trans roles, and I just don't want to do it. I don't want to talk about it. I know for a fact that I'm one of the most famous trans people in media right now, and I do feel a sense of responsibility, and maybe a little bit of guilt, for not being more of a spokesperson. But ultimately, I really do believe that not making it the centerpiece to what I'm doing will allow me to get further. And I think getting further and doing awesome shit, in the interest of 'the movement', will be way more helpful than talking about it all the time.<sup>580</sup>

Le dichiarazioni della Schafer non si discostano da ciò che Pietro Turano, attore e attivista cisgender dichiaratamente gay, ha rivelato in uno dei panel tenutisi all'evento La Repubblica delle Idee nel 2022 e ribadito in maniera più puntuale nella

---

<sup>580</sup> E. Carmichael, *Hunter Schafer on Art, Love, Ambition—and Life Beyond Euphoria*, 2 aprile 2024, in «GQ» consultabile all'indirizzo: [https://www.gq.com/story/hunter-schafer-creativity-awards-profile?utm\\_brand=gq&utm\\_source=twitter&mbid=social\\_twitter&utm\\_medium=social&utm\\_social\\_type=owned](https://www.gq.com/story/hunter-schafer-creativity-awards-profile?utm_brand=gq&utm_source=twitter&mbid=social_twitter&utm_medium=social&utm_social_type=owned)

«Non è successo in modo naturale, in nessun modo. Se avessi lasciato che accadesse, ci sarebbe ancora la scritta 'Attrice transessuale' prima di ogni articolo. Non appena lo dico, viene stroncato», dice. «Ci è voluto un po' di tempo per impararlo e ci è voluto anche un po' di tempo per imparare che non voglio essere [ridotta a] questo, e trovo che alla fine sia avvilente per me e per quello che voglio fare. Soprattutto dopo il liceo, ero stufo di parlarne. Ho lavorato così duramente per arrivare al punto in cui sono, superando questi punti davvero difficili nella mia transizione, e ora voglio solo essere una ragazza e finalmente andare avanti. [...] Mi hanno offerto tonnellate di ruoli trans, ma io non voglio farlo. Non voglio parlarne. So per certo di essere una delle persone trans più famose nei media in questo momento, e sento un senso di responsabilità, e forse un po' di colpa, per non essere più portavoce. Ma in definitiva, credo davvero che non farne il fulcro di ciò che sto facendo mi permetterà di andare oltre. E credo che andare avanti e fare cose fantastiche, nell'interesse del 'movimento', sarà molto più utile che parlarne in continuazione.» (trad. mia)



video-intervista rilasciata a Venti<sup>581</sup>. Certo, Turano è un uomo cis gay, ma molto spesso i meccanismi di omofobia e transfobia si sovrappongono perfettamente, per cui ha senso riportarne la testimonianza. Turano, venuto alla ribalta del grande pubblico con la serie *Skam Italia* (2018) di Ludovico Besegato (dove interpreta un ragazzo gay), sostiene che dopo il successo di *Skam* la sua figura sia diventata sempre più nota, così come la sua attività di consigliere nazionale di ArciGay Roma e di portavoce di Gay Center, e che la sua dichiarata omosessualità abbia interferito negativamente col suo lavoro. Infatti, dopo l'ascesa al successo, è sempre stato ricercato per interpretare ruoli di personaggi gay, andando così a reprimere e limitare la sua creatività attoriale, ma anche, di fatto, a ghetizzarlo in un ruolo che aderisca all'etichetta che la società gli ha affrancato. Durante l'intervista ha anche sostenuto che molti attori gay e attrici lesbiche non espongano il proprio orientamento sessuale proprio per tutelare la loro spendibilità scenica e, dunque, la loro carriera.

L'esposizione e/o la dichiarazione della propria divergenza dalla norma eterocentrica comporta, nell'attuale sistema dell'industria dello spettacolo, una dequalificazione artistica e una discriminazione attoriale e umana, che, paradossalmente, tramuta la visibilità in una invisibilizzazione identitaria e soggettiva, poiché un attore/attrice trans o gay è artisticamente di più, *oltre e altro* rispetto alla propria identità, di genere o sessuale che sia.

Una conferma di questo processo di esaltazione fashionistica della diversità unita alla sua stessa invisibilizzazione è riportato anche nel saggio già citato di Melissa Bertrand, che racconta come:

Institutional museums and theatres present ever more numerous shows featuring queer personalities. This was apparent the 2018 Avignon festival organized by stage director Olivier Py. According to some, such as the author, actress and stage director Carole Thibaut who symbolically refused a fake Molière award, the festival was missing its goal. Indeed, in 2018 the theme of the Avignon festival was "gender", Carole Thibaut noted that in the theatre programme of the official selection, only 10% of the stage

---

<sup>581</sup> L'intera intervista rilasciata da Pietro Turano è reperibile su YouTube all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=qepyLCqBP0s&feature=youtu.be>

directors were women. The rate of trans or non-binary artists hasn't been given, which contributes to make them invisible. So, yes, queer themes attract and sell, but what is behind this allegedly subversive label? [...] It is too early to assess whether this institutionalisation and commercialisation of queer culture gradually infiltrates the dominant system to better destabilise it, or whether it is an appropriation of the queer subculture by a phallogentric and patriarchal culture. The same doubt hangs over the question of artistic performance.<sup>582</sup>

Un valido modo per fronteggiare questo comportamento ambiguo delle produzioni e delle istituzioni, che ambiscono al fregio di modelli esemplari all'avanguardia nel segno dell'inclusività, salvo poi adottare politiche discriminanti è stato fornito dagli attori e attrici tedeschi nel 2021, e la loro azione si inserisce pienamente nella prospettiva di un trans-theatre. In quell'anno sulle pagine della rivista *Süddeutsche Zeitung Magazine* compare un articolo, una azione-manifesto, che all'insegna dello slogan «act out», dichiara il coming out collettivo di 185 attori e attrici appartenenti alla comunità LGBTQIA+, che collettivamente e unitamente si costituiscono come una muraglia umana contro il muro dei pregiudizi, tramite la quale si invocava un

---

<sup>582</sup> M. Bertrand, *Performative theatre: a queer theatre?*, cit., p. 214.

I musei e i teatri istituzionali presentano sempre più numerosi spettacoli con personalità queer. Questo era evidente al festival di Avignone del 2018, organizzato dal regista teatrale Olivier Py. Secondo alcuni, come l'autrice, attrice e regista teatrale Carole Thibaut, che ha simbolicamente rifiutato un falso premio Molière, il festival ha mancato il suo obiettivo. Infatti, nel 2018 il tema del Festival di Avignone era il 'genere', Carole Thibaut ha notato che nel programma teatrale della selezione ufficiale, solo il 10% dei direttori di scena erano donne. Non è stato indicato il tasso di artisti trans o non-binari, il che contribuisce a renderli invisibili. Quindi, sì, i temi queer attraggono e vendono, ma cosa c'è dietro questa presunta etichetta sovversiva? [...] È troppo presto per valutare se questa istituzionalizzazione e commercializzazione della cultura queer si infiltre gradualmente nel sistema dominante per destabilizzarlo meglio, o se si tratti di un'appropriazione della sottocultura queer da parte di una cultura fallogentrica e patriarcale. Lo stesso dubbio aleggia sulla questione della performance artistica. (trad. mia)

repentino cambiamento nelle drammaturgie<sup>583</sup> e nelle scritture e, soprattutto, un superamento della discriminazione<sup>584</sup> sul lavoro.

#### **7.4 Ipotesi per un Trans-Theatre. Tre casi studio trans-nazionali.**

I tre casi studio selezioni per sostanziare le teorie e le proposte che provano a definire un trans-theatre cercano di fornirne vibranti esempi, rispondendo a questioni ben precise. Innanzitutto, la ricerca dottorale si è sempre accompagnata anche ad una ricerca teatrale, sia in qualità di attrice/artefice sia in qualità di spettatrice. Rispondendo quindi a quel principio dei Trans Studies che è l’embodiement dell’esperienza, gli spettacoli presi in analisi sono tutti spettacoli rintracciati, visti in prima persona e poi selezionati per un insieme delle loro qualità. I tre lavori verranno presi in esame in quanto eventi spettacolari intesi come corpi e identità degli interpreti, come testualità e tematicità a prescindere dall’autorialità e come resa interpretativa/scenica. Perché in un trans theatre nessun aspetto può avere un ruolo più importante, e ciò si inserisce pienamente nella degerarchizzazione degli elementi scenici del teatro dal postdrammatico al contemporaneo. Se poi si assiste ad una

---

<sup>583</sup>L’attrice tedesca Eva Meckbach dichiara infatti: «La realtà dovrebbe essere tanto diversa sullo schermo quanto lo è nella vita reale...La società è molto più ampia e diversificata rispetto a quel che pensa chi prende certe decisioni»

in F. Boni, *Germania, 185 attori e attrici fanno coming out con uno storico manifesto d’inclusione per cinema, tv e teatro*, in «Gay.It», 5 febbraio 2021, consultabile all’indirizzo: <https://www.gay.it/germania-185-attori-attrici-lgbt-coming-out>

<sup>584</sup> L’attrice tedesca Karin Hanczewski racconta: «Eravamo ad un festival del cinema sei mesi fa dove avevo un film in concorso e la mia ragazza mi aveva accompagnato. Sapevo che ci sarebbe stato un tappeto rosso e i fotografi. La mia agente di allora mi consigliò di non portare sul tappeto rosso la mia fidanzata. Che cosa c’è che non funziona con noi? [...] gli altri possono portare partner maschi e femmine e se io sono omosessuale, better not do it!»

in U. Audino, *Il coming out di massa di 185 attori e attrici tedeschi #actout*, «L’Ansa», 5 febbraio 2021, consultabile all’indirizzo: [https://www.ansa.it/canale\\_lifestyle/notizie/societa\\_diritti/2021/02/05/il-coming-out-di-massa-di-185-attori-e-attrici-tedeschi-actout\\_156a7be0-e358-4347-aaae-5710fe6313e3.html](https://www.ansa.it/canale_lifestyle/notizie/societa_diritti/2021/02/05/il-coming-out-di-massa-di-185-attori-e-attrici-tedeschi-actout_156a7be0-e358-4347-aaae-5710fe6313e3.html)

sommatoria di aspetti che riguardano la transness, questa può solo rendere più efficace e aumentarne il potenziale trasformativo sul pubblico, rendendo quindi l'evento ancor più interessante ai fini dell'analisi per questo lavoro.

L3 artist3 di riferimento provengono da realtà socioculturali e normative differenti, da paesi differenti e ciò potrebbe apparire in contrasto con l'italianità che segna questo lavoro. Tuttavia, i tre spettacoli sono stati visti proprio in Italia e rapportarli al Bel Paese restituisce le problematichità produttive e distributive proprie di un paese che ha ancora difficoltà ad immaginare la transness come qualcosa di culturalmente proprio e prossimo, e non già un non so che di esotico che giunge da lontano ed è esperibile proprio in virtù di quella distanza. Inoltre, come vedremo, proprio la storia che l'artista più lontana porta con sé, ci racconta anche di una formazione attoriale differente dalla nostra, dove attori e attrici trans\*, pur nelle difficoltà, riescono ad avere voce e presenza all'interno del panorama rappresentazionale.

L3 tre artist3 chiamate in causa palesano diversi modi di *ingenerarsi*. Se Renata Carvalho e Marta Pizzigallo sono dichiaratamente trans (o meglio, travesti la prima, donna trans la seconda), François Chignaud non ha mai dichiarato pubblicamente la propria identità di genere e, come mi spiega: «I try to make works that are welcoming for myself and my colleagues. I have no gender dysphorie. I stretch the possibilities in between my physical bodies and the gender symbolisms.»<sup>585</sup> Il suo lavoro e la sua espressione di genere tuttavia attraversano e snaturano il concetto stesso di genere, facendolo collassare in un altrove poetico, per cui ho trovato una possibile connessione concettuale con il nonbinarismo e cui ritengo interessante proporre una riflessione teatrale a riguardo.

In un certo senso, le forme che L3 artist3 hanno trovato per ingenerare i loro corpi e le forme che hanno dato la cornice ai tre lavori offrono l'opportunità di pensare che diverse forme di teatro possano accogliere diversi soggetti con istanze differenti, e questi tre esempi bene lo illustrano: *Manifesto Transpofàgico* è un chiaro esempio di

---

<sup>585</sup> Cerco di realizzare opere che siano accoglienti per me e per i miei colleghi. Non ho disforie di genere. Tendo le possibilità tra i miei corpi fisici e i simbolismi di genere.

teatro performativo, *L'appuntamento ossia la storia di un cazzo ebreo* è un teatro con un impianto scenico e drammaturgico più tradizionale, *Recitâl* una performance.

#### **7.4.1 Manifesto Transpofàgico — Renata Carvalho.**

Renata Carvalho è una attrice/performer, drammaturga e regista brasiliana. Il suo lavoro e la sua ricerca artistica hanno una forte matrice militante, tanto che la definizione che lei dà di se stessa è ‘transpologa’, poiché così definisce il suo studio iniziato nel 2007: «It was a theoretical, scientific, epistemological and ethnographic study about my “Transcestrality” – trans ancestry –, as well as empirical. This study is what I call Transpology – a trans anthropology, that is, a travesti who studies the travesti/trans body – a “Transpologist”».»<sup>586</sup>

Ha fondato l’associazione MONART - Movimento Nazionale degli Artisti Trans, che mette in discussione l'assenza, l'esclusione, la rappresentazione errata e l'incomprensione dei corpi travesti/trans nelle arti e nella società professionale in Brasile. Oggi, con circa 170 artisti trans di varie discipline artistiche in tutto il Paese, MONART esiste come gruppo virtuale su Facebook che ospita conversazioni e incontri per riflettere sull'attivismo trans e sulle azioni politiche, promuovendo il concetto di rappresentatività trans e lottando per l'inclusione dei corpi trans nelle arti, nella cultura e nella società. Parallelamente all’associazione MONART ha dato vita anche a COLETIVO T, che attualmente sta conducendo una ricerca sulla corporeità e sulla storicità del corpo travesti/trans per un empowerment collettivo.

Ho assistito a *Manifesto Transpofàgico* nel Teatrino di Palazzo Grassi di Venezia, all’interno della rassegna “Tans—“ nel novembre del 2022.

---

<sup>586</sup> R. Carvalho, *Manifesto Transpofàgico*, Casa1, São Paulo 2022, p 94.

Si è trattato di uno studio teorico, scientifico, epistemologico ed etnografico sulla mia “Trascestralità” - ascendenza trans -, oltre che empirico. Questo studio è ciò che io chiamo Transpologia - un'antropologia trans, cioè una travesti che studia il corpo travesti/trans - una “Transpologa”. (trad. mia)

Occorre fare una premessa. Nonostante rimasi particolarmente colpita dal lavoro di Carvalho, non riuscii, nel momento dell'evento spettacolare, a coglierne tutte le sfumature così ricche e preziose. Pensai che fosse un lavoro denso ed importante, ma mi era sfuggita la portata così politica e potente di una drammaturgia straordinariamente stratificata e complessa. Questo apparve già dal titolo, che si presentava come curioso e accattivante, ma sfuggiva il suo senso drammaturgico. Esso è infatti plasmato sul testo *Manifesto antropofago* del poeta brasiliano Oswald de Andrade, pubblicato nel 1928. De Andrade fu una figura chiave del movimento modernista brasiliano e il suo libro fu spesso interpretato come un saggio a sostegno della tesi per cui la caratteristica storica del Brasile di "cannibalizzare" altre culture sarebbe in realtà la sua più grande forza. Secondo tale tesi, il cannibalismo diventerebbe dunque per il Brasile un modo per affermarsi contro il dominio culturale postcoloniale europeo. Dunque Carvalho già dal titolo ci sta comunicando *in primis* una lotta, una forma di resistenza ad un dominio culturale che non solo in quanto postcoloniale ed europeo si struttura come dominio razziale del bianco sul nero, ma anche e soprattutto del cisgenderismo su tutte le altre forme identitarie.

In un'insolita inversione del teatro contemporaneo, che, come si è visto, mantiene una sorta di pregiudizio verso la parola e, più in generale, si basa su una degerarchizzazione degli elementi scenici, qui il testo, la parola, diventano fondamentali. L'azione, di per sé, è quasi assente, così come la scenografia. Poche luci, un proiettore orientato su di uno schermo sullo sfondo, un corpo quasi del tutto nudo. Che lo spettacolo parli di trans si evince sin dal titolo. Dunque Carvalho mette in atto un'operazione molto intelligente: si presenta al pubblico come il pubblico stesso si aspetterebbe si possa presentare una donna trans: nuda, a esporre il suo corpo. Nuda, pensa il pubblico, perché il corpo nudo e voluttuoso è il suo lavoro, la sua arte, dando per scontato il binomio che lega transness e prostituzione. Così facendo l'artista ingaggia un pubblico che crede di sapere e di aver già capito, lo irretisce per il tramite di quella morbosità che riguarda i corpi non normati: si espone alla visione, non diversamente dagli esemplari esotici portati in Europa dopo le prime scoperte americane. Ancora nella tensione del silenzio, tinto da luci rosse che

riconfermano il binomio che immagina il pubblico, il corpo di Carvalho, che in quella luce tenue appare scarno, emaciato, un corpo masticato dall'esistenza, sta comunicando ben altro e sembra dire: ho fatto di tutto per avere il mio corpo, come ognuno merita il suo. Ho fatto di tutto e ancora non basta. Mi avete tolto tutto, ogni cosa, perfino i vestiti. E allora guardatelo. Guardate cosa ci avete fatto e cosa state facendo.

Fondamentale la scritta "TRAVESTI" che appare sullo schermo di fondo lampeggiando col furore di fulmine per tutto il lavoro.

La parola "travesti" non è propriamente traducibile con "travestita", anzi è la stessa Carvalho, durante lo spettacolo a dire «And it doesn't translate: travesti is travesti in any language.»<sup>587</sup> Ho cercato di documentarmi sul significato preciso che questo termine acquisisce nel contesto socioculturale del Brasile, anche attraverso la tesi di dottorato *Between tarantulas and razor blades: 'Travesti' history and the public sphere in Brazil's democratic transition* (2022) della ricercatrice Brume Dezembro Iazzetti<sup>588</sup>, tuttavia il senso di questo termine che travalica il significato linguistico si iscrive in una sensibilità topografica difficile da restituire. Quel che ho potuto ricostruire, ragionando per sensibilità affini e non per concetti e teorie, è che

---

<sup>587</sup> *Ivi.*, p. 83.

E non si traduce: travesti è travesti in qualsiasi lingua.  
(trad. mia)

<sup>588</sup> Successivamente ho contattato la ricercatrice Dezembro Iazzetti per cercare di capire meglio il significato del termine, e anche per il piacere di tessere relazioni e alleanze transoceaniche a partire da studi molto affini. La studiosa così spiega il significato di "travesti": «The difference (fra travesti e trans) is more historical and political than anything else. Some travestis also identify as trans (I would say most), and it tends to be under the "trans" umbrella. But historically travesti comes before! So it's an important term for a lot of people, including myself. And there's a whole generation now taking to term to describe themselves! Identifying with this history and the meanings of the term. It's hard to define travesti... and that's the fun about it haha Some travestis identify as women also, some don't. Some undergo surgeries, some don't. It's a lot about the possibilities of femininity for me, and a political take on not being domesticized, whitewashed...»

La differenza (tra travesti e trans) è più storica e politica che altro. Alcune travesti si identificano anche come trans (direi la maggior parte), e tendono a rientrare nell'ombrello "trans". Ma storicamente il termine travesti viene prima! Quindi è un termine importante per molte persone, me compresa. E ora c'è un'intera generazione che ha adottato questo termine per descriversi! Identificandosi con questa storia e con i significati del termine. È difficile definire le travesti... ed è proprio questo il bello... Alcune travesti si identificano anche come donne, altre no. Alcune si sottopongono a interventi chirurgici, altre no. Per me si tratta molto delle possibilità della femminilità e di un'interpretazione politica del non essere addomesticati, e di non subire whitewashing... (trad. mia)

‘travesti’ sia il termine utilizzato agli albori della transness in Brasile, prima che venissero coniat i termini transgender e transessuale. Il ‘fenomeno travesti’, diversamente da un qualsiasi travestimento, deve avere avuto un forte impatto socioculturale, una vivace matrice politica e difficilissime condizioni di sopravvivenza tanto che, benché ad oggi identifichi di fatto una donna trans, è riutilizzato con orgoglio, ribaltando l’accezione probabilmente negativa che lo contraddistingueva nei suoi esordi. In un certo senso l’evoluzione del termine si può paragonare all’evoluzione del termine queer. Ma se, oggi, definirsi queer ha certamente perso quella carica politica ed eversiva che aveva alcuni decenni fa, ‘travesti’ è un termine ancora carico di militanza, assunto consapevolmente e rivendicato con orgoglio proprio per la storia che l’ha segnato. Sostengo che di fatto, per noi non brasiliani, indichi una donna trans perché non esistono apparenti diversità nei due percorsi: anche le travesti si possono sottoporre a un percorso di medicalizzazione e spesso a operazioni di chirurgia estetica, possono procedere alla rettifica anagrafica dei documenti. La differenza, ancora una volta, potrebbe insinuarsi tra lo scarto di chi è ‘desister’ e chi ‘persister’, forse. Forse una donna trans tende a voler negare la propria transness in quanto matrice della sua sofferenza, mentre una travesti tende ad esaltarla come orgogliosa qualità della propria identità? Non ho una risposta, poiché sono solo supposizioni cui sono pervenuta sensibilmente, ma comunque adottando lo schema interpretativo della società e cultura da cui provengo che, pur nel confronto con Carvalho e Dezebrom Iazzetti non è riuscito a trovare corrispondenze più concrete.

La luce rossastra, sanguigna, aumenta lentamente, disegnando sul ventre dell’artista delle ombre che lo sagomano mimando quasi una gravidanza, anticipando in un certo senso quando dirà «In a way, I became pregnant with myself, I gave birth to myself.»<sup>589</sup> Questo progressivo imporporarsi della scena tuttavia, come ogni elemento di questo spettacolo, si carica di molteplici significati: quel rosso è la luce

---

<sup>589</sup> R. Carvalho, *op. cit.*, p. 73.

In un certo senso, sono rimasta incinta di me stessa, ho partorito me stessa. (trad mia)



dell'idealizzata immagine pornografica<sup>590</sup>, è il sangue mestruale che riporta al dolore di una genitalità che non si avverte come propria, è il sangue di una partenogenesi, è il sangue coagulato di tutte le vittime della Storia che la storia fra poco racconterà. L'attrice nega di dire il suo nome e le sue generalità, le sottrae coscientemente poiché «My body (*TRAVESTI*) always comes before me, in front of me, like a wall, a billboard or a flashing sign. Regardless of who I am or what I do, regardless of my existence since 1981, [...] Nothing I say or do has any effect. Even though I sometimes try to hide it, go undetected, be discreet. It's stronger, (*TRAVESTI*) it speaks for me... (*TRAVESTI*). My body (*TRAVESTI*) came before me, (*Pause*) without my permission. It's older than me. (*TRAVESTI*) My body is my cage (*TRAVESTI*) .<sup>591</sup>» Lei sa, dolorosamente sa che, come nella vita, così in scena è il suo corpo che sfugge ad una norma ciscentrica a prederminare la sua esistenza, la sua persona e la sua personalità. La luce aumenta, si assottigliano le ombre e quel corpo prima gravido si rivela nella sua aspra magrezza, un sottile velo di pelle ricopre ossa appuntite, percorse dal fremito di un respiro nervoso, che si riverbera fin nelle estremità più lontane. Questo corpo masticato, letteralmente, da una società che prima lo spolpa nell'attrazione vissuta nell'assoluta segretezza e poi lo risputa indignata, danza nei micromovimenti del suo fiato. “Questo è il corpo di una travesti”: con questa frase che ha più il sapore di sentenza si conclude quello che potrebbe dirsi un prologo. Si alzano le luci di sala e l'attrice interpella direttamente il pubblico: chi non si sente a proprio agio con questo argomento, chi ne ha paura, chi detesta le travesti, può andarsene, non c'è problema. Con calma, può uscire. Lo ripete ben due volte sottolineando l'irremovibilità del suo posizionamento: sono una travesti e oggi a parlare sarò io. Marca il terreno del suo passaggio per lasciare non

---

<sup>590</sup> Si dice di un video “a luci rosse”.

<sup>591</sup> R. Carvalho *op. cit.*, p. 69.

Il mio corpo (*TRAVESTI*) mi precede sempre, davanti a me, come un muro, un cartellone o un'insegna lampeggiante. Indipendentemente da chi sono o da cosa faccio, indipendentemente dalla mia esistenza dal 1981, [...] nulla di ciò che dico o faccio ha un effetto. Anche se a volte cerco di nascondere, di non farmi notare, di essere discreta. È più forte, (*TRAVESTI*) parla per me... (*TRAVESTI*). Il mio corpo (*TRAVESTI*) è venuto prima di me, (*Pausa*) senza il mio permesso. È più vecchio di me. (*TRAVESTI*) Il mio corpo è la mia gabbia (*TRAVESTI*). (trad. mia)

semplici impronte, ma riaffermandosi vuole solcare la terra per scavare le fondamenta di un monumento che resisterà al passare del tempo.

Le luci si riabbassano e spiega che ora utilizzerà il suo corpo vivo fenomenico di travesti come se fosse un manifesto, una scrittura scenica che attinge alla vita travesti stessa, una “travaturgia”. Se fino ad ora il corpo vivo fenomenico dell’attrice aveva un pieno valore semiotico e drammaturgico, ora s’insinua in punta di piedi il racconto vero e proprio, che resta sempre nascosto da un portato che sembra autobiografico. Analizzando il testo, invece, emerge la coralità del lavoro. La maggior parte delle affermazioni sono di altre travesti, raccolte in testi come *A história incompleta de Brenda e de outras mulheres* di Chico Ludermitz (Confraria dos Ventos, 2016), *Ricardo e Vânia: o maquiador, a garota de programa, o silicone e uma história de amor* di Chico Felitti (Todavia, 2019), *O perigo de uma história única* (*The dangers of a single story*) di Chimamanda Ngozi Adichie (Cia. Das Letras, 2019), *Eu, travesti: memórias de Luísa Marilac*, di Luísa Marilac and Nana Queiroz (Record, 2019). Molti concetti invece sono tratti da riflessioni intellettuali e accademiche di libri come *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil* di Don Kulick (Fiocruz, 2008) e *Travestis: carne, tinta e papel* di Elias Ferreira Veras (Prismas, 2017).

Il corpo di Carvalho supera la sua materialità fenomenica e la semiotica della sua narrazione, ma si fa corpo corale, amplificatore di narrazioni a lungo inabissate nell’oscurità da narratori ciscentrici.

Il racconto comincia a trattare il tema della nascita, che comporta l’assegnazione del genere basata sulla conformazione dei genitali esterni. E dalla nascita si passa all’infanzia e all’adolescenza, che il sesso prescrive nel segno del genere. Dal colore della tutina del neonato, il binarismo cromatico passa sulla scena, dove la martellante scritta “travesti” lampeggia ora rosa, ora blu. Nell’insistenza che viene dall’esterno, dal mondo circostante e familiare che sospinge questo neonato verso la maschilità, la scena si fa sempre più buia, fatto salvo per un quadrato di luce che incornicia l’area genitale dell’attrice, coperta solo da un sottile perizoma color carne, sottolineando la

centralità della genitalità nell'attribuzione di genere e marcando il sesso come condanna per le travesti. Mentre Carvalho passeggia lentamente attraversando la scena, si susseguono frasi che (la) incitano ad assumere il suo ruolo di maschio, fino alle frasi gridate con rancore come: «Boys play with boys»<sup>592</sup>, «Sit up straight, boy, Sit like a man»<sup>593</sup>, «Speak in a low pitch, talk like a man, walk like a man, laugh like a man! Learn to be a man, boy»<sup>594</sup>. Tutte queste incitazioni al limite della minaccia, affinché il soggetto svolga bene la sua performance di genere maschile (vengono citate proprio delle semplici azioni come suscettibili di una marcatura di genere), recitate con toni differenti rendono ora più chiaro il procedimento della multistabilità percettiva descritta da Fischer-Lichte: Carvalho parla di sé con il suo corpo, ma sta parlando per tante altre voci che hanno vissuto questa esperienza, con un continuo salto cognitivo tra il corpo agente e il corpo fantasmatico che arriva da altrove e si incarna in quello dell'attrice. Arriva, già nell'adolescenza, la preghiera di segretezza: «Nobody needs to know, just be a pervert behind closed doors, but be a man outdoors.»<sup>595</sup>

Il tema del sacro, già ravvisabile nell'iniziale uso delle luci e del suono, nella nudità scarnificata del corpo di Carvalho, il cui unico elemento di floridità è rappresentato dal seno, la cui morbida prominente diviene il segno della vincitrice sulla sconfitta del corpo, della femminilità sulla maschilità attribuita da altri, diviene sempre più intenso, attraverso una sorta di litania che accosta alla parola "corpo" aggettivi sempre diversi. In questo andamento liturgico emergono continuamente elementi legati all'esperienza della transness. La violenza linguistica in «Are those boob, Ricardo?» nel disconoscere nome e genere della persona, la violenza domestica

---

<sup>592</sup> R. Carvalho. *op cit.*, p. 72.

“I ragazzi giocano con i ragazzi” “Siediti dritto, ragazzo, siediti come un uomo” “Parla a bassa voce, parla come un uomo, cammina come un uomo, ridi come un uomo! Impara ad essere un uomo, ragazzo”. (trad. mia)

<sup>593</sup> *Ibidem.*

<sup>594</sup> *Ibidem.*

<sup>595</sup> *Ibidem.*

Nessuno deve saperlo, sii un pervertito a porte chiuse, ma sii un uomo all'aperto. (trad. mia)

dell'essere cacciate di casa (riportando le statistiche dell'associazione ANTRA<sup>596</sup>), continuamente irrorate da testimonianze di altre. Una camera a mano inizia a filmare ogni dettaglio del corpo dell'attrice, che viene trasmesso su di uno schermo sullo sfondo. Lo sguardo cis morbosamente incuriosito dai dettagli di un corpo trans resta pietrificato dalla sua stessa voluttuosa ingordigia perché in quest'operazione scenica il corpo di Carvalho si raddoppia, diventa immenso, pervade la stanza. Infatti, l'attrice dice «They look at my body (*TRAVESTI*), always in a frantic search, every inch of it, every angle: Adam's apple, hands, feet, meat, they stare at the bulge, the nose... Even my wrist has been put to test, everyone looking for something considered "masculine" so they can delegitimize my body as feminine. But I know how to hide it with skill and experience. With tight panties. Crumpled so only those who seek it will find it.»<sup>597</sup> Emerge qui un chiaro riferimento alla teoria di Kessler e McKenna circa il processo di attribuzione di genere e di come, una volta attribuito, gli altri elementi 'incerti' vengano ricondotti al genere stabilito. Molto probabilmente Carvalho è al corrente di questi studi. Tuttavia è interessante notare come la teoria prodotta dall'accademia non abbia un valore più scientifico di quella scoperta per via empirica. Tutti questi "trucchi" facevano già parte dei saperi incarnati di tutte quelle donne trans che hanno preceduto certi studi o che non ne hanno avuto accesso. La manufacturabilità del proprio corpo procede nel racconto degli ormoni e del silicone industriale, un tempo usato dalle donne trans per ricostruire e ampliare seni, glutei e fianchi, mentre sullo schermo compare una intervista che racconta di questa procedura e la luce ritaglia i glutei dell'attrice che si stende per terra, davanti allo schermo. L'uso del silicone liquido, che altro non era se non uno scarto industriale, fu una pratica — tutt'oggi diffusa, benché illegale — che portò alla morte di molte persone, poiché la sua vischiosità tende a distribuirsi nel corpo in maniera

---

<sup>596</sup> National Association of Travestis and Transexual People (Antra - Brazil)

<sup>597</sup> R. Carvalho, *op. cit.*, p 74.

Guardano il mio corpo (*TRAVESTI*), sempre in una ricerca frenetica, ogni centimetro, ogni angolo: Pomo d'Adamo, mani, piedi, carne, fissano il rigonfiamento, il naso... Anche il mio polso è stato messo alla prova, tutti cercano qualcosa di considerato "maschile" per poter delegittimare il mio corpo come femminile. Ma so come nascondere con abilità ed esperienza. Con mutandine strette. Accartocciato in modo che solo chi lo cerca lo trova. (trad. mia)

imprevista. I decessi avvennero non solo a causa della sostanza stessa, ma anche a causa dei deturpamenti causati che portarono a depressioni e suicidi. Nel quadro che viene a comporsi il corpo vivo fenomenico di Carvalho, attraversato dai corpi e dalle voci delle intervistate proiettate sullo schermo, diviene il residuo simbolico di tutti quei corpi morti negli anni e si storicizza. Diviene storico perché *riaffiora* storie inabissate e così facendo, per mezzo del proprio corpo raddoppiato, triplicato, decuplicato, immette le storie nella Storia. Raccontare il passato più lontano fino alle pratiche chirurgiche più presenti mette in una relazione dialogica corpi distanti, ma prossimi nel medesimo dolore, creando un filo che cuce la trama del tempo, un tempo «che stiamo ancora ricamando tutte insieme» com'è solita dire Porpora Marcasciano.

La manufacturabilità artificiale del corpo conduce alla questione dei pregiudizi legati alla prostituzione e alla prostituzione come unica dimensione di esistenza, due ambiti che si rinforzano vicendevolmente, mentre sullo schermo passano annunci che offrono prestazioni sessuali, e l'attrice si muove con rallentata voluttà in una danza sostenuta da un allegro tappeto musicale che preannuncia la dimensione del carnevale. Esplode il carnevale, sia nelle testimonianze documentaristiche proiettate sullo schermo sia nel tono dell'attrice che passa in rassegna tutti i «Media body»<sup>598</sup>, ovvero tutte quelle travesti ospitate nei palinsesti televisivi, nelle telenovelas, negli spettacoli. «It's Carnival.... It's the rise of the travestis. Carnival Body»<sup>599</sup> sembra suggerire una certa spettacolarizzazione della transness come via per l'accettazione e l'inclusione nella società, cosa che effettivamente pare accadere fino all'arrivo dell'Aids, che comporta un repentino cambiamento della società verso le persone trans: «because if the plague is gay, her mother is travesti.»<sup>600</sup> Alcune attrici vengono licenziate dai loro ingaggi e progressivamente all'espandersi delle notizie della malattia il regime militare incoraggia, legittima e supporta il genocidio delle travesti,

---

<sup>598</sup> *Ivi.*, p. 77.

<sup>599</sup> *Ibidem.*

È Carnevale.... È l'ascesa dei travestiti. Corpo carnevalesco. (trad. mia)

<sup>600</sup> *Ivi.*, p. 80.

Perché se la peste è gay, sua madre è travestita. (trad. mia)

spronando la stessa popolazione a farsi carico di questa pulizia: « Clean up São Paulo. Kill one travesti every night»<sup>601</sup>. Scritte come questa affollano i muri. Nasce l'«Operazione tarantola»<sup>602</sup> con lo scopo preciso di arrestare, stuprare e uccidere le travesti. Il racconto non manca di menzionare il fattore razziale: «Brazil is the top killer of bodies like mine in the world, and 82% of deceased travestis are black. The travesti genocide has ethnic profiling»<sup>603</sup> e la diaspora, la fuga verso un estero salvifico.

Proprio nel preciso contesto di questo lavoro è di estremo interesse notare come il paese più disponibile ed interessato ad accogliere le travesti fosse l'irreprensibile e cattolicissima Italia: «That one came back from Italy with a big car; the other, so beautiful, also returned from Italy. So I decided to go there, so that one day I could also *return* from Italy.»<sup>604</sup>

Accantonando un secondo lo spettacolo, trovo pertinente riportare il resto dell'intervista citato in nota, che dice:

They were getting off the planes at the Galeão, Rio's international airport. Arriving in bunches, all expelled from Europe. On the sidewalks, they passed the information: You can work a lot in Spain, France, and Italy. You can buy an apartment in Rio after turning tricks for six months, but in Paris you have to pay a toll to occupy the sidewalk. Veterans explore and dictate the rules. But there's so much money that there is always a lot left. European men are kinkier than Brazilians, but they pay well. Italians pay

---

<sup>601</sup> *Ivi.*, p. 77.

Pulisci San Paolo. Uccidi una travesti ogni notte. (trad. mia)

<sup>602</sup>B. Dezebrow Iazzetti, *Between tarantulas and razor blades: 'Travesti' history and the public sphere in Brazil's democratic transition*, tesi dottorale (2022) consultabile all'indirizzo: [https://www.researchgate.net/publication/374055473\\_Between\\_tarantulas\\_and\\_razor\\_blades\\_'Travesti'\\_history\\_and\\_the\\_public\\_sphere\\_in\\_Brazil's\\_democratic\\_transition](https://www.researchgate.net/publication/374055473_Between_tarantulas_and_razor_blades_'Travesti'_history_and_the_public_sphere_in_Brazil's_democratic_transition)

<sup>603</sup> *Ivi.*, p. 79.

Il Brasile è il primo assassino di corpi come il mio nel mondo, e l'82% delle travesti decedute sono nere. Il genocidio delle travesti ha un profilo etnico. (trad. mia)

<sup>604</sup> *Ibidem.*

Quella è tornata dall'Italia con una grande macchina; l'altra, così bella, è tornata anch'essa dall'Italia. Così ho deciso di andarci, in modo che un giorno potessi tornare anch'io dall'Italia. (trad. mia)

more than anyone else. The Police? They don't kill us on the streets.<sup>605</sup>

Lo schermo torna ad animarsi, mostrando una video intervista che si intreccia con le parole dell'attrice. Entrambe raccontano che l'unico modo per salvarsi dalla morte una volta arrestate era ferirsi. La pratica entrata in uso era tenere una lama di rasoio nascosta nella guancia e, una volta incarcerate iniziare a tagliarsi, braccia, collo, petto, gambe. Il sangue è il veicolo di trasmissione dell'Aids così: «Who would touch our blood-covered bodies?»<sup>606</sup> Risuona questa frase mentre l'intervistata mostra un corpo martoriato da profondi tagli ancora non sanati e un uomo l'aizza sostenendo che non siano sufficienti e debba tagliarsi di più, la prossima volta. In questo corpo dilaniato dalla lama, martirizzato poiché non compreso, torna un riferimento cristologico.

Mentre il discorso sull'aumento dei tagli continua in loop, le luci si alzano e l'attrice compie una danza accompagnata da un sottofondo musicale dal vago ricordo sacrale. Buio. «Lo spettacolo termina qui. Ora non sono più in grado di scrivere nulla, o meglio, non sono in grado di rappresentarlo, di agire su questo palco. C'è un conflitto fra Renata artista, che vorrebbe andare oltre, e Renata persona, che non ce la fa.»

Lo spettacolo, ben lungi dal concludersi, inizia ora, dopo più di mezzora, attivando dei meccanismi scenici rivoluzionari che ben si inseriscono in una idea di trans-theatre, molto più della parte finora accaduta, che resta tuttavia estremamente pertinente.

---

<sup>605</sup> F. Farias de Albuquerque, M. Jannelli, *A princesa: depoimentos de um (sic) travesti brasileiro e um líder das Brigadas Vermelhas*, Nova Fronteira, 1994, p.89.

Scendevano dagli aerei al Galeão, l'aeroporto internazionale di Rio. Arrivavano a gruppi, tutti espulsi dall'Europa. Sui marciapiedi, passavano le informazioni: Si può lavorare molto in Spagna, Francia e Italia. A Rio si può acquistare un appartamento dopo aver fatto i furbi per sei mesi, ma a Parigi bisogna pagare un pedaggio per occupare il marciapiede. I veterani esplorano e dettano le regole. Ma c'è così tanto denaro che ne rimane sempre molto. Gli uomini europei sono più perversi dei brasiliani, ma pagano bene. Gli italiani pagano più di tutti gli altri. La Polizia? Non ci uccidono per strada. (trad. mia)

<sup>606</sup> R. Carvalho, *op. cit.*, pp. 79-80.

Chi toccherebbe mai i nostri corpi ricoperti di sangue? (trad. mia)

Tutta questa prima parte che al fruitore pare essere prevalentemente un racconto autobiografico, è in realtà una drammaturgia con più piani di restituzione narrativa: il piano storico, inteso sia per le pratiche di modificazione del corpo che pertengono ad un determinato periodo storico, sia per gli avvenimenti politici che sono intervenuti nella storia, un piano storiografico/documentaristico nel recupero delle voci e delle interviste, un piano di analisi statistica (con le indagini di ANTRA National Association of Travestis and Transexual People e NGO Transgender Europe) e un piano di racconto della quotidianità umana che, in un certo senso, lega tutti i piani nella medesima frana emotiva.

In apparente antitesi con il recupero del primato testuale su quello scenico, Carvalho interrompe lo spettacolo e, seguendo una drammaturgia *in fieri* si relaziona direttamente col pubblico in sala, marcando questo cambio di situazione con l'accensione delle luci di sala. Se il pubblico è co-autore dell'evento spettacolare, qui la sua funzione è raddoppiata: non solo ne diviene co-autore, ma anche protagonista, con un ribaltamento strutturale della divisione spaziale platea/palco. L'artista inizia un dialogo col pubblico e la condivisione di informazioni è tanto più autorizzata dal potenziamento di quella relazione attore/spettatore. Chiede chi conosca la parola cisgender, chi conosca altre travesti, chi le ha conosciute in contesti pubblici o in segreto, privatamente. Ma soprattutto chiede, camminando fra le file della platea, se uno spettacolo-manifesto che racconta il corpo travesti debba prevedere o meno la nudità totale e se il pubblico desidera che lei si levi il perizoma color carne. Con questa domanda crea uno scacco matto. Aggancia il pubblico nella sua morbosità verso la genitalità trans, verso la visione bramata dell'alterità, e lo paralizza poiché questa stessa possibilità può avvenire solo se lo si richiede ad alta voce, mostrandosi dunque agli altri spettatori, senza più la tranquillità della segretezza e dell'anonimato. Non solo la quarta parete è squarciata, ma è annientata anche la definizione di spettatorialità: in questo momento c'è solo comunità. Nella serrata raffica di domande rivolte al pubblico l'artista fornisce i concetti, le coordinate per la comprensione affettiva della transness. «This subtle line between women and men



for travestis is almost an obsession. As much as I know that everyone knows what I have, exhibiting it reveals “the masculine”. At the very least I definitely lose my place in the feminine»<sup>607</sup> riecheggia ancora il pensiero di Kessler e McKenna circa la «selective perception». E Carvalho ne dà una dimostrazione pratica. Chiede in prestito ad uno spettatore un cappello, lo indossa nascondendo la sua lunga chioma e poi indossa uno zaino. Poco prima aveva interpellato uno spettatore chiedendogli se lei avesse un buon passing e la risposta era stata affermativa. Ora si mette di spalle, con i capelli nascosti e lo zaino e ripone la stessa domanda. Lo spettatore risponde «No, così penserei che sei un ragazzo gay un po’ effeminato». «A travesti cannot, should not have short hair»<sup>608</sup> risponde Carvalho; quel che l’artista vuole dimostrare è che una travesti deve adottare tutti o almeno molti di quei tratti che culturalmente sono marcati nel genere femminile per risultare femminile. E che questa è una gabbia, un «cage body»<sup>609</sup> la cui prigionia non viene tanto dalla percezione disforica del soggetto verso il proprio corpo, ma deriva soprattutto dallo sguardo dell’altro e dalla sua suscettibilità nel processo di attribuzione di genere. Il fine dell’operazione artistica di questa seconda parte di evento è mostrare la sistematicità della transfobia, che si situa anche in atteggiamenti inconsapevolmente considerati accoglienti ed inclusivi. Infatti Carvalho riporta l’esempio di frasi come «The travesti body made exotic. Warm transphobia, in a caring tone, with joyful looks, that make it sound nearly like a compliment. “Wow, you don’t even look like a travesti! Who could tell you were born a man? What’s your real name? Have you had surgery? Do you turn

---

<sup>607</sup> Carvalho, *op. cit.*, p. 83.

Questa sottile linea tra donne e uomini per le travesti è quasi un'ossessione. Per quanto sappia che tutti sanno cosa ho, esibirlo rivela il “maschile”. Come minimo, perdo definitivamente il mio ‘posto’ nel femminile. (trad. mia)

<sup>608</sup> *Ibidem*.

Una travesti non può, non dovrebbe avere i capelli corti (trad. mia)

<sup>609</sup> *Ivi.*, p. 86.

tricks? Look how cool I am, I'll even hug you"»<sup>610</sup> che costituiscono una lunga serie aneddotica di frasi quotidiane che tutt3 ci siamo sentite dire<sup>611</sup>, e che dietro il perbenismo tradiscono una matrice escludente e transfobica. Se anche queste frasi accoglienti possono essere considerate stereotipi, la riflessione sullo stereotipo per antonomasia, ovvero il binomio trans/prostituta, è esposto e analizzato con una sinteticità tagliente «Microaggressions and recreational transphobia that make our body one Joke Body, Laughable Body, Stereotyped Body. Eroding mental health. Taking away human dignity. And the problem with stereotypes is not that they are total lies, but that they are incomplete. They make one story a single story. And this is how a single story is created: show people as one thing, one single thing, over and over, and that is what these people become.»<sup>612</sup> La rappresentazione può attingere dunque agli stereotipi, in generale, ma se riporta *solo* gli stereotipi sta raccontando un

---

<sup>610</sup> R. Carvalho, *op. cit.*, p. 84.

Il corpo travesti reso esotico. Una tiepida transfobia, in tono premuroso, con sguardi gioiosi, che la fanno sembrare quasi un complimento. “Wow, non sembri nemmeno una travesti! Chi potrebbe dire che sei nata uomo? Qual è il tuo vero nome? Hai subito un intervento chirurgico? Fai dei trucchi? Guarda quanto sono buono, ti abbracerò anche”.

<sup>611</sup> A titolo di esempio riporto due accaduti, di cui uno già riportato precedentemente, ma che trovo particolarmente efficace riproporre anche qui.

*Quando tornai da un medico specialista per la visita di controllo, lo avvisai via mail del mio percorso di affermazione di genere, e che quindi mi avrebbe vista cambiata, rispetto all'immagine che aveva di me. Mi presentai e dopo qualche convenevole mi disse “tira giù la mascherina, che voglio vederti”. Presa alla sprovvista e anche un po' in imbarazzo abbassai la mascherina (era il tempo post covid19) senza quasi rendermene conto. Lui mi osservò e mi disse: “beh dai, anche con poco trucco stai bene, alla fine sei venuta carina”. Poco prima, invece, dovetti affrontare senza documenti rettificati la trafila delle vaccinazioni per il Covid19. Non fu tanto l'infermiera che mi chiamò tutto il tempo “signore” a lasciarmi basita, quanto quella volta che mi accomodai, risposi al “come si chiama” con il mio lapidario “il nome anagrafico che trova riportato sul foglio è xyz” e la dottoressa scattò in un entusiasta gridolino di gioia, salvo poi dire “io vi supporto tantissimo, io vi adoro” (come si può “adorare” una razza di cani piuttosto che un'altra); dopodiché mi abbassò con decisione la mascherina esclamando: “scusa me devo vedere come sei venuta!”. Tutto questo avveniva in un hub vaccinale, in piena emergenza pandemica.*

<sup>612</sup> *Ibidem*.

Microaggressioni e transfobia *ricreativa* che rendono il nostro corpo un Corpo da barzelletta, Corpo da ridere, Corpo stereotipato. Erosione della salute mentale. Ci tolgono la dignità umana. E il problema degli stereotipi non è che siano delle bugie totali, ma che sono incompleti. Rendono una storia un'unica storia. E questo è il modo in cui si crea una storia unica: mostrare le persone come una cosa, una sola cosa, in continuazione, finché queste persone *diventano* quella cosa. (trad. mia)

soggetto unico e un'unica storia che non può fattivamente essere rappresentativa di tutt3, e la gravità di questa operazione consta nel fatto che mostrando solo quell'unico aspetto, agli occhi della società sarà quell'unico aspetto a determinare tutti i soggetti simili, invisibilizzando tutt3 l3 altr3, rendendole, di fatto, inesistenti nella società.

L'ultimo, grande colpo di genio di Carvalho è chiedere al pubblico: qualcuno di voi ha mai toccato una travesti? Qualcuno vuole toccare il mio corpo?

Se, come abbiamo visto, la visione ha un primato sugli altri sensi, poiché ciò che è visibile è anche tangibile, e ciò che è sia visibile che tangibile è dunque esistente, l'artista introducendo il tatto rinalza quel cortocircuito emotivo dello spettatore fra curiosità morbosa verso il corpo trans e la paura/vergogna della sanzione sociale di chi si espone, ma al contempo amplifica assertivamente nell'effettiva possibilità del tocco la sua stessa esistenza. Un raddoppiamento, un'ispessimento dell'esistenza che è un grido di affermazione alla vita.

Infine, chiede chi abbia una amica travesti o che abbia avuto una relazione con una travesti e se questi rapporti siano stati vissuti pubblicamente. Nessuno si espone. «If the answer is zero, no travestis, do you know what this phenomenon is called? It's called transphobia.»<sup>613</sup>

Attraverso questi discorsi innestati in un preciso e accurato meccanismo scenico Carvalho non fa del pubblico un mero insieme di spettatori che co-creano lo spettacolo, ma lo responsabilizza a tal punto da farne già una società circoscritta, pronta ad uscire dalla sala e a spargere come spore il sapere sensibile che ha raggiunto.

---

<sup>613</sup> R. Carvalho, *op. cit.*, p. 85.

Se la risposta è pari a zero, nessuna travesti, sapete come si chiama questo fenomeno? Si chiama transfobia.

#### **7.4.2 *L'appuntamento ossia la storia di un cazzo ebreo.* — Marta Pizzigallo**

Questo spettacolo è stato scelto per diversi motivi: il primo e più importante, la sua interprete, Marta Pizzigallo, attrice istrionica ed eclettica, che ho avuto l'onore di vedere in svariate rappresentazioni teatrali, e si può dire costituisca un felice *unicum* nel panorama italiano, poiché il suo talento ed il suo lavoro hanno prevalso sulla fascinazione esotizzante della transness, permettendole di recitare ruoli di personaggi cis con indiscussa credibilità. Nel vasto repertorio di lavori di Pizzigallo la scelta è ricaduta su questo spettacolo poiché, per ora, è l'unico monologo che la vede protagonista assoluta; dato il focus della tesi mi interessava un'analisi che fosse incentrata e concentrata sulla transness e uno spettacolo corale avrebbe distolto da questo intento.

Tuttavia, questo lavoro presenta delle questioni che è necessario problematizzare sin da subito.

*L'appuntamento ossia la storia di un cazzo ebreo* è la riduzione teatrale di *Un cazzo ebreo* di Katharina Volckmer (La nave di Teseo 2021), testo che ha portato grande notorietà alla scrittrice, al suo esordio nel mondo della letteratura. Nato da un'idea di Andrée Ruth Shammah direttrice del teatro Franco Parenti di Milano, è stato adattato per la scena dal regista Fabio Cherstich con la collaborazione della stessa autrice Katharina Volckmer. Per ricostruire puntualmente la trama effettiva la riduzione teatrale andrebbe confrontata con il testo letterario, ma l'analisi esonderebbe in una ricerca esclusivamente drammaturgica, se non proprio letteraria, mentre l'intento è occuparci di teatro e del perché e se questo può essere un esempio di trans-theatre.

Il plot evinto dalla riduzione teatrale si può pressoché riassumere così: una donna è seduta nello studio del Dottor Seligman, la cui specializzazione è a noi ignota. Inizia a raccontarsi, in una narrazione torrenziale e impervia, che passa da momenti di quotidianità a ricordi di infanzia, a sogni erotici e mitizzazioni storiche, ad una storia d'amore, a descrizioni poetiche che incantano e rarefanno la temporalità. Sullo sfondo della narrazione continua a svilupparsi e a prendere centralità il desiderio

della donna di avere un pene. Dunque, un'apparente storia di un percorso di affermazione di genere. Sicuramente è una storia che può iscriversi in una nuova drammaturgia per un trans-theatre, tuttavia la questione è scivolosa. Se a primo acchito l'opera sembra appunto raccontare un percorso di affermazione di genere in una modalità anche piuttosto scontata, che esulerebbe dalle premesse di un trans-theatre, un'analisi più attenta e sensibile conduce a problematizzare molto il portato testuale della protagonista, ravvedendo nell'immagine o meglio nella reiterata richiesta all'azione del transizionare questioni molto più complesse e profonde che si legano in prima istanza alla condizione femminile in sé, e più in generale ad una comprensione delle sessualità che ancora oggi sfuggono all'intellegibile.

Date queste premesse, le questioni da problematizzare sono due: 1. perché sia stata scelta Marta Pizzigallo, donna trans, per interpretare quello che diventerà un uomo trans, 2. la questione della formazione.

Se è vero che artisticamente il teatro permette a tutt<sup>3</sup> di interpretare tutto, come si è illustrato, è altrettanto vero che, ad oggi, ciò non accade, e dunque, volendo seguire quel rigore etico-politico il ruolo sarebbe dovuto essere assegnato a un uomo trans, tuttalpiù in una fase iniziale del percorso di affermazione di genere. Questo non perché Pizzigallo non risulti magnifica nella sua interpretazione, di cui tratterò dopo, ma perché Marta Pizzigallo in quanto donna trans risulta concettualmente adottare una sorta di 'transfake interno' verso un uomo trans. L'aspetto più problematico è che questo ragionamento meramente teorico resta ai più ignoto, consolidando delle equazioni errate poiché il messaggio che arriva è che per interpretare un uomo trans viene scelta una donna trans, disconoscendo dignità ai singoli percorsi e omologandoli in una vaga idea di transness che deumanizza le singolarità e le rispettive istanze. Uso il termine 'messaggio' sia inteso come ciò che si vuole comunicare con un lavoro oltre al lavoro stesso, ovvero cosa si vuole comunicare con i corpi stessi che agiscono e con i loro percorsi, ed utilizzo il termine 'messaggio' anche in senso quasi pubblicitario: "la storia trans con l'attrice trans nello spettacolo trans". In un presente storico in cui i concetti di 'diversità' e 'inclusività' lavorano fortemente, con il loro *allure* fashion, per redimere e rasserenare una società

che continua a *produrre* quelle diversità per nutrirsene, il messaggio nell'accezione pubblicitaria sopra descritta mi pare consustanziale ad un meccanismo produttivo e distributivo dello spettacolo. In tal senso, servendosi della transness come dispositivo accentratore di pubblico e non mettendosi al servizio della transness come messaggio rivolto ad un pubblico a alla sua disposizionalità alla trasformazione della conoscenza, mi pare che questo lavoro non possa inserirsi *tout court* in un trans-theatre, nonostante presenti questo raddoppiamento della transness rappresentato sia dal testo che dall'interprete.

Dunque, il lavoro è selezionato nei *case studies* per l'interpretazione di Pizzigallo in relazione ad un testo così difficoltoso rispetto alla sua identità e storia e in quest'ottica verrà analizzato. Inoltre, si cercheranno i motivi per i quali può o non può costituire effettivamente un esempio di trans-theatre. In ogni caso, questo spettacolo per molti aspetti controverso convoca una serie di altre questioni interessanti. Il punto 2 è appunto la formazione. Che tipo di lavoro stanno svolgendo le accademie e le scuole di teatro nei confronti degli attori/attrici trans\*? Come si sceglie di lavorare e di insegnare a chi ha una spendibilità scenica non palesemente aderente ad un genere, poiché ancora in una fase iniziale del proprio percorso? O, ancora, di chi appartiene ad un genere e lo performa chiaramente, ma sceglie di non volersi sottoporre a medicalizzazione? Considerando che queste persone esistono non si dovrebbe necessariamente adottare un intervento drammaturgico che le visibilizzi all'interno dei regimi della rappresentazione? In Italia esistono solo nove attrici e attori trans\* oppure tutt3 quell3 non ancora affermate o che non vogliono fare coming out o spettacolorizzare la propria transness come richiamo mediatico sono scoraggiat3 dall'approfondire lo studio attoriale poiché si crede che mancherà loro una spendibilità scenica? Esisteva solo Marta Pizzigallo attrice donna trans che potesse interpretare il ruolo di un uomo trans agli esordi del suo percorso?

Per fortuna il talento e la sensibilità artistica di Pizzigallo stornano il fermento di queste domande durante la visione e rendono lo spettacolo meritevole di essere visto e studiato.

La scena si presenta scarna, ma equilibrata nella sua sofisticata essenzialità. Sulla sinistra si intravede la sagoma inerte del Dottore, sulla destra un orologio da parete resta fisso sulle 9.10, condividendo con il Dottore l'immobilità. Il flusso di coscienza della protagonista sembra infatti sfuggire alla temporalità, sospeso in una bolla temporale che ricorda quel cerchio luminoso al centro del palco, oltre il quale la donna è seduta e si richiama alla sfericità dell'orologio fermo. Oltre alla sedia, due staffe rimandano ad una imminente visita ginecologica. L'inerzia del Dottore che pare essere un manichino e la fissità delle lancette dell'orologio non solo rimandano ad una temporalità sospesa e distorta in cui avviene il torrenziale flusso di pensieri della protagonista, ma anche alla relatività stessa del tempo quando, perdendoci nei meandri della nostra coscienza e delle nostre paure, finiamo ad esistere senza vivere, consumando i giorni come burattini assopiti. Ma questo tempo scenico è anche un tempo di riflessione e di emersione di verità che si temevano indicibili e che richiedono un'analisi microscopica del sé, richiamata da quel cerchio di luce che intercetta il soggetto da analizzare da vicino: la protagonista. Microscopio sul sé, ma anche lente morbosa della società che ispeziona al microscopio chi sfugge da una norma sociale. Il senso di prigionia connesso al desiderio di fuga e di evasione è sottolineato anche dalla scelta costumistica: una sorta di tuta bianco sporco, sbracciata e a mezza gamba avvolge Pizzigallo in un andamento del tessuto che ricorda le camicie di forza. Apparentemente liberati da questa forzatura dell'abito sono i genitali, esposti (metaforicamente, a livello cromatico del tessuto) da un ritaglio che li svincola dalla costrizione — o, meglio, costringe la protagonista a guardarli, in un atto coercitivo più doloroso e deumanizzante della camicia di forza stessa, dato che sostiene di non sentirli suoi.

Il racconto inizia con un sogno su Hitler che rivela una fascinazione del personaggio e di quel rigore che sapeva imporre. Inizia qui una distorta mitizzazione esaltata della figura del dittatore, continuamente messa in contrasto e in conflitto con il post-Hitler e il recupero della comunità ebraica. Dal sogno evinciamo che la donna è tedesca ed è espatriata a Londra. Nel sogno si immagina di essere Hitler, ma è nel risveglio che accade qualcosa:

Ad ogni modo, mentre stavo tenendo quello che ora definiremmo un discorso d'odio ero dolorosamente consapevole di non assomigliare affatto all'ideale ariano che smerciavo da anni, mi sentivo un impostore. [...] Riesco ancora a percepire la tristezza con cui mi sono svegliata quel giorno, la tristezza di sapere che non sarei mai stata uno di quei ragazzi tedeschi, biondi, bellissimi con i loro fisici greci e la pelle che al sole si dora meravigliosamente, la sensazione che non sarei mai stata ciò che sentivo avrei dovuto essere.

Si noti che la donna dice “*ora* definiremmo un discorso d'odio”: lei non lo percepisce propriamente così, sicuramente non nel sogno. E appunto nel racconto del risveglio inizia ad introdurre il tema di una disforia, intesa in senso etimologico. Questo desiderio di maschilità è sottolineato nell'apertura di spettacolo che precede il sogno, dove la donna, seduta di spalle, sfoglia una rivista che raffigura uomini avvenenti e prestanti, con fisici aiutanti le cui fasce muscolari definite ricordano la perfezione delle statue greche, che affioreranno nella rivista prima che questa venga chiusa, appena comparsa l'immagine della Venere del Botticelli. Questa sorta di complicità col dittatore è dichiarata anche da una sorta di condivisione empatica, quando la donna afferma, a proposito del sogno e dell'Hitler storico: «Non voglio dire di aver provato compassione per Hitler, e non è in ogni caso accettabile spazzar via un intero popolo perché non sei felice del tuo corpo e perché quel popolo rappresenta ciò che odi di te stesso.»

Mentre parla Pizzigallo è seduta e seduta resterà quasi tutto il tempo. Le luci di taglio le restituiscono una bellezza pittorica, vibrante, ma composta. Composta a differenza della sua postura. Durante quasi tutto il racconto la donna cerca un equilibrio e una stabilità, una *comodità* su quella sedia, senza mai trovarlo. Il senso di disagio si riverbera sin nelle estremità dei piedi, che ora sfiorano il terreno, ora cercano di palparlo per coglierne la consistenza, ora si inarcano a cercare nuove possibilità articolari. L'attrice sembra oscillare in questo instabile rigidità, che a tratti compie scatti nevrotici del corpo per riposizionarsi in una nuova figura.



La narrazione si sposta in un'altra 'stanza' mentale della protagonista, nel ricordo del giorno precedente. Impossibilitata per cause di forza maggiore a prendere i mezzi per rincasare, procede a piedi verso la propria abitazione. Il percorso le fa attraversare degli isolati composti da case ordinate e curate, con giardini sobri e rigogliosi. Arrivata di fronte alla sua casa l'impatto col disordine e il degrado del suo giardino, in cui la gente getta la spazzatura è ancora più forte. Si chiede:

Io mi domando cosa ci sia in me da far supporre agli altri che sarò felice di ricevere i loro rifiuti. È per questa ragione che ho smesso da tempo di andare in quelle zone della città perché mi fanno vedere tutti i miei fallimenti e mi ricordano tutte le cose che i miei genitori non mi perdoneranno mai. Perché non ho semplicemente aperto le gambe al momento giusto? Perché non mi sono presa più cura del mio corpo? [...] Penso sia per questo che le persone ricche hanno sempre l'aria di chi è stato appena scopato con un dildo fatto su misura, mentre qualcun altro gli stirava le lenzuola fresche nella stanza accanto.

In questa parte di racconto la protagonista si svela di più. Emerge un sentimento di vergogna e di rifiuto, che in un certo qual modo la assimila ai rifiuti gettati dagli altri nel suo giardino, mentre la zona bella e curata della città le ricorda che non ha voluto (o potuto?) esaudire i desideri dei genitori. Ribellandosi ad una performance di genere che la vuole docile e amabile sposa e aderendo agli istinti e impulsi della propria performance di genere la donna non è compresa ed è estromessa dai confini del vivibile e in questo caso lo è anche topograficamente, confinata nella bruttura della periferia E, in un certo senso, l'azione di gettare i rifiuti nel suo giardino ricalca il processo di attribuzione di genere che proviene dall'esterno verso il soggetto osservato. Un soggetto che sfugge dalla norma riceve attribuzioni o, meglio ancora affezioni in senso Spinoziano, tristi: per la società la spazzatura è la donna stessa che abita in quel giardino.

Si inserisce anche qui il tema ricorrente della sessualità. Non di una sessualità convenzionale però, ma di una sessualità che cerca continuamente e morbosamente il superamento di qualcosa che ancora non sa o non sa definire, e quindi fa confluire in quelle pratiche considerate abiette, cercando nel ribollire frebbriticante della

provocazione e della trasgressione quel qualcosa che ancora le sfugge. Il tema della sessualità continua anche nella stanza successiva, in cui la protagonista parla di giocattoli erotici e di robot. Nella sua dissertazione emerge però un dato importante circa la sua psiche, quando afferma:

Lo so che questi robot sono progettati per soddisfare i bisogni sessuali degli uomini, perché gli uomini naturalmente hanno il diritto di vedere i propri bisogni sessuali soddisfatti, ma quanto può essere complicato invece costruirne uno con un cazzo elettronico? [...] Ma, verosimilmente, si inventerebbero qualche stupido motivo per affermare che i robot maschi sono pericolosi o che non sono necessari perché chi è senza cazzo può sempre trovarne uno dietro l'angolo. Perché chi è senza cazzo deve essere controllato così che quelli con il cazzo non si sentano intimiditi, perché è una cosa negativa che gli uomini si sentano intimiditi.

Qui la sua tensione verso la maschilità inizia a prendere connotati più precisi. È vero che tutta la storia, nel suo insieme, ci porta evidentemente ad assistere ad un percorso di affermazione di genere. Tuttavia queste affermazioni instillano un ragionevole dubbio: la protagonista si *sente* uomo e quindi è uomo e vuole assumerne l'aspetto nel proprio corpo o è nata vissuta e cresciuta in un contesto socioculturale in cui performare la femminilità secondo le norme vigenti le risulta costringente e insostenibile, motivo per cui l'unica via di fuga si configura in un percorso di transizione? Questo tema lo riprenderò più avanti. Tuttavia questa chiave di lettura consente di analizzare l'intelligente interpretazione di Pizzigallo.

Essendo Marta Pizzigallo una donna trans ci si aspetterebbe che per interpretare questo personaggio ella attinga a quella sua presunta 'matrice maschile', a quell'esperienza di maschilità in cui ha vissuto per degli anni. Il pubblico si aspetterebbe che per una donna trans sia facile "fare l'uomo" o restituire il maschile, perché "in fondo un po' uomo lo è" — sembra di sentire il brusio fra le file della platea ripetere questa frase o di leggerla nelle recensioni più accreditate culturalmente. Tuttavia Pizzigallo sbaraglia queste stereotipate aspettative e la sua operazione artistica funziona proprio perché l'artista non si cerca nella prefigurazione di una maschilità possibile (attraversata sul piano esistenziale o

futuribile sul piano scenico), ma semplicemente attinge il suo piglio ruvido da quella rabbia esacerbata dalle imposizioni socio culturali che vogliono le donne in un certo modo e che essa, da donna qual è, consapevolmente raccoglie e modella attorialmente. L'anelito di maschilità pertanto non è incarnato, ma *intonato*, come a richiamare a sé il coro di tutte le donne stanche di essere sottomesse ad una prigionia estetica e formale, ad un dogmatismo comportamentale, pronte a liberarsi e scalciare anch'esse nell'estro del loro lato più ferino, ribellandosi ad una società improntata su un'asimmetria di genere.

Nella stanza successiva comprendiamo che in effetti la protagonista sta assumendo una terapia ormonale, ma anche qui il fatto resta vago e non conferma un percorso di affermazione di genere. Confessa di essere stata licenziata per un'azione violenta intrapresa contro un collega e riconferma le sue fantasie sessuali su Hitler (di cui immaginata i soprannomi del membro) e inizia ad aggiungere informazioni circa la sua posizione verso gli ebrei.

Ma persino oggi, dottor Seligman, un ebreo vivo genera in un tedesco una certa agitazione, è qualcosa a cui non ci hanno preparato da piccoli. Siamo stati abituati soltanto a ebrei morti o disperati che ci guardano da innumerevoli fotografie grigie e noi perpetuamente debitori nei loro confronti. Quando facevamo lezione di musica alle elementari dovevamo cantare Hava Nagila in ebraico, dottor Seligman, si immagina trenta bambini tedeschi e neanche un ebreo in lontananza e noi cantavamo in ebraico per assicurarci di restare de-nazificati e profondamente riguardosi.

Per quanto il significato storico di questa affermazione lasci trasalire chiunque, il pensiero della protagonista risulta molto logico e lucido. In questa celebrazione riguardosa della memoria ella ravvede una costruzione di facciata, una postura sociale, una moda si potrebbe dire: ora bisogna pensare così, non si può pensare con la propria testa e trovare poco sensato appropriarsi di un canto ebraico quando a cantarlo sono solo tedeschi, no, bisogna mantenere un rigoroso atteggiamento rispettoso e squisitamente borghese. Questo imperativo di “restare de-nazificati”

compiendo azioni di dubbia rilevanza (come la canzone), è quello stesso meccanismo borghese che oggi afferma l'inclusività e la sua necessearietà come qualcosa di giusto, ma poi l'unica azione che compie è sovvenzionare il *rainbowwashing*<sup>614</sup> per aumentare la pubblicità di aziende e prodotti a un mero fine commerciale, tralasciando invece azioni politiche incisive a tutela e sostegno delle persone LGBTQIA+.

Dunque, in un certo senso, per la protagonista la rabbia verso l'ipocrisia borghese che la respinge ed isola, si trasforma, quasi come azione vendicativa verso la società,

---

<sup>614</sup> Il rainbow washing deriva da 'pink washing', che si riferisce all'uso del fiocchetto rosa simbolo della lotta contro il cancro al seno per vendere più merce, ma nello specifico viene definito come *«l'atto di utilizzare i colori dell'arcobaleno per indicare il progressivo supporto per l'uguaglianza LGBTQ, acquistando credibilità da parte dei consumatori, ma con il minimo sforzo o risvolto pragmatico»*. Questo vuol dire che solitamente non si vedono le aziende mandare messaggi di inclusività, ma che queste ultime recuperano durante il mese del Pride ciò che non hanno fatto durante l'anno, partendo dall'ormai comune cambio di colore dei loro loghi. Insomma, ripuliscono la loro immagine con i colori dell'arcobaleno per dare l'illusione di occuparsi di tematiche sociali. L'impatto visivo che i loghi arcobaleno hanno sul consumatore è alto, tanto da spingerlo a fare acquisti che possono sembrare pro LGBTQ ma che in realtà non lo sono. Molte delle multinazionali che attuano rainbow washing non sono mai state gay-friendly e continuano a non esserlo. Alcune aziende come Nike e Walmart annunciando un nuovo merchandising gay-friendly ma non hanno fornito aiuto alla comunità LGBTQ. Hanno piuttosto investito nelle prigioni e nel lavoro schiavile. Google, sebbene abbia sostenuto vari Pride che si sono svolti in America, più o meno in silenzio ha donato ben 178.000 dollari a politici anti-LGBTQ. Non da meno sono stati Amazon e Microsoft che donarono 15.000 dollari al rappresentante del Texas Brian Babin, il quale definì l'idea politica dei bagni neutrali dell'allora presidente in carica Barack Obama come "fuorvianti". UPS, società americana per il trasporto e spedizioni internazionali, ha donato 2.366.122 dollari a 159 politici anti-LGBTQ dal 2017 al 2018. Inoltre, molti di questi prodotti vengono creati in paesi dove appartenere alla comunità LGBTQ è illegale. Per esempio, la manodopera di alcuni prodotti per il Pride Month di Levi's provengono dall'India, dove fino al 2018 era addirittura illegale essere omosessuali. Anche le collezioni di H&M vengono create in Bangladesh dove gli attivisti queer vengono presi di mira per la loro sessualità e dove non è loro riconosciuto nessun diritto. Altro tratto caratteristico del rainbow washing è quello di portare sulle pagine social di multinazionali e grandi società esponenti della comunità LGBTQ, con il fine di sponsorizzare i loro prodotti per mostrare quanto il loro brand sia inclusivo.[...] Il rainbow washing è l'effetto di una società che sfrutta qualsiasi cosa pur di fare soldi. Il target principale sono i giovani poiché le aziende a muovere i primi passi nel rainbow washing sono state quelle che vendono articoli per ragazzi, successivamente anche le aziende con un target adulto hanno visto nella bandiera arcobaleno un simbolo che potesse portare denaro, e hanno quindi deciso di intraprendere questa strada. Hanno compreso che le persone sono mosse dall'altruismo, non sapendo che in realtà tutto questo serve a nascondere l'indifferenza delle grandi aziende verso le tematiche di genere e che riguardano le persone queer.

Russo, G., *Che cos'è il rainbow washing e perché dovevamo aspettarcelo*, in «Liberopensiero», 3 luglio 2021, consultabile all'indirizzo: <https://www.liberopensiero.eu/03/07/2021/attualita/cosa-e-rainbow-washing/>

in idolatria del negativo, di quella parte malata della storia, nel tentativo disperato di scuotere le menti e renderle pensanti e critiche.

Col procedere delle ‘stanze’ il discorso sembra dipanarsi e apparire più chiaro.

Ma questo è stato prima che il mio corpo diventasse il problema che è ora, quando ancora pensavo di poter semplicemente guardare un porno gay e in qualche modo ridere della situazione. Questo è stato prima che incontrassi K, dottor Seligman. Fino ad allora ero consapevole del mio dilemma, ma ci sono percorsi diversi di consapevolezza, e modi diversi di reagire alla nostra consapevolezza. E al contrario di quello che dicono, hai bisogno di un corpo da amare per capirti. Tutte quelle fesserie che raccontano sulle anime sono semplicemente false, che puoi amare un’anima a prescindere dalla forma in cui si incarna. I nostri cervelli sono fatti in modo tale che possiamo amare un gatto come un gatto e non come un uccello o un elefante. Se vogliamo amare un gatto, vogliamo vedere un gatto, toccarne il pelo, sentirne le fusa e farci graffiare se non lo accarezziamo nel modo giusto. Non vogliamo sentirlo abbaiare, un gatto. Fino a quando non ho incontrato K, dottor Seligman, non avevo capito che questi di cui parliamo sono confini assoluti e che nessun gatto che abbaia è mai riuscito a conquistare il cielo.

Qui il tema del corpo si fa centrale: i corpi hanno delle morfologie identitarie secondo la protagonista e cercare di scavalcarle agendo sul sé, performando il sé, non è sufficiente poiché ci rende sì più liberi, ma ancora non liberi di amare, né se stessi, né gli altri, poiché dalla non comprensione del nostro corpo da parte degli altri si nutrirà l’odio stesso verso il nostro corpo e un allontanamento dal soggetto che potremmo amare.

Affiorano i ricordi di infanzia, in cui la protagonista sperava che il suo corpo non si sviluppasse come quello della madre, ma prendesse altre vie verso la maschilità. In una lunga dissertazione espone l’odio verso il corpo femminile, ma un odio che si genera nel confronto col privilegio di quello maschile.

È l’assoggettamento della donna per bene, ben vestita, educata, curata, pettinata e truccata, il cui unico scopo è procreare e a cui viene sostanzialmente negato il piacere sessuale in quanto tale a portare la donna ad odiarsi e ad essere a disagio col proprio

corpo di donna. Ed ora, rispetto all'infanzia e al rapporto con la madre, ne è consapevole, infatti riconosce che:

tutto quel trucco che mia madre tentava di spargermi in faccia altro non era che una specie di pittura di guerra, il suo modo di provare a proteggermi dal mondo, perché tutti sanno cosa succede a quelle che si ribellano [...] molto del nostro conflitto era dovuto a una certa inutile ansia da prestazione, imposta da un mondo che prova a tenere le persone senza cazzo al posto loro e mi piacerebbe fossimo state entrambe più sagge.

Nella narrazione l'odio commisto a disagio e rabbia verso il femminile arriva fino al *topos* della ripartizione delle toilette in base al genere.

Non sono mai riuscita a capire per quale motivo [...] abbiamo avuto bisogno di creare un intero sistema, che arriva fino ai bagni pubblici, che separi i due generi. Per quel che mi riguarda, ho cominciato da tempo a utilizzare la toilette degli uomini, e non solo da quando ho iniziato a vestirmi come loro, ma perché non c'è mai fila, e perché volevo sapere come ci si sente. Si potrebbe dire che i bagni pubblici mi hanno insegnato più cose su di me di qualsiasi altro luogo. È stato quando li ho pensati come spazi rilevanti nelle nostre esistenze quotidiane, dottor Seligman, che mi sono sentita esclusa per la prima volta. [...] È stato nei bagni pubblici che ho sentito per la prima volta di non appartenere a uno spazio costituito esclusivamente da donne e [...] dover usare quei luoghi per via della forma che il mio corpo aveva assunto mi sembrava semplicemente sbagliato, perciò, una volta imparato a pensare con la mia testa, ho cominciato ad andare nei bagni dei maschi.

Mentre parla, il cerchio si imporpora di luce rossa. Il rosso che preannuncia il pericolo di essere 'scoperta' in un bagno non assegnato al proprio sesso/genere, il rosso che dà il nome all'oggetto femminile per eccellenza, il rossetto, il rosso del sangue mestruale che imperturbabilmente la riporta alla realtà biologica del suo corpo.

Qui la donna introduce la storia che ha avuto con K. Lo incontra nel bagno degli uomini — dal racconto dobbiamo presupporre che lei sia vestita da uomo quando lo

incontra — ne è attratta e la loro prima interazione si consuma con una fellatio. Il suo modo di raccontare l'atto rivela una bramosia, una dettagliata aggettivazione volgare e sfrontata, totalmente disinibita, che riportano, secondo gli stereotipi di genere, ad un resoconto maschile dell'atto e non femminile. In effetti la donna sostiene che «non riuscivo a capire come essere una ragazza. Mi venne in mente [...]che avrei potuto liberarmi delle mie grandi labbra. Ogni volta che ne avevo l'occasione, cercavo tra i corridoi blu e rosa del negozio di giocattoli se c'era un cazzo, e cercavo invano.»

Non so se io stia misgenderizzando la protagonista continuando ad appellarla al femminile, molto probabilmente sì, e me ne scuso. Il dubbio sorge soprattutto perché, per prepararsi a queste fantomatiche fotografie che l'assistente del dottore dovrebbe scattare, la donna indossa un paio di baffi. L'azione scenica non è chiara: non si comprende se sia un gesto di affronto, una protesi presaga, o un banale gesto scenico pleonastico a sottolineare il percorso di affermazione di genere. Credo che se il fulcro della narrazione fosse realmente il percorso di affermazione di genere del personaggio, inizierebbe egli stesso ad appellarsi al maschile. Per cui, in questo passaggio registico poco chiaro continuo a mantenere il femminile solo per rendere più semplice seguire l'analisi dei temi che emergono, che sono svariati e intricati.

A questo punto della narrazione sembra comparire la questione dell'omosessualità trans, tema spesso omesso dai discorsi, poiché ancora si è radicati in una eterosessualizzazione<sup>615</sup> di tutte le identità, anche di quelle che divergono da una norma. Ovvero la protagonista che non sapeva come essere una ragazza e cercava un pene fra i giocattoli, la stessa che guardava porno gay, sembra attratta da K. poiché sente su di sé che K. non la percepisce propriamente come una donna. Nonostante la fattività biologica del proprio corpo, ella riesce con K. ad avere una relazione che sfugge dalla drammaturgia erotica eterosessuale cisgender. Infatti, racconta:

Quando stavamo insieme, dottor Seligman, era come se d'un tratto

---

<sup>615</sup> Si veda il pensiero di M. Wittig esposto a pp. 210-211.

non ci fossero più confini, continenti, soprannomi, genitori, lavori, figli, corpi. Non chiamavamo nulla con il proprio nome, non parlavamo di cazzi e vagine e non facevamo l'amore come si dovrebbe fare.

K. le permette di sfuggire «dalla maledizione del corpo» e di esaudire quel sogno che dichiara di avere fin da bambina: «non ho mai smesso di sognare che un giorno il mio corpo non sarebbe stato più importante.» La scena che segue è pressoché di sola azione, ma apre ad una questione importante. La donna raccoglie da terra uno stivale da uomo, vi infila il braccio e porta la parte del piede calzata dalla mano destra fra le cosce. Con la mano sinistra accarezza il gambale dello stivale. Inizia un'azione masturbatoria che pare in contrasto con quanto aveva affermato prima, dicendo di non apprezzare i “ditalini”. Credo che questa sia la scena più importante perché illustra un cortocircuito. La protagonista desidera avere un pene per poter sfuggire alla performance di genere femminile e perché desidera amare un uomo *da* uomo, e non da donna. Tuttavia, si masturba. Questa apparente contraddizione riporta in un certo senso ai “Cultural Genitals” e agli “Attributed Genitals” analizzati nel paragrafo 3.3 e apre a un discorso circa la genitalità trans. I genitali hanno una funzione biologica e riproduttiva e una capacità erogena. Di per sé sono semplici parti di un corpo, come le falangi o i lobi delle orecchie. Tuttavia sono sovrascritti da una segnicità culturale inscalfibile. È la segnicità che è ascrivita ai genitali che provoca propriamente disforia verso di essi, perché così concepiti culturalmente demistificano e inficiano il genere cui si appartiene e che si performa. Tuttavia la scena dimostra che i genitali sono suscettibili di una risignificazione erotica nel momento erogeno del piacere. In quel momento, il soggetto agente è libero dall'interpretazione culturale dominante del significato di quei genitali e quindi anche dell'erotizzazione che la cultura vi applica. È semplicemente un soggetto senziente che riconfigura l'organo in oggetto sulla base del proprio piacere erogeno. Da tutte le confessioni della/del protagonista, probabilmente si può sostenere che non ha *bisogno* di un pene, ma ha bisogno che i suoi organi non vengano percepiti e trattati come femminili. Infatti, confessa «mi dava fastidio che per alcuni dei suoi giochetti io dovessi sempre interpretare la parte di una donna [...] Non so descrivere



cosa si prova [...] quando capisci che la tua vagina non è reale. Non potevo più guardare K nel modo in cui l'avrebbe fatto una donna» ed è proprio questo il motivo che la porterà a chiudere la relazione con K. e orientarsi verso il Dottor Seligman che, ora, abbiamo capito la opererà di falloplastica.

Il fatto che il dottore sia ebreo e che possa farle “un cazzo ebreo” su una “figa tedesca” sembra anche ironicamente ricondurla ad un sano ricongiungimento fra la sua tensione a sostenere il popolo semita e l'esaltazione orgiastica per il nazismo. In un certo senso la cooperazione fra corpi, corpi un tempo ostili, che ora sono disposti a scomporsi e ricomporsi affidandosi gli uni agli altri ricuce lo strappo della storia, e il rattoppo borghese di quella facciata di perbenismo e pietismo.

Quando finalmente ammette:

l'unico vero conforto che possiamo trovare nella vita è essere liberi dalle nostre bugie. Che era mio dovere porre fine a questa sceneggiata. Sapevo allora che non sarei più stata in grado di non vedere le cose, che non stavo semplicemente pensando fuori dagli schemi, ma che a quegli schemi molti anni prima avevo appiccato fuoco e mi rifiutavo di vedere il fiammifero che tenevo in mano.

Il protagonista, che di lì a qualche battuta iniziare a parlare di sé al maschile, esce dal cerchio del microscopio e cammina, inizialmente claudicante, poi trovando il giusto movimento delle articolazioni, tastando il pavimento col palmo del piede senza più paura e affondando passi sempre più sicuri e saldi. Ritrova una stabilità corporea, un baricentro emotivo e nell'effluvio degli ultimi ricordi poetici, quasi disconnessi dal processo della narrazione, ma ora magiche visioni traslucide, come suscitate da un'anestesia potente, si distende su quella che era la sedia, divarica le gambe e le appoggia sulle staffe. In una intensa luce lunare, di un biancore salvifico, il Dottore si alza, infila un guanto. Inizia l'operazione.

La problematica di *L'appuntamento ossia la storia di un cazzo ebreo* credo risieda, oltre nelle sopracitate scelte registiche, nel fatto che sia uno spettacolo futuribile. Dopo averlo analizzato si può dire che esso s'inserisca sì a pieno in un trans-theatre,

ma affronta questioni e temi che non solo non siamo abituati a sostenere nei loro termini più generici, ma che, per come sono sensibilmente narrati, costituiscono dei campi di espressione del sé ancora poco indagati dai singoli soggetti e pertanto inintelligibili per un pubblico più vasto, peraltro probabilmente sprovvisto di qualsiasi nozione circa la transness. La complessa stratificazione con la Storia rischia di rendere fuorviante un ecosistema di micro-argomenti di cui ancora mancano i termini specifici per poterne dibattere — da qui la prolissità della mia analisi, tuttora suscettibile di incompletezza. Portarlo in scena, dunque, può costituire un azzardo di cui non si possono conoscere gli effetti nel riverbero emotivo del pubblico. Tuttavia, non può essere negato il coraggio dell'operazione artistica e, in ogni caso, il lavoro assolve alla necessità di un trans-theatre, pur nelle sue fragili ingenuità e in alcuni suoi fallimenti epistemologici. È, in ogni caso, un punto testuale e scenico da cui si può partire, pur problematizzandolo fino in fondo. Al di là dell'analisi testuale e spettacolare, oltre all'intelligente e impeccabile interpretazione di Marta Pizzigallo, resta un'ultimo dettaglio. Nell'esposizione torrenziale del protagonista, trapela, espresso da parole non mie, uno dei tanti motivi che legano la transness al teatro e fanno del teatro il luogo necessario per la riscoperta dei sé e la decostruzione degli stereotipi. Ed è con le parole del nostro protagonista che mi accomiato dall'analisi di questa rappresentazione.

Penso sia per questo che ho sviluppato un gusto precoce per l'opera e il teatro. Mi sentivo più a mio agio in un mondo dove ti poteva capitare di vedere una donna vestita da maschio o degli uomini ballare in calzamaglia. Corpi che non erano programmati per parlare ai ragazzi e alle ragazze, più profondi di qualsiasi cosa avessi mai sperimentato e che mi fecero innamorare alla follia di un mondo dove per poche ore tutto era possibile e dove ci si poteva emozionare tantissimo senza alcuna ragione. In quel periodo desideravo vivere su un palcoscenico, dottor Seligman.

### 7.4.3 *Récital* — François Chaignaud

François Chaignaud nasce a Rennes, in Francia, e inizia a studiare danza all'età di sei anni. Nel 2003, si diploma al Conservatorio Nazionale Superiore di Danza di Parigi e inizia a collaborare con diversi coreografi, tra cui Boris Charmatz, Emmanuelle Huynh, Alain Buffard e Gilles Jobin. Dal 2004 riformula la sua figura di danzatore in una poliedrica espressione artistica che contempla la danza, la coreografia, il canto, la recitazione e il cabaret. Molte recensioni ascrivono al crossdressing e al codice drag la sua performance di genere che oscilla lieve tra i due poli di maschile e femminile. Tuttavia, avendo assistito ad alcuni dei suoi lavori ed avendolo anche incontrato di persona, non proporrei un tale azzardo. Trovo invece che l'articolata ricerca di Chaignaud, in quanto incentrata sul corpo e nel corpo, non possa esimersi dall'esplorare con sensibilità e rispetto le variabilità identitarie cui i corpi possono rifarsi o possono incarnare. È Chaignaud stesso a dichiarare, intervistato da Umberto Angelini, direttore artistico di Triennale Milano Teatro:

La mia pratica si basa sulla porosità del corpo e dell'immaginario: mi piace trasformare il mio corpo esponendolo a conoscenze, pratiche e fenomeni. È un lavoro allo stesso tempo molto attivo – di ricerca, di proiezione – e molto passivo, durante il quale il corpo si riempie di alterità. Ecco perché la collaborazione mi sembra così cruciale, perché spersonalizza l'atto della creazione, implica una circolazione tra diverse funzioni ed espande, all'infinito, i domini del possibile. Per me, l'invenzione del proprio corpo implica necessariamente la possibilità di accogliere in sé un corpo estraneo.<sup>616</sup>

Mi sembra chiaro che la ricerca dell'artista superi di gran lunga quelle forme spettacolari già codificate come il crossdressing e il drag queen, e sia più rivolta ad una vera e propria *invenzione* del corpo, che è tensione costante mai appagata e saturata del tutto, e si muove nella manufacturabilità degli strumenti espressivi marcati nei generi, talvolta aderendovi in maniera esasperata, talvolta transcendendoli

---

<sup>616</sup> U. Angelini, *Intervista a François Chaignaud, il più istrionico degli artisti francesi*, 18 giugno 2021, in «Magazine. Esperienze e idee sulla cultura contemporanea», consultabile all'indirizzo: <https://triennale.org/magazine/francois-chaignaud>

nella mitizzazione di una neutralità, talvolta ricomponendo il tutto in un *pastiche* che, appunto “espande i domini del possibile”.

I suoi lavori sono sempre originali e anche molto differenti fra loro, rinunciando al marchio di una cifra stilistica forte ed ingombrante. Tuttavia, si può dire che da *He's One that Goes to Sea for Nothing but to Make Him Sick* (2004) a *Думи мої* (2013), crea spettacoli in cui la danza e il canto vengono eseguiti in contesti molto diversi, incarnando diverse fonti di ispirazione. Questo lavoro continuo di ricerca ha creato una sorta di piattaforma in cui il corpo può colmare gli abissi tra le esigenze sensuali del movimento, la potenza evocativa del canto e la suggestione di riferimenti storici eterogenei — dalla letteratura erotica ( come in *Aussi Bien Que Ton Cœur Ouvre Moi Les Genoux*, 2008) alle arti sacre.

Fra le svariate qualità eclettiche dell'artista c'è anche quella di essere uno storico, che ha, fra l'altro, pubblicato il testo *L'Affaire Berger-Levrault: le féminisme à l'épreuve (1898-1905)* (PUR). Questa curiosità per la storia lo ha condotto a tessere una serie di relazioni e collaborazioni molto svariate, di cui si ricordano in particolare quella con la leggendaria drag queen Rumi Missabu delle Cockettes, l'artista di cabaret Jérôme Marin, l'artista Marie Caroline Hominal, gli stilisti Romain Brau e Charlie Le Mindu, l'artista plastico Théo Mercier, il fotografo Donatien Veismann, il video artista César Vayssié, tutti incontri che nutrono l'immaginario creativo di Chaignaud orientando la sua creazione artistica verso orizzonti sempre nuovi.

Nel 2005, Chaignaud ha iniziato la sua collaborazione con Cecilia Bengolea, con la quale ha fondato la compagnia di danza contemporanea Vlovajob Pru. Insieme, hanno creato *Pâquerette* (2005-2008), *Sylphides* (2009), *Castor et Pollux* (2010), *Danses Libres*, *(M)IMOSA* (co-scritto e interpretato con Trajal Harrell e Marlene Monteiro Freitas, 2011), *Say Yes To Another Excess - TWERK* (2012), *Dub Love* (2013) e *DFS* (2016). La compagnia ha ricevuto il Prix de la Critique de Paris nel 2009, poi il premio Jeunes Artistes alla Biennale di Gwangju del 2014 per il loro intero corpus di lavori.

*Recital* nasce all'incrocio di più suggestioni e desideri. Per quanto riguarda la forma della performance, Chaignaud si rifà alla tradizione dei recital da salotto, che furono fondamentali nell'avvento della modernità coreografica del XX secolo. L'ispirazione tecnica viene invece da Isadora Duncan, che tra fine Ottocento e inizio Novecento avanza una rivoluzione artistica antagonista della danza accademica del tempo, rifiutando le scarpe a punta e l'abbigliamento classico delle ballerine, preferendo invece danzare scalza con abiti morbidi che ricordavano la sobria eleganza degli antichi pepi greci. La sua danza libera, improntata alla totale espressività, la collocano tra le precorritrici della Modern Dance. Il repertorio coreografico di Duncan è stato trasmesso a Chaignaud da Elisabeth Schwarz.

La suggestione cui si rifà l'artista è il Ciclo delle Ninfee di Monet. Le prime *capsule* nascono proprio come brevi molecole danzate all'interno della sala delle Nymphéas all'interno del Musée de L'Orangerie di Parigi nel 2021. Per comprendere meglio la suggestione provata dall'artista trovo utile descrivere l'ambiente stesso in cui ha operato e da cui, inevitabilmente, è rimasto suggestionato, o meglio, attraversato in quel 'corpo poroso' che lui stesso descrive.

Nella sala sono custodite otto composizioni delle grandi Nymphéas di Monet realizzate a partire da diversi pannelli assemblati tra di loro. Queste composizioni presentano tutte uguale altezza (1,97 m) ma sono di larghezza diversa per poter essere collocate sulle pareti curve delle due sale ovoidali. Monet non ha lasciato nulla al caso in questa serie lungamente meditata, la cui installazione è avvenuta secondo la sua volontà insieme all'architetto Camille Lefèvre. Monet prevede infatti le forme, i volumi, la disposizione, le scansioni e gli spazi tra i diversi pannelli, il percorso libero del visitatore mediante diverse aperture tra le sale, la luce diurna che inonda lo spazio nelle belle giornate o, al contrario, si fa più discreta quando è velata dalle nuvole, facendo vibrare la pittura in maniera differente in base alle condizioni meteorologiche e alle stagioni. Le dimensioni e la superficie occupata dalla pittura circondano e inglobano lo spettatore su circa cento metri lineari in cui si dipana un paesaggio acquatico delimitato da ninfee, rami di salici, riflessi di alberi e di nuvole, che dà l'«illusione di un tutto senza fine, di un'onda senza orizzonte e senza rive»,

secondo le parole dello stesso Monet. I quadri e la loro disposizione richiamano l'orientamento dell'edificio e rispettano i colori delle scene di alba a est e di tramonto a ovest, concretizzando così la rappresentazione di un *continuum* temporale nello spazio. In maniera altrettanto emblematica, la forma ellittica delle sale traccia sulla pianta dell'edificio il segno matematico dell'infinito.

Queste singole partiture divengono poi una composizione coreografica che lascia la performance della sala de L'Orangerie per incontrare un pubblico più vasto, ed è a questo spettacolo cui io ho assistito ad Ostuni, nel contesto del Festival Sherocco, nel 2023. Nata dunque come performance e poi divenuto più propriamente uno spettacolo di danza, il lavoro mantiene comunque una forma ibrida che, pur collocandolo nei codici della danza, lo trattiene ancora in quelli della performance. In questa sede si è parlato di teatro, è vero, e sicuramente la danza non rientra nel mio campo di studi e di indagine. Tuttavia questo è un lavoro ospitato in teatro o in contesti teatrali ed è proprio il suo carattere anfibio a costituire elemento di interesse ai fini di un trans-theatre.

In generale tutta la ricerca e la performance artistica di Chaignaud si possono inserire per forme e tematiche in un possibile trans-theatre, ma trovo importante inserirlo nei *case studies* per due motivi. Il primo è per non tributare solo al teatro di parola la capacità informativa, relazionale e trasformativa che prescrive il trans-theatre, ma ampliarlo anzi ad altre forme performative, come la danza. Il secondo per sottolineare, nuovamente, che un trans-theatre non è un 'teatro trans' o un teatro 'fatto da trans', poiché Chaignaud non è trans (né si è mai voluto definire in qualche modo), ma è un concetto più ampio. Certo, è un concetto che sicuramente contempla, anzi convoca le persone trans\* e tutte coloro che sfuggono ad una norma, ma il desiderio ultimo e la proposta stessa del trans-theatre è di un ri-attraversamento o un nuovo attraversamento del teatro inteso come luogo spaziale e come teatralità/performatività, che ri-presenti ogni soggettività e rimoduli la società sul principio di realtà e non più sul principio degli immaginari.

Prima di addentrarmi nell'analisi occorre ricostruire la dinamica ancipite della mia

visione. Come dicevo, ho assistito a *Récital* nel 2023 ad Ostuni, in un contesto ben specifico. Il Festival si svolgeva negli spazi de La luna nel pozzo, per cui totalmente all'aperto. Vi era un anfiteatro in pietra, con una scena tonda, incorniciata ai lati e sullo sfondo da una selvaggia macchia mediterranea, i cui rami più alti si stagliavano nel cielo notturno, magicamente sagomati da una luna piena e bassissima, che molto partecipava della scena, insinuandovisi con i suoi raggi argentei.

Per poter condurre un'analisi più accurata ho chiesto a François Chaignaud di poter visionare una ripresa video di *Récital*. Benché, come già sottolineato, l'evento spettacolare sia refrattario alla registrazione su supporto visivo, poiché quella ripetizione esclude l'efemerality dell'evento con tutta la grana emotiva propria della sua unicità puntuale, il video condiviso dall'artista mi ha condotta in un altrove. Infatti ho assistito alla registrazione avvenuta proprio all'interno della sala delle Nymphéas all'interno del Musée de L'Orangerie. Il confronto fra lo spettacolo visto dal vivo e quello visto su supporto visivo ha reso anche chiara la struttura molecolare del lavoro: esso infatti è composto da segmenti, accompagnati di volta in volta da specifici brani musicali, che evidentemente possono essere composti e ricomposti andando a costruire nuove conformazioni spettacolari. Mi sforzerò dunque di restituire un'analisi che tenga conto di questa visione recente, che resta più limpida nella memoria, ma anche della spettatorialità e di tutto ciò che essa comporta, che ho esperito di persona nell'anfiteatro di Ostuni, senza scegliere prioritariamente l'una o l'altra versione. L'analisi puntuale del video, irrorata dei residui mnestici dell'evento cui ho assistito non intendono confondere una drammaturgia sottesa alla coreografia, quanto, semmai, provare a restituire l'effetto di avvolgente e onirica trasformazione cui lo spettacolo, in ogni sui assembramento molecolare, conduce lo spettatore.

L'impianto scenico nelle due versioni cui ho assistito resta invariato: sulla destra un pianoforte a coda suonato dal pianista Romain Louvenau. Ad Ostuni le pareti decorate dalle Ninfee erano sostituite dalla fitta selva che disegnava il perimetro della scena. Ed è da questo intrico di rami che fa capolino l'artista, per accedere alla scena, amplificando quella connessione tra le Ninfee e la Ninfa come creatura

mitologica che dà il nome al fiore.

In entrambi i casi Chaignaud si presenta con la sua folta chioma riccia, che gli ricade copiosa fino a oltre le spalle. È truccato più del classico trucco teatrale che occorre applicare affinché la luce dei fari non sbiadisca i dettagli del volto e quindi appiattisca l'espressività. Il suo *maquillage* ha un'evidente marcatura di genere femminile, così come le lunghe unghie laccate. Queste sovrastrutture culturali segnate dalla femminilità non sono assunte né in maniera parodistica, né con intento trasformista che potrebbe, ad un occhio più superficiale, costituire un'allusione al drag. Sono semplici strumenti (i trucchi) che valorizzano ed enfatizzano un volto. È il nostro schema mentale che riconduce il make-up alla donna a conferire signicità alla scelta artistica, ma nessun atteggiamento né alcuna intenzione corporea confermano tale signicità.

L'artista indossa un abito di un tessuto leggerissimo bianco con terminali sfumature celesti, quasi evanescente, su cui si innestano altri lembi di tessuto, che non vanno mai tuttavia a prendere forma compiuta in una manica o in altra forma propriamente sartoriale. Sulle note di Chopin<sup>617</sup> Chaignaud inizia a muoversi con ricercata grazia, involvendosi in un moto ondulatorio che, amplificato dalla vela del tessuto dell'abito pare farlo fluttuare come se egli stesso acquisisse la consistenza liquida dell'acqua quando viene pizzicata da un sassolino o da un insetto. E in un insetto che danza sull'acqua pare trasformarsi, come una libellula che sfiora i boccioli di ninfea. Sul cambio di note, con l'ingresso di Shubert<sup>618</sup> quel movimento liquido si fa più denso: il danzatore ora nuota nello spazio e i suoi movimenti plasmano la materia che lo circonda. La gestualità pare rimandare al tentativo di costruire un corpo o uno spazio per i corpi, corpi volatili e rarefatti che attraversando lo spazio lo creano come corpo collettivo. Sulle note di Brahms<sup>619</sup> la danza di Chaignaud sembra entrare in relazione con quei corpi evanescenti disegnati in precedenza, iniziando una sorta di

---

<sup>617</sup> Prelude, opus 28, n. 20, Chopin

<sup>618</sup> Water Studies (1917), Valse, opus 91, n. 12, Shubert

<sup>619</sup> Folâterie (1910), Valse, opus 39, n.11, Flammes de cour (1910), Valse, opus 39, n.14, Johannes Brahms



corteggiamento fantasmatico che a tratti assume l'ingenua regalità di una bimba che si atteggia a gran principessa, a tratti rallenta in un moto che ricorda il leggero borbottio di un bambino costretto a giocare ad impersonare un principe. Le suggestioni di genere non aderiscono ad un portato segnico specifico, sono più attraversamenti plastici che creano e ricreano una corporeità sempre nuova, di cui la danza materica dell'abito si fa complice.

Questo corpo *sgenerato*, trascende la struttura anatomica di Chaignaud: le sue spalle definite e fasciate dalla muscolatura, il suo profilo marcato, si stemperano nella leggerezza asessuata che gli conferisce l'aura di una fata ebbra, che vola, si libra e inciampa, come a spargere spore per colorare l'acqua e i fiori e da quegli stessi colori prendere nuova vita e rinnovare il suo movimento. Non è dunque la fisicità con tratti più o meno maschili e/o più o meno femminili, non è il contrasto dell'abito che pur lascia intravedere in trasparenza il corpo, che si rivela chiaramente maschile. È l'intenzionalità della presenza scenica, la disposizionalità all'attraversamento e al sorprendimento che trasmutano il corpo vivo fenomenico dell'artista in corpo altro, indicibile poiché mai visto, mai visto perché magico, appartenente a mondi altri cui noi non riusciamo ancora ad avere accesso.

Il piano si ferma. Una pausa in cui il respiro ansante del danzatore si spinge fin nel punto più basso del diaframma e fuoriesce, con un sonoro sfiato che avvolge lo spettatore come un laccio invisibile e lo tira a sé sulla scena, fino al volto di Chaignaud perdendosi nel suo sguardo umido e attento. L'ingaggio dello spettatore è continuamente ripreso da questo sguardo magnetico, fermissimo a dispetto della danza del corpo. Nel percorrere la sfericità della scena l'artista intercetta da vicino gli spettatori riuscendo, nel lampo di un passo di danza, a seminare nei loro occhi uno sguardo che la consistenza di una pietra. Anche parti stesse dell'abito, come un lembo di tessuto giallo con cui Chaignaud ha danzato, vengono lasciate a qualche spettatore. Il gesto non ha la qualità del dono, ma la potenza di una trasmissione ereditaria, come se in quel corpo ora immobile che ha danzato (con) Chaignaud giacesse l'emblema dell'assoluto e il segreto di come raggiungerlo.

È forse col ritorno della musica di Chopin nel *Narcissus* che la danza si fa più

didascalica a livello coreografico. L'originalità si traduce invece nello sguardo del danzatore, che pare ricordare qualcosa di vago e lontano, visualizzarlo nella foschia del presente fino a cercare sempre più quel ricordo per renderlo tattile, sensoriale. La classica posa mitologica di Narciso che si specchia nell'acqua diventa una rimembranza arcana, un'amplesso che trova piacere nello slancio degli arti, nell'accarezzare la densità dell'aria, fino a riunirsi in un gesto di offerta a una qualche divinità: ora Narciso è una vestale, una menade aggraziata o una Ninfa, da cui le Ninfee traggono il loro nome.

Il danzatore esce di scena per rientrarvi sulle note di Villabard Gluck<sup>620</sup>. Si è spogliato del vestito, ora sul suo corpo c'è solo un sottile tessuto bianco a coprire l'inguine. La leggiadria e la grazia lasciano il posto ad un corpo fragile, defraudato non solo dell'abito che lo ricopriva, ma della sua stessa stabilità e coerenza esistenziale. Il danzatore ora si muove con movimenti aggressivi, predatori e animaleschi, come a difesa di quel corpo privato di protezione, fino a cadere. Con la lentezza calcolata di un agguato infila la mano sotto la chioma che gli copre il volto e con scatto predatorio si riavvia i capelli. Gli occhi sono fissi sul pubblico, con uno sguardo rapace che sembra scavare negli occhi degli altri alla ricerca di qualcosa che desidera, ma al contempo teme, tanto da risultare sulla difensiva. Dall'orizzontalità s'innalza una mano, che vibra timorosa e cerca spazio facendosi largo nell'aria. Brillano le unghie laccate che rimandano ancora all'immagine di un uccello rapace, un animale che ha perso il suo vello e cerca di ritrovarsi almeno nell'azione che gli è propria: il volo. Ma anche di questo è stato privato e si aggira circospetto, fremente e nevrotico. Il sottile e morbido perizoma bianco che ricopre l'inguine del danzatore è disturbante. Disturba non certo che la trasparenza e la lassità del tessuto lascino immaginare le forme genitali, disturba proprio la sua presenza, perché risulta essere un pleonastico elemento umano su un corpo che è totalmente trasfigurato in qualcosa di non umano, o di un'umanità che ancora ci è ignota. Quasi a richiamare gli episodi mitologici in cui esseri umani vengono trasformati in animali e cercano con timore e impaccio di comprendere quale sia il loro nuovo corpo e come abitarlo, giacché la

---

<sup>620</sup> Danse des Furies (1911), Orfeo ed Euridice, acte II, scène 1, Christoph Willabard Gluck

loro anima umana ha istinti differenti dal corpo che hanno assunto, Chaignaud stesso si è trasmutato in creatura, una creatura cui hanno portato via ogni certezza e la sicurezza di ogni protezione, che si ritrova a danzare rudemente e si sorprende dei suoi stessi passi, alla ricerca della sua nuova stessa forma, della sua individualità slegata da un branco, finanche della sua stessa identità.

Così François Chaignaud descrive il suo lavoro, presentato anche alla Fondazione Luis Vuitton, in una veste ancora differente, in occasione della mostra “Icons of Modern Art. The Shchukin collection”:

This miniature recital is a revelation of the reality and strangeness of these bodies and voices which, in the first third of the 20th century – frightened and fascinated by a world plagued by new metamorphoses –, dreamed of recapturing an intensity of their own. This paradoxical dream, torn between the nostalgia of a vanished world, the illusion of returning to a state of fantasised nature, and a passion for travel, is a chance for a body, weakened by melancholy and modern life, to affirm its sensual and sexual power<sup>621</sup>

E credo che in un certo senso queste parole possano essere adottate anche per il presente. Anche oggi, come si è illustrato nell’arco di tutto il lavoro, la società vive «spaventata e affascinata da un mondo invaso da nuove metamorfosi», da nuove formulazioni e ricomposizioni identitarie, e noi, rappresentazioni incarnate di quei corpi metamorfici che spaventano e affascinano, abbiamo bisogno di riaffermare «la nostra intensità [...] di affermare il nostro potere sensuale, sensuale»<sup>622</sup> e, aggiungo,

---

<sup>621</sup> Questo recital in miniatura è una rivelazione della realtà e della stranezza di questi corpi e voci che, nel primo terzo del XX secolo - spaventati e affascinati da un mondo invaso da nuove metamorfosi -, sognavano di riconquistare una propria intensità. Questo sogno paradossale, combattuto tra la nostalgia di un mondo scomparso, l'illusione di tornare a uno stato di natura fantasticato e la passione per il viaggio, è un'occasione per un corpo, indebolito dalla malinconia e dalla vita moderna, di affermare il suo potere sensuale e sessuale.

<https://www.fondationlouisvuitton.fr/en/events/recital-performance-by-francois-chaignaud>

<sup>622</sup> *Ibidem*.

relazionale, così come François Chaignaud fa in questo suo lavoro, fornendoci un esempio limpido delle istanze, delle necessità e della necessità di un trans-theatre.

## 8 Epilogo

### 8.1 Identità prismatica

«Se un nuovo ordine sociale può esistere solo a parole,  
allora farò in modo di trovarle dentro di me»

Monique Wittig, *Sul contratto sociale*, 1991

Dopo aver trattato dei corpi, dei corpi sessuati e *ingenerati*, della performatività che determina il genere e veicola il processo di attribuzione di genere, dopo aver preso in analisi lo spazio in cui tutti i corpi dovrebbero muoversi, il teatro, vorrei proporre un'ulteriore riflessione. Riflessione che nasce da questo percorso di ricerca del concetto di corpo *diverso* e di corpo 'comune', corpo embodied mind come descritto da Fischer-Lichte. Come si è potuto notare, tutto il lavoro è attraversato da una costante tensione alla ricerca e all'utilizzo della parola appropriata, tensione che resta inevitabilmente insoddisfatta, come spesso viene segnalato in nota. Ciò perché, un po' come si è evinto nel paragrafo *Una parola per una moltitudine: esito di una survey*, quel presente che dovrebbe 'esserci presso', come dice Nancy, in un certo senso è già futuro, ma un futuro che non conosce le parole per dirsi e continua a procedere con lo sguardo rivolto al presente, come l'Angelo della Storia di Benjamin:

C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, e le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine cresce davanti a

lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta.  
[...]<sup>623</sup>

Ci sono le rovine di tante esistenze distrutte, di innumerevoli strappi e lacerazioni quotidiane, che lasciano i corpi trans\* deflagrati nell'anima. Ma oltre le rovine, o alle loro rassicuranti ombre, il futuro si sta timidamente infiltrando, l'ignoranza è lentamente scalfita dalla presenza, quasi in termini scenici, e dalle relazioni che producono conoscenza. Poiché, seppur tenute ad una distanza salvifica dalla realtà, relegate in immaginari che le sovradeterminano e dematerializzano dal contesto sociale, come sostenuto già in apertura di questo lavoro, le persone trans\* sono *già* nella società, si muovono nella quotidianità alla luce del giorno, tessono rapporti e relazioni, sono avvocate e infermieri, operai e studentesse, soffrono, amano, ridono, tutte cose inimmaginabili solo qualche generazione fa. Ma, mancando ancora le parole per chiamarci in questo presente che ci è presso ed è già futuro, raccolgo e faccio mia la promessa di Wittig quando scrive «Se un nuovo ordine sociale può esistere solo a parole, allora farò in modo di trovarle dentro di me.»<sup>624</sup>

Dunque, alla luce delle analisi fin qui condotte, delle teorie illustrate e confutate, degli esiti raggiunti, si potrebbero avanzare delle riflessioni per arrivare ad una proposta epistemologica.

Potremmo dire che l'identità di genere, prima ancora di essere una identità personale — che più che rappresentare quella persona è quella persona — sia, in realtà, un'identità sociale. Come evidenziano gli studi di Kessler e McKenna, la nostra realtà occidentale contemporanea organizza il proprio orizzonte cognitivo, il proprio paradigma di pensiero per potersi orientare nel mondo sull'asse sesso/genere. Al sesso è ascrivibile un'identità sessuale, che è una identità parzialmente personale e parzialmente sociale — di per sé una persona omosessuale non ha bisogno di dichiarare la propria omosessualità in ogni contesto per essere-nel-mondo e questo la

---

<sup>623</sup> W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* (1940), in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Giulio Einaudi editore, Torino 2014, pp. 75–86.

<sup>624</sup> M. Wittig, *op. cit.*, p. 67.

rende parzialmente un'identità sociale, poiché parzialmente in relazione con la società. Mentre il genere, cui si riconduce l'identità di genere è un'identità specificatamente sociale. È sociale perché ogni persona per potersi orientare in una società in cui l'intelligibilità di ciò che la circonda deve essere riconducibile esclusivamente a uno dei due poli di maschilità o femminilità, non può far altro che decifrare la realtà partendo dal genere, facendone così uno strumento di regolamento sociale, un dispositivo per un ordine interpretativo del reale.

Non a caso Kessler e McKenna sottolineano che il processo di attribuzione di genere viene dal fuori, dall'esterno verso l'interno, con movimento centripeto verso il soggetto sottoposto/esposto a visione. E non a caso Butler sostiene che il genere si esprima attraverso una performance di genere che richiede necessariamente la presenza di un pubblico che lo osservi — e che, attribuendo il genere, lo riconferma e consolida nella sua stessa esibizione performativa, rendendo le circostanze del reale chiare e sicure. Il genere accade nel fuori perché è il nostro identificativo sociale, la targhetta col nome appuntata sul petto nel grande supermercato dei corpi. Quando siamo da sole/i in casa, al sicuro dallo sguardo sanzionario della società, non pensiamo al nostro genere, ai nostri genitali o all'accuratezza mimetica della nostra performance di genere. Iniziamo a pensarci nel fuori, perché in modalità differenti — anche *affettivamente* differenti, in senso spinoziano — questi tre elementi acquisiscono una segnicità, la cui mancata interpretazione comporta diversi gradi sanzionatori.

Benché la letteratura accademica abbia da tempo distinto l'indissolubile binomio sesso/genere, e nonostante le rivelazioni di Kessler e McKenna circa il processo di attribuzione di genere, confermate anche dall'esito della survey, il sesso, nella realtà quotidiana continua ad essere problematico, soprattutto quando si tratta di transness. Nel linguaggio comune, quando si parla di "identità di genere" sembra sempre che ci si stia riferendo implicitamente alla transness, e infatti la maggior parte della società ignora che questo concetto si applica ad ogni individuo, e ciò è dimostrato dal fatto che se la parola trans/transgender/transessualità è entrata nel lessico comune, così non è avvenuto per la sua controparte cisgender. Tuttavia il concetto di "identità di

genere” è ascritto acriticamente alla transness poiché essa porta semplicemente ad un livello di visibilità epidermico la questione, inscrivendola sulla superficie del corpo e rendendola visibile; le persone cis, pur non riflettendo sul concetto poiché non lo visualizzano sul proprio corpo, lo incarnano tanto quanto le persone trans, e lo performano inseguendo un’ideale di maschilità/femminilità, che continuamente riaffermano attraverso le loro azioni.

Le condizioni storiche, socioculturali e normative, comunicative (l’ascesa di internet come veicolo di rapide informazioni) che hanno permesso negli ultimi decenni l’affermazione di molte più persone trans\* rispetto al passato da un lato ha proiettato un cono di luce sui concetti di identità di genere e identità sessuale, dall’altro ha richiamato nuova attenzione sul concetto stesso di identità, terremotando quelle coscienze che mai prima d’ora si erano poste la questione, giacendo nella beata inconsapevolezza dei propri privilegi.

Quanto esposto finora mi pare conduca a due ordini di problemi: il primo è una generale angoscia parossistica nell’affermazione di identità di genere, identità sessuale e sesso (si pensi a quanto sia comune negli uomini declamare le qualità del proprio membro, sia estetiche che performative, e la generale tendenza a rincorrere estetiche che consolidino il ruolo di genere: il maschio forte e muscoloso, la donna imperativamente esile, aggraziata, ma formosa nelle parti erotizzate, attraversando un processo di cura del corpo che mai come in questo secolo è diventata così ossessiva); il secondo pertiene alla fioritura e diffusione di identità altre rispetto alla norma, e si costituisce nuovamente come un problema linguistico, che tuttavia riflette difficoltà cognitive nel posizionarsi.

Partiamo dal secondo punto. Se le differenti sfumature della transness e gli svariati modi di incarnarla hanno portato a soggettivazioni specifiche, che ho provato a restituire mediante la survey, andando a dettagliare le identità rubricate sotto il termine ombrello ‘trans’, ora è necessario fare un passo oltre. Prendiamo in analisi le parole ‘eterosessuale’ e ‘omosessuale’, che indicano l’attrazione amorosa e/o erotica. ἕτερος in greco significa «altro, diverso», ὅμοιος «simile». Per cui letteralmente una persona eterosessuale è attratta da un sesso differente dal proprio, mentre una



persona omosessuale è attratta da un sesso simile al proprio. Nel linguaggio comune, inoltre, al termine ‘eterosessuale’ si sottointende anche quello di ‘cisgender’, e non è difficile da credere dato l’impianto ciscentrico del pensiero e del linguaggio. Un uomo eterosessuale cisgender può restare irretito conoscendo una donna trans, ma subito specificare “io non sono omosessuale”. Ed è vero, non lo è, altrimenti non proverebbe attrazione verso quella che è una donna. Di contro, un uomo eterosessuale cisgender che rifiuta quell’attrazione ribadendo “io sono eterosessuale”, dovrebbe tenere in considerazione che, se ciò che desta la sua attrazione erotica è il sesso opposto, per cui la vulva, restando fedele al significato delle parole, dovrebbe ammettere di essere attratto anche da un uomo trans che non si è sottoposto a riconversione chirurgica dei genitali, poiché, come già sottolineavano Kessler e McKenna non tutte le donne hanno una vulva e non tutti gli uomini hanno un pene. Basare l’esempio sull’uomo eterosessuale cisgender non ha un’intenzione polemica di stampo antipatriarcale, poiché le medesime problematiche linguistiche riguardano anche me, per esempio. Io sono una donna trans eterosessuale. Ma mi definisco tale perché nell’accezione comune una donna è eterosessuale nel momento in cui è attratta da un pene, che è il sesso opposto al suo. Eppure, io non sono attratta dal sesso opposto al mio, ma, tecnicamente, dal *mio* — è possederlo in prima persona che crea il mio disagio rispetto al mio corpo e alla mia identità, ma ciò non inficia il mio moto attrattivo centrifugo, verso l’altro.

Si potrebbe dunque pensare ad ampliare le diciture per poterle ricomporre in modo da potersi esprimere più chiaramente. Per esempio, potremmo definire un soggetto uomo cisgender eterosessuale *e* eterogenere, laddove sia attratto da una donna cisgender, quindi con un sesso diverso dal suo, così come potremmo definire un uomo cisgender omosessuale ed eterogenere, laddove il soggetto sia attratto da una donna trans non ricorsa alla riconversione chirurgica dei genitali. Ma anche questa soluzione è fallimentare, poiché, sebbene più chiara dei vaghi ‘eterosessuale’ e ‘omosessuale’, riporta l’attenzione ai genitali stessi e al binomio sesso/genere, oltre al fatto che nella frequenza d’uso le parole si fossilizzano e perdono duttilità semiotica. Perciò la proposta non riesce a svincolarci dall’*impasse* epistemologico,

non permette all'angelo della storia di potersi voltare a guardare verso il futuro. Inoltre, se seguissimo questa strada, continuando a tributare al sesso un potere così dirimente, dovremmo anche riflettere sul termine stesso 'trans': una persona trans che si è sottoposta a riconversione chirurgica del sesso perché dovrebbe essere considerata ancora trans? Non dovrebbe *diventare* cis? Certamente il sesso è costituito da genitali interni e genitali esterni e la riconversione chirurgica interviene solo su questi ultimi, quindi di fatto non si diventa cis. Eppure socialmente, da un lato ci soffermiamo solo sull'osservazione dei genitali esterni, dall'altro non pensiamo mai propriamente a quelli interni, benché meno li erotizziamo. Tornando agli esempi sopra proposti, come potremmo formularne uno laddove la donna trans sia ricorsa alla riconversione chirurgica dei genitali? "Consideriamo un soggetto uomo cisgender eterosessuale ed eterogenere attratto da una donna transgender<sup>625</sup> sottoposta a riconversione chirurgica dei genitali eterosessuale ed eterogenere": in questa frase il termine transgender non trova più una collocazione filologica. Certo non si diventa cis mediante la chirurgia, ma quindi, si resta trans? Effettivamente sì. Ma il peso e il significato delle parole confonde e complica gli scambi relazionali ancor più della morfologia stessa dei corpi.

Anche la sociologa e ricercatrice Ruth Pearce si sofferma sulla problematizzazione dei termini cis e trans e su quanto la loro impositiva applicazione finisca per creare dei cortocircuiti epistemologici con significative ricadute identitarie. Così scrive:

---

<sup>625</sup> Qui, propriamente, dovremmo utilizzare la dicitura "transessuale", poiché è andata "al di là" del proprio sesso, ricadendo nell'"al di qua". Ma, come dicevo, le parole sono soggette a processi di fossilizzazione, e ad oggi il termine "transessuale" è considerato abietto per due ordini di ragioni. In primo luogo perché fu coniato per designare una patologia, ma più recentemente è stato screditato poiché istituirebbe una sorta di scala di valore fra le persone che si sono sottoposte a riconversione chirurgica dei genitali e quelle che non l'hanno fatto o non desiderano farlo. Tuttavia, tributare una accezione più felice al termine transgender poiché frutto di una rivendicazione alla depatologizzazione della transness, non dovrebbe sviare dalle sue problematiche concettuali. In che modo si può essere "al di là" del genere dal momento che si sta performando il proprio genere e il genere è determinato dai nostri atti ripetuti nel tempo? Siamo al di là di cosa, di chi? Inoltre, pur nascendo con una intenzione antidiscriminatoria, la pretesa di sostituirsi a "transessuale", di fatto agisce discriminando chi si è voluto sottoporre a riconversione chirurgica.

Posto che la depatologizzazione della transness sia un imperativo categorico, dovremmo provare a riscrivere la storia, anche linguisticamente, restituendo proprietà ai singoli termini.

While cis enables nuanced conversations around gender, transition, privilege and hegemony (Serano, 2007), recent critics have noted the risks of creating a trans/cis binary that precludes the possibility of figurative, narrative and social movement both past and present, between and within these categories (Ansara and Hegarty, 2012; Enke, 2012). For example, popular conceptions of cis that position an individual as *either* trans *or* cis leave little space for an individual to be 'somewhat' trans or cis, to 'become' trans or to 'no longer be' trans. In this binary opposition, trans/cis become absolute categories of selfhood where the individual is always (and has always) been one or the other, thereby stripping 'trans' of movement.<sup>626</sup>

Sono partita dalla questione linguistica perché le parole hanno pesi specifici differenti, acquisiti non solo in base alla loro conformazione, alla destinazione e frequenza d'uso, ma, come in questo caso, hanno dei pesi culturali che ricadono sulle interazioni sociali. 'Eterosessuale' e 'Omosessuale', così come 'Trans' non sono solo parole, perché funzionano come marcatori identitari, producono soggetti. Nel caso delle prime due — specie per quanto riguarda 'eterosessuale' — marcando il soggetto, lo soggiogano ad assumere di conseguenza un'espressione di genere che sembra doversi affermare in un moto perpetuo, finanche esasperato in una iconografia idealizzata di maschio e di femmina.

Per superare l'ansia definitoria del sé, le marcature di genere, i cortocircuiti linguistici che molto spesso conducono ad una discriminazione affettiva innescata più dal cortocircuito linguistico stesso e dal peso delle parole, che non dai desideri e dall'attrazione, vorrei avanzare una proposta, sperando possa confluire in quel vento che spira dal paradiso verso l'angelo del futuro, tempestando il presente e

---

<sup>626</sup> R. Pearce, *Understanding Trans Health, Discourse, power and possibility*, Policy Press, Bristol 2018, p. 43.

Sebbene il concetto di cis consenta conversazioni sfumate sul genere, la transizione, il privilegio e l'egemonia (Serano, 2007), i critici recenti hanno notato i rischi della creazione di un binario trans/cis che preclude la possibilità di movimenti figurativi, narrativi e sociali sia passati che presenti, tra queste categorie e all'interno di esse (Ansara e Hegarty, 2012; Enke, 2012). Ad esempio, le concezioni popolari di cis che posizionano un individuo come trans o cis lasciano poco spazio alla possibilità di essere 'un po' trans o cis', di 'diventare' trans o di 'non essere più' trans. In questa opposizione binaria, trans/cis diventano categorie assolute di autostima, in cui l'individuo è sempre (ed è sempre stato) l'uno o l'altro, privando così il 'trans' di movimento. (trad. mia)

ridestandolo dal suo ottundimento soporifero. Propongo di tralasciare i concetti di identità di genere, identità sessuale, sesso e di formulare l'idea di una *identità prismatica* che non è più un'identità personale, né sociale, ma è un'identità dell'essere. Per delineare il concetto mi sembra opportuno partire da alcune riflessioni di Carl Gustav Jung.

Che dire poi della mascolinità? Sai tu quanta femminilità manchi all'uomo per essere completo? E sai quanta mascolinità manchi alla donna perché sia completa? Voi cercate il femminile nella donna e il maschile nell'uomo. E così esistono sempre e soltanto uomini e donne. Ma dove stanno gli esseri umani? Tu, uomo, non cercare il femminile nella donna, ma cercalo e riconosilo in te, poiché tu lo possiedi sin dal principio. Ti piace però recitare la parte del maschio, perché si muove sui binari oliati delle vecchie abitudini. Tu, donna, non cercare il maschile nell'uomo, ma prenditi piuttosto cura del lato maschile presente in te, poiché tu lo possiedi sin dal principio. Ma ti piace e ti viene facile recitare la parte della femmina, perciò l'uomo ti disprezza, poiché disprezza il suo lato femminile. L'essere umano è però sia maschile che femminile, non è soltanto uomo o soltanto donna. Della tua anima non puoi dire di quale sesso sia. Se però presti ben attenzione, vedrai che l'uomo più maschio ha un'anima femminile, e che la donna più femminile ha un'anima maschile. Quanto più sei uomo, tanto più distante da te è quel che la donna è in realtà, perché il lato femminile in te stesso ti è estraneo, e tu lo disprezzi.[...] È cosa amara, per l'uomo più virile, prendersi cura del suo lato femminile, perché gli sembra un segno di debolezza, ridicolo e non bello. Sì, ti par di aver perso ogni virtù come se fossi stato umiliato. Lo stesso succede alla donna che accetta il proprio lato maschile. Sì, ti pare una specie di schiavitù. Sei schiavo di ciò di cui ha bisogno nella tua anima.<sup>627</sup>

*All'inizio del mio percorso di affermazione di genere, dopo aver condiviso la mia sofferenza — sofferenza propria di una persona trans persister<sup>628</sup> — ad un amico trans più grande di me, egli mi disse che quel dolore si sarebbe alleviato nel momento in cui avrei smesso di ripudiare la mia maschilità e di essere ossessionata dal nasconderla in ogni modo possibile. Concluse dicendo che il momento in cui io sarei riuscita ad accoglierla avrei acquistato una femminilità inequivocabile. E, per*

---

<sup>627</sup> C.G.Jung *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2012, pp. 263-264

<sup>628</sup> Il concetto è spiegato nel paragrafo 2.3 *Una parola per una moltitudine: esito di una survey*.

*quanto lo credessi paradossale, così è stato. Scaricare il make-up, abbassare i tacchi o toglierli del tutto, riabitare la comodità di un paio di jeans e di una t-shirt, tutte azioni che nella mia percezione sconfessavano o addirittura marcavano la mia origine biologica, invece hanno esaltato la naturalezza della mia femminilità, non più coercitivamente legata a sovrastrutture che impongono una postura fisica, mentale e sociale, che va a iscriversi nel tracciato di immaginari così radicati da essersi consolidati in stereotipi.*

Dunque ogni persona, uomo o donna che sia, trans o cis, gay o etero, ha in sé una parte maschile e una parte femminile, non diversamente da ciò che ci dice la biologia riguardo agli ormoni, peraltro. L'identità prismatica soggiace alle costruzioni e alle sovrastrutture esterne, è quel magma fluido in cui continuamente si mescolano maschilità e femminilità, che, astratte dai loro significati culturali, si rincorrono e si fondono in una sorta di neutralità o pura umanità, potremmo dire. Questo fluido magmatico ed etereo prende consistenza attraverso i lati di un prisma, che continuamente si plasmano e mutano, ricomponendosi in nuove forme e figure. Essa non è mai percepita, o quasi, perché la sua appercezione esonda dai nostri schemi descrittivi e percettivi, ha una *instabilità prismatica*. La differenza tra la sua sostanza e il nostro modo di interpretare il mondo e le cose è simile alla differenza di percezione dei colori fra mondo greco antico<sup>629</sup> e mondo contemporaneo: noi percepiamo e descriviamo i colori in base al dato cromatico, i greci in base alla soglia di intensità del colore, per cui il mare non era visto come blu, ma come viola<sup>630</sup>, perché il viola ha un'intensità più forte, scura, come la profondità delle acque marine.

Questa identità prismatica si muove in un flusso di intensità, che la rendono tridimensionale e dunque mai osservabile nella sua totalità. Per essere osservata deve rendersi intelligibile agli schemi interpretativi che abbiamo disponibili, deve cioè

---

<sup>629</sup> Per un approfondimento sulla percezione dei colori nel mondo greco antico si veda il saggio di P. Spinicci, *Il mare color del vino. Riflessioni fenomenologiche su un'immagine omerica*, in «Materiali di Estetica. Terza serie» – N. 10.1: 2023, Pagina 391-405, Università degli Studi di Milano

<sup>630</sup> Nell'*Odissea* di Omero ricorre l'espressione «οἶνωψ πόντος», il "mare che agli occhi ha color del vino", dunque quel viola scuro intenso, ed è proprio l'intensità ad rappresentare il "colore" del mare.

appiattirsi in una identità di genere, inconscia o coscientemente assunta, rinunciando alla sua prismaticità e mostrando solo un lato del prisma, il lato con l'area di superficie più grande e più stabile: siamo poi noi, una volta che si è resa intellegibile, a scegliere come saturarla con le tinte dell'idealità della nostra maschilità o femminilità, culturalmente costruite e socialmente condivise.

Il concetto di donna 'vera', inteso come donna cisgender o 'biologica', perde di senso, perché il concetto stesso di donna è solo la forma piana di un lato di quel prisma che emerge in quanto è la forma intellegibile più chiara della soglia di intensità maggiore che un corpo riesce ad assumere. Non voglio rifarmi al concetto di Mieli<sup>631</sup> circa l'idea di una transessualità originaria, né disconoscere l'originale funzione riproduttiva dei sessi, voglio piuttosto sostenere che il genere, così come il sesso, non esistono dentro di noi ma fuori da noi ed è il fuori ad imporci di conferire un'elevata e indiscussa segnicità a questi elementi, appiattendo il virtuosismo della nostra essenza. Accogliere l'idea di un'identità prismatica priva il sesso del suo potere attributivo e culturalmente attrattivo, depotenzia la fatica di performare un genere, amplia le superfici di desiderio e spazializza la sessualità. Mostrare il lato più grande dell'identità prismatica significa mostrare più maschilità o più femminilità, a seconda di dove più si trovi a proprio agio il soggetto. In tal senso tutti quei termini definitivi e censori presi in analisi precedentemente potrebbero decadere ed essere sostituiti da 'androfilo/a', colui/colei che è attratto/a dalla maschilità e 'ginofilo/a', colui/colei che è attratto/a dalla femminilità.

L'idea di identità prismatica che riscrive quella tassonomia irregolare dei corpi e dei desideri ben si collega con la teatralità. È il teatro, con la sua possibilità di attivare incarnazioni e soggettivazioni temporanee a permettere di lasciar emergere *tutti* i lati di quel prisma, protetti e autorizzati dai caratteri del ruolo che si interpreta. Per cui il transfake perderebbe di rilevanza, il blackface risulterebbe così superficiale — nel senso proprio di superficie — da perdere ogni segnicità, il continuo gioco di aderenza o dissonanza del sesso o del genere del personaggio a quello dell'interprete

---

<sup>631</sup> M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2017.

diventerebbero modalità per desaturare la pressione sociale circa la normatività dei corpi, lasciandoci liberi di esperire e trasmettere ogni lato di noi stessi<sup>3</sup>, con il volto rivolto fieramente al futuro.

## 8.2 Il potere e la promessa del teatro

*«Personaggi familiari come la Traviata, Carmen, Aida, Tosca, Madama Butterfly, venivano a popolare il mondo di chi non aveva trovato posto nella famiglia della storia, e che forse proprio per questo non aveva alcuna remora a trasformarsi da spettatore in attore.»*

Lea Melandri, *La vita Impresentabile*, 2024.

Pur non condividendo molte delle posizioni che Leonardo Previ, docente di Storia economica della Cultura e di Gestione delle risorse umane all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, espone nel suo saggio *Lo spettatore negato*, trovo tuttavia che vi sia una parte molto interessante che collima con le promesse di questo lavoro. Previ spiega che:

la rappresentazione è disciplina del fare e del vedere, porre in atto e assistere - la rappresentazione è la dinamica del conoscere.  
[...] Rappresentare, infatti, evoca un ritorno in presenza, un ri-presentarsi dell'evento che avrebbe già avuto modo di evenire in precedenza. Per il nostro linguaggio, la rappresentazione è sempre una replica: la prima ha già avuto luogo. Ma il nostro linguaggio altro non può dire che la nostra cultura, la quale si fonda sul predominio della sostanza sull'immagine: prima viene il mondo, il mondo in sé; poi verranno le sue percezioni. Nella sua concretezza, la cosa antecede sempre la propria rappresentazione. [...] Senza adeguata rappresentazione, la verità non può venire a galla. Senza

opportuna figurazione, la cosa in sé rimane seppellita in un altrove inaccessibile. [...] Affinché il mondo possa effettivamente prendere a esistere, esso deve essere posto in scena.<sup>632</sup>

La necessità di convocare attori e attrici trans sulla scena non è un appello autoreferenziale o un posizionamento pseudo-avanguardistico che ammicca alla fashionizzazione ed estetizzazione delle questioni di genere, ma è argomento molto più urgente. È nel presentarsi e quindi poi rappresentare la scena che le persone trans possono essere abilitate nella società. La continua estromissione di chi sfugge alla norma eterocis non è un'azione che pertiene alla drammaturgia o alle esigenze sceniche, ma è una precisa forma di esercizio di potere, atto a mantenere una distanza siderale di questi soggetti dalla società eterosessista cis-centrica. Se le uniche rappresentazioni che abbiamo si muovono sulle linee che ho tracciato in precedenza la 'verità' della realtà resta seppellita in quell'altrove che, più che essere inaccessibile, è un altrove che si sceglie di non visitare: un campo minato che si teme possa terremotare la solida struttura del contratto eterosessuale, per dirla con le parole di Wittig, su cui la società *sceglie* di costruirsi. Come già espresso, le persone trans sono *già* nella società e nella quotidianità, per lo più nascoste e terrorizzate all'idea di dichiararsi — poiché abbiamo visto cosa può comportare l'esposizione<sup>633</sup>. Ma negando loro la possibilità della rappresentazione significa stornarle dal reale e quindi dal mondo della conoscenza, che potrebbe riscrivere i confini della loro accessibilità ad una vita serena e tranquilla, priva di discriminazioni.

È proprio l'ostracizzazione dalla rappresentazione teatrale a costituire l'impedimento più coercitivo all'accesso nei margini del vivibile, in virtù delle caratteristiche che si sono illustrate tipiche del dispositivo teatrale e della spettatorialità. È il teatro, con la compresenza di corpi, con la relazione affettiva tra attore e spettatore che conduce per mezzo della soggettivazione temporanea ad una conoscenza sensibile, che può rivelare alla società l'innocuità di chi si presume essere *diverso*. La disposizionalità

---

<sup>632</sup> L. Previ, *Lo spettatore negato. Alla ricerca di un atlante dell'impresa*, cit., p. 322.

<sup>633</sup> Si vedano titolo di esempio i paragrafi 2.4.3 *Una ragazza che voleva andare in piscina* e 5.1 *Il potere della comunicazione mediatica*.



del pubblico alla trasformazione permette l'incorporazione affettiva dell'altro, riconoscendone l'uguaglianza. Ancor più chiaro appare il concetto nelle parole che si sono riportate di Fischer-Lichte: lo spettatore arriva a percepirsi comune fra i comuni, coinvolto in una comunità. Esperendo affettivamente la vera realtà della transness il pubblico, cioè la società, potrebbe comprendere sensibilmente l'umanità che rappresenta tutti e tutte, trans e cis. Il meccanismo del dispositivo teatrale, diversamente dai codici espressivi televisivi e cinematografici, non lascia spazio ad una compiaciuta accettazione dell'alterità per auto assolversi come "brave persone inclusive", ma è in grado di mostrare la parità che esiste fra le persone, sfumando quegli "al di qua" e "al di là" propri dell'etimologia dei termini cisgender e transgender. Attraverso il teatro dunque è possibile andare oltre l'"al di qua" e l'"al di là", sostare nel mezzo, come luogo e come tempo quindi fra e durante. Come sostiene Monroe quello spazio:

In poststructuralist terms then, the middle space can be constructed as socially viable through signification in the same way that "male" and "female" are, providing a more inclusive way of modelling sex and gender. This challenges the rigidity of the gender binary system, but does not prevent people identifying as male or female; rather, it provides a broader set of possibilities.<sup>634</sup>

Nel testo *Insegnare comunità. Una pedagogia della speranza* (2022) bell hooks ci consegna delle parole meravigliose che sembrano riassumere tutto ciò che è stato illustrato:

L'obiettivo della conoscenza che scaturisce dalla vita è la riunificazione e la ricostruzione di sé spezzati e mondi in frantumi. La conoscenza che scaturisce dalla compassione non mira a sfruttare e manipolare la creazione, ma a riconciliare il mondo con sé stesso. La mente motivata dalla compassione tende a conoscere

---

<sup>634</sup> S. Monroe, *Beyond Male and Female: Poststructuralism and the Spectrum of Gender*, cit. p. 15.

In termini poststrutturalisti, quindi, lo spazio intermedio può essere costruito come socialmente valido attraverso la significazione, allo stesso modo in cui lo sono "maschio" e "femmina", fornendo un modo più inclusivo di modellare il sesso e il genere. Questo mette in discussione la rigidità del sistema binario di genere, ma non impedisce alle persone di identificarsi come maschi o femmine; piuttosto, fornisce un insieme più ampio di possibilità.

così come il cuore tende ad amare. Così l'atto del conoscere si fa atto d'amore, l'atto di entrare in contatto e accogliere la realtà dell'altra persona, e di lasciare che l'altra persona faccia lo stesso. In tale conoscenza, conosciamo, e siamo ri-conosciuti, come membri di una comunità.<sup>635</sup>

La conoscenza che scaturisce dalla vita del teatro e dal teatro come luogo assoluto di vite è nel segno della compassione, ovvero del pathos che si crea nell'evento spettacolare e che conduce e a percepirsi 'comune' fra 'comuni', in una comunità, come si è illustrato.

La proposta di un trans-theatre si articola in diversi modi. Trans nel senso di *attraverso*, cioè per mezzo del teatro, ma anche nel senso di attraversare il teatro tutto, dai classici alle nuove drammaturgie, dal teatro più tradizionale al teatro performativo a quello sperimentale, convocando sulla scena attori e attrici trans. Non per fondare un "teatro trans" fatto solo da persone trans, che marginalizzerebbe ancor più le nostre esistenze. Ma un teatro, nelle sue varie forme espressive, che contempli e comprenda attori e attrici trans\*.

Di recente anche Antonio Attisani, attore e studioso di teatro, in dialogo con la femminista Lea Melandri circa l'apporto del femminismo al teatro, ha evidenziato la necessità di riconoscere al teatro di oggi un carattere 'trans', descrivendolo nei suoi tracciati teorici in maniera non differente da come lo immagino io, anche in relazione al concetto proposto di identità prismatica. Infatti Attisani spiega che:

[...]la pratica della scena ti fa sentire che maschile e femminile, comunque tu li stia vivendo, sono aspetti di una eredità culturale, non *la* natura, e che la natura non è una malintesa biologia, in un certo senso non esiste, esiste certamente la cultura che anima e dà forma al tuo corpo, quel corpo che in scena sperimenta il 'trans'.<sup>636</sup>

---

<sup>635</sup> bell hooks, *Insegnare comunità. Una pedagogia della speranza*, Meltemi, Milano 2022, p. 170.

<sup>636</sup> A. Attisani, *Travestimenti del pensiero maschile*, in A. Attisani, L. Melandri, *La vita impresentabile. Femminismo e corpo teatro*. Un Dialogo, Cronopio, Napoli 2024, p. 94.

Attisani inoltre descrive alcune caratteristiche che dovrebbero qualificare il teatro odierno, caratterizzato da questa disposizione all'attraversamento e alla rappresentatività, che per mezzo della rappresentazione diventi teatro «'totale' [...] come modo di produzione della socialità, della conoscenza e della felicità.» Alcune caratteristiche illustrate dallo studioso si inseriscono a pieno titolo nella mia proposta di trans-theatre:

-La scena è abitata da un materialismo integrale manifestato nell'intimità pubblica: teatro come luogo e tempo speciali nel quale e durante i quali i singoli sperimentano il divenire moltitudine e i molti diventano uno.

-In questo senso maschile e femminile sono travolti: la poesia e il poeta si fondono nell'azione del poetare e nella dimenticanza dell'io.

-La *poiesis* come nudità dell'anima, nudità che non significa disponibilità. Oscenità a braccetto con la compassione. Vicinanza a braccetto con la lontananza e la differenza, intimità senza complicità, affetto che attraversa i corpi.

-Continua ripartenza dalla vita come gioco, vale a dire come produzione di felicità e conoscenza, o almeno incontro determinante.

L'arte drammatica si esercita in modo efficace quando e perché scioglie i dualismi, scioglimento che è causa e insieme effetto del lavoro performativo e drammaturgico.<sup>637</sup>

All'idea che Attisani sviluppa in dialogo con Lea Melandri, quindi a un 'trans' inteso come attraversamento e superamento dei dualismi e attraversamento dei modi e dei repertori, io includo anche la convocazione di attori e attrici trans\*, non tanto perché la loro presenza permetta di superare *tout court* i dualismi — anche perché come abbiamo visto alcune persone trans rivendicano quel dualismo da cui si sentono faticosamente allontanate. Piuttosto perché il loro ingaggio assolve al compito di rappresentare il reale e per il tramite della rappresentazione riscrive la loro appartenenza sociale, entrambi aspetti mancanti nella società contemporanea. Per descrivere un concetto già intercettato usando sempre le parole di Attisani:

---

<sup>637</sup> A. Attisani, *L'intimità è il culmine dell'artificio*, art. cit. pp 13-14.

l'invenzione del teatro è un processo con infiniti inizi e altrettante fini, che si realizza nei corpi e nel tempo-ritmo anagrafico dei suoi creatori. Per comprenderne la natura e il funzionamento, ancor più per farlo, occorre essere saggiamente strabici, ossia guardare a ciò che del passato è da conservare, e alle condizioni e ai bisogni di oggi, per tentare di realizzare ciò di cui si avverte la mancanza.<sup>638</sup>

In questo momento storico così complesso non credo che una forma di teatro sia più pertinente ed efficace di un'altra. Anzi, tutte le forme di teatro che sono state prese in esame dovrebbero concorrere alla rappresentazione della transness da un lato con drammaturgie inedite, che raccontino specificatamente la transness in termini nuovi e privi di patetismo, ma anche drammaturgie in cui un personaggio ha, fra le varie caratteristiche, *anche* quella di essere trans, mostrando così che una persona nella vita può essere avvocato, farmacista, netturbina, simpatica o antipatica, bella o brutta, e *anche* trans. Dall'altro lato ogni forma di teatro dovrebbe ingaggiare attori e attrici trans. È fondamentale che questa rivoluzione scenica sia istanza di tutte le forme specifiche del teatro poiché le caratteristiche espressive proprie di ciascuna di esse sono in grado di restituire fedelmente la varietà delle soggettivazioni che la transness può comportare.

Nel teatro performativo, che prevede un corpo narrativo in sé e una decostruzione del personaggio a favore di una presentazione del soggetto, spesso con una corporeità trattata come materialità, e quindi esposta ed esibita, può trovare posto chi vive la transness come identità specifica e combatte per una ridefinizione non binaria dei corpi. Il teatro più tradizionale può ospitare invece chi considera la propria transness come accessoria, aggettivale rispetto all'essere uomo o donna, e non per questo la sua presenza in scena sarebbe meno forte e necessaria politicamente: il solo corpo su quel palco sarebbe in ogni caso segno di un inarrestabile cambiamento. Questo perché alla base di tutto sta il concetto di *presenza* che abbiamo visto, presenza di un corpo vivo fenomenico, al di là che incarni un personaggio o sfumi se stesso in una narrazione.

In ultima istanza, se i meccanismi del teatro e più in generale delle narrazioni

---

<sup>638</sup> A. Attisani, *Ridere e piangere*, art. cit, pp. 57-58.

mediatiche sono il luogo di un possibile cambiamento che non accade a causa del gioco produttivo, che vuole stornare i rischi di possibili critiche o fallimenti economici derivanti dai pregiudizi — e dalla loro amplificata risonanza mediatica — negli intenti di un possibile trans-theatre dovrebbe prefissarsi anche l'unione degli attori e delle attrici dell'estesa comunità LGBTQIA+, sull'esempio fornito dagli attori e dalle attrici tedesche nel 2021.

Oltre alle sue forme espressive e alle caratteristiche proprie dei diversi generi, oltre le possibili (e virtuose) coalizioni fra membri di una stessa comunità più o meno invisibilizzata, resta fondamentale il teatro nella sua ampia accezione: la rappresentazione. Perché il teatro è l'unico strumento che, per le sue qualità intrinseche, può mantenere la promessa di terremotare il terreno d'odio in cui si inabissano le fondamenta di quel muro che delimita l'al di qua e l'al di là del genere e così demolirlo, riscrivendo una geografia sociale che non conosce né limiti, né confini, né margini che separino il vivibile dall'invivibile, ma solo uno spazio esteso e disteso, aperto nel senso di comunità, in cui la *diversità* diviene *specificità* squisitamente umana.

## Bibliografia

- Ahmed, S. *Queer Phenomenology. Orientation, Objects, Others*, Duke University Press, Durham and London 2006;
- Allegri, L. *La drammaturgia da Diderot a Beckett*. Edizioni Laterza, Roma-Bari 2019 ;
- Angelini, U. *Intervista a François Chaignaud, il più istrionico degli artisti francesi*, 18 giugno 2021, in «Magazine. Esperienze e idee sulla cultura contemporanea», consultabile all'indirizzo: <https://triennale.org/magazine/francois-chaignaud> ;
- Anzi, A. *Storia del teatro inglese dalle origini al 1660*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1997;
- Arfini, E. A. *Transfeminism*, lambda nordica, 25(1), 160-165, 2020;
- Arfini, E. A. G, Lo Iacono, C. (a cura di) *Canone Inverso. Antologia di Teoria Queer*, Edizioni ETS, Pisa 2012;
- Arietti, L., Ballarin, C., Ciccio, G., Marcasciano, P. (a cura di) *Elementi di critica Trans*, Manifestolibri, Roma 2010;
- Aristotele *Poetica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2008;
- Artaud, A. *Il teatro e il suo doppio*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2018;
- Attisani, A. *Teatro come differenza*, Feltrinelli Editore, Milano 1978;
- Audino, U. *Il coming out di massa di 185 attori e attrici tedeschi #actout*, «L'Ansa», 5 febbraio 2021, [https://www.ansa.it/canale\\_lifestyle/notizie/societa\\_diritti/2021/02/05/il-coming-out-di-massa-di-185-attori-e-attrici-tedeschi-actout\\_156a7be0-e358-4347-aaae-5710fe6313e3.html](https://www.ansa.it/canale_lifestyle/notizie/societa_diritti/2021/02/05/il-coming-out-di-massa-di-185-attori-e-attrici-tedeschi-actout_156a7be0-e358-4347-aaae-5710fe6313e3.html) ;
- Austin, J. L. *Come fare cose con le parole. Le William James lectures tenute alla Harvard University nel 1955*, a cura di C. Penco, M. Sbisà, Marietti Editore, Genova 1987;
- Bacchetta, P., Fantone, L. *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona 2015;

- Barbin, H. *Being the recently discovered memoirs of Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, introduced by M. Foucault, Pantheon Books, New York 1980;
- Bartolucci, G. *Testi critici 1964-1987*, a cura di V.Valentini, G. Mancini, Bulzoni Editore, Roma 2007;
- Benjamin, H. *The Transsexual Phenomenon*, The Julian Press, Hamburg 1966;
- Benjamin, W. *Il narratore. Riflessioni sull'opera di Nicolaj Leskov.* in *Opere complete Scritti 1934-1937*, VI, Giulio Einaudi Editore, Torino 2004;
- Benjamin, W. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2011;
- Benjamin, W. *Tesi di filosofia della storia (1940)*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Giulio Einaudi editore, Torino 2014, pp. 75–86;
- Bernini, L. *Apocalissi Queer. Elementi di Teoria Antisociale*, Edizioni ETS, Pisa 2013;
- Bernini, L. *Le teorie Queer. Un'introduzione*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2017;
- Bernini, L. *Il sessuale politico. Freud con Marx, Fanon con Foucault*, Edizioni ETS, Pisa 2019;
- Bertilotti, T., Galasso, C., Gissi, A., Lagorio F. (a cura di) *Altri femminismi. Corpi, violenza, riproduzione, culture, lavoro* Manifestolibri, Roma 2018;
- Bertozzi, M. *Recycled cinema. Immagini perdute, visioni ritrovate*, Marsilio Editori, Venezia 2016;
- Bertrand, M. *Performative theatre: a queer theatre?*, in «Whatever Queer. A Transdisciplinary journal of Theories and Studies», 2020;
- Bertuzzi, M. *I femminielli. Il labile confine tra il sacro e l'umano*, Multimage, Firenze 2018;
- Bettcher, T. M. *Feminist perspectives on trans issues*, in «Stanford encyclopedia of philosophy» 2009, consultabile all'indirizzo: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-trans/>

- Bettcher, T. M. *Evil deceivers and make-believers: on transphobic violence and the politics of illusion*, in «Hypatia, A journal of feminist Philosophy», 22(3): 43-65, 2007, consultabile all'indirizzo: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01090.x> ;
- Bettcher, T. M. *Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance*, in «Signs», Vol. 39, No. 2 2014, pp- 383-406, The University of Chicago Press, Chicago 2014, consultabile all'indirizzo: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/673088>;
- Bianchi, M. *Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica*, (a cura di) E. Zito, P. Valerio, *Genere femminielli: Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli 2013;
- Bianchi, N. *'Registro Attori', autocensimento per tutelare la categoria*, in «CinecittàNews» 13 maggio 2020, consultabile al link: <https://cinecittanews.it/registro-attori-autocensimento-per-tutelare-la-categoria/>;
- Birdwhistle, L. R. *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1970;
- Boni, F. *Germania, 185 attori e attrici fanno coming out con uno storico manifesto d'inclusione per cinema, tv e teatro*, in «Gay.It», 5 febbraio 2021, consultabile all'indirizzo: <https://www.gay.it/germania-185-attori-attrici-lgbt-coming-out>;
- Borghi, L. *Fare Mondo*, Edizioni ETS, Pisa 2023;
- Brockett, O.G. *Storia del teatro. Dal dramma sacro dell'antico Egitto al nuovo teatro del Duemila*, Marsilio Editori, Venezia 1988, 2016;
- Butler, J. *Fare e Disfare il Genere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014;
- Butler, J. *Questioni di Genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2017;
- Butler, J. *L'alleanza dei Corpi*, Nottetempo, Milano 2017;



- Butler, J. *Corpi che contano. Sui limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli Editore, 1996 Milano;
- Butler, J. *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Cortina Editore, Milano 2010;
- Butler, J. *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*, in E. A. G. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso, antologia di teoria queer*, Edizioni ETS, Pisa 2012;
- Caleo, I. *Performance, Materia, Affetti. Una cartografia femminista*, Bulzoni Editore, Roma 2021;
- Cambiaghi, M. *I Cartelloni drammatici del primo Ottocento*, Guerini Scientifica, Milano 2015;
- Cambiaghi, M. *Il caffè del Teatro Manzoni. Autori e scena a Milano tra Otto e Novecento*, Mimesi Edizioni, Sesto San Giovanni 2013;
- Cambria, F. *Corpi all'opera. Teatro e scrittura in Antonin Artaud*, Editoriale Jaka Book, Milano 2001;
- Carmichael, E. *Hunter Schafer on Art, Love, Ambition—and Life Beyond Euphoria*, 2 aprile 2024, in «GQ», consultabile all'indirizzo: [https://www.gq.com/story/hunter-schafer-creativity-awards-profile?utm\\_brand=gq&utm\\_source=twitter&mbid=social\\_twitter&utm\\_medium=social&utm\\_social-type=owned](https://www.gq.com/story/hunter-schafer-creativity-awards-profile?utm_brand=gq&utm_source=twitter&mbid=social_twitter&utm_medium=social&utm_social-type=owned);
- Carvalho, R. *Manifesto Transpofágico*, Casa1, São Paulo 2022;
- Cascetta, A. *European Performative Theatre. The issues, problems and techniques of crucial masterpieces*, Routledge, London- New York 2020;
- Casi, S. (a cura di) *Teatro in delirio. La vera storia del K.G. & B. – Kassero Gay Band & Ballet*, Quaderni di critica omosessuale n°7, Centro di Documentazione Il Cassero, Bologna 1989;
- Casi, S. *Teatro performativo queer. Scene fluide degli anni Dieci*, in «Mimesis Journal» 10, 2, 2021;
- Cavalcante, A. *Struggling for ordinary. Media and transgender belonging in everyday life*, New York University Press, New York 2018;

- Clifford, J. *La nuova tonaca di Dio*, in D. Milopulos (a cura di), *Teatro scozzese*, Ubulibri, Milano 2007;
- Collettivo “Nostra Signora dei Fiori”, *La Traviata Norma ovvero: vaffanculo...ebbene sì!*, Asterisco Edizioni, Milano 2019;
- Conte, R. *Attivista transgender nel mirino dell'odio sui social: “È l'ignoranza sull'argomento a spaventarmi”*, in «Gay.It», 9 settembre 2023, consultabile all'indirizzo: <https://www.gay.it/attivista-transgender-nel-mirino-dellodio-sui-social-e-ignoranza-sullargomento-a-spaventarmi>;
- Csòrdas, T. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1994;
- D'Agostino, G. *I femminielli napoletani: alcune riflessioni antropologiche*, in E. Zito, P. Valerio (a cura di), *Genere femminielli: Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli 2013;
- D'Amico, F. D. *La performance della soggettività*, Collana “Studi di Genere. Quaderni di Donne & Ricerca” – Vol. 1, Università degli Studi di Torino, Torino 2017;
- de Beauvoir, S. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2016;
- de Lauretis, T. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987;
- de Lauretis, T. *Soggetti eccentrici*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1999;
- de Lauretis, T. *Differenza e Indifferenza Sessuale*, Estro Editrice, Firenze 1988;
- De Leo, M. *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2021
- De Marinis, M. *Semiotica del teatro*, Bombiani, Milano, 2003
- De Martino, A., Puppa, P., Toninato, P. (a cura di) *Differences on Stage*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2013;
- Deleuze, G. *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 3*, Ombre Corte, Verona 2020;

- Deleuze, G. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1990;
- Deleuze, G. *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007;
- Deleuze, G. *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2003;
- Despentes, V. *King Kong Theory*, Fandango Libri, Roma 2019;
- Dezembro Iazzetti, B. *Between tarantulas and razor blades: 'Travesti' history and the public sphere in Brazil's democratic transition*, (tesi di dottorato) 2022;
- Didi-Huberman, G. *Come le lucciole. Una politica della sopravvivenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010;
- Douglas, M. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* (1966), Il Mulino, Bologna 1975;
- Dutta A. ,Roy R. *Decolonizing transgender in India: some reflection*. TSQ Vol. 1 Issue 3, 1 agosto 2014;
- Ercolani, L. *Francesca Amewudah-Rivers, tempesta razzista sull'attrice per il ruolo di Giulietta*, in «Il Manifesto», 11 aprile 2024, consultabile all'indirizzo: <https://ilmanifesto.it/francesca-amewudah-rivers-tempesta-razzista-sullattrice-per-il-ruolo-di-giulietta> ;
- Farias de Albuquerque, F., Jannelli, M. *A princesa: depoimentos de um (sic) travesti brasileiro e um líder das Brigadas Vermelhas*, Nova Fronteira, 1994;
- Fasano, G. *Adele e colleghi dicono "basta!" ai video durante i concerti*, in «Corriere della Sera», 8 febbraio 2018, consultabile all'indirizzo: [https://www.corriere.it/sette/black-rock/18\\_febbraio\\_08/video-concerto-74ddd53e-0a9b-11e8-aeb9-f008c9e7034a.shtml](https://www.corriere.it/sette/black-rock/18_febbraio_08/video-concerto-74ddd53e-0a9b-11e8-aeb9-f008c9e7034a.shtml);
- Fausto-Sterling, A. *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*, Basic Books, New York, 2020;
- Fausto-Sterling, A. *Sex/Gender. Biology in a Social World*, Routledge, New York 2012
- Feinberg, L. *Transgender Liberation. A Movement whose time has come*, New word forum, New York, 1992;

- Feinberg, L. *Trans Liberation: beyond pink or blue*, Boston, MA, Beacon Press, 1999;
- Féral, J. *Performance and Theatricality: The Subject Demystified*, in «Modern Drama», vol. 25, marzo 1982, pp. 170-181;
- Féral, J. *Entre performance et théâtralité : le théâtre performatif*, in «Théâtre/Publicque: l'Avant-Garde americane et L'Europe. 1 Performance», n 190, Ottobre 2008;
- Féral, J. Special Issue: *Theatricality*, in «SubStance», Vol. 31, nn. 2-3, 2002;
- Féral, J. *Théorie et Pratique du théâtre. Au-delà des limites*, L'Entretemps, Montpellier 2011;
- Ferrante, A.A. *Pelle Queer Maschere Straight. Il regime di visibilità omonormativo oltre la televisione*, Mimesis Edizioni, Milano 2019;
- Ferrari, F., Ragaglia, E. M., Rigliano, P. *Il genere. Una guida orientativa*, in «Sipsis», 2017 pp 8-9. Consultabile all'indirizzo: [https://www.sipsis.it/wp-content/uploads/2020/09/IL\\_GENERE\\_UNA\\_GUIDA\\_ORIENTATIVA\\_2017.pdf](https://www.sipsis.it/wp-content/uploads/2020/09/IL_GENERE_UNA_GUIDA_ORIENTATIVA_2017.pdf) ;
- Fisher-Lichte, E. *Estetica del Performativo. Una teoria del teatro e dell'arte*, Carocci Editore, Roma 2014;
- Foschini, G., Tonacci, F. *Luca Morisi, Parla il ragazzo escort del festino: "Quella notte mi ha distrutto la vita, la droga dello stupro l'ho avuta da lui"*, in «La Repubblica», 29 settembre 2021, consultabile all'indirizzo: [https://www.repubblica.it/politica/2021/09/29/news/intervista\\_escort\\_morisi\\_lega\\_droga\\_romeno\\_belfiore-320003805/](https://www.repubblica.it/politica/2021/09/29/news/intervista_escort_morisi_lega_droga_romeno_belfiore-320003805/);
- Foucault, M. *La volontà di sapere* Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1978;
- Foucault, M. *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 1992;

- Foucault, M. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V. Marchetti, A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000;
- Foucault, M. *Introduzione a H. Barbin, Being the recently discovered memoirs of Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, Pantheon Books, New York 1980;
- Freud, S. *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, in *Casi clinici 8: Paranoia e omosessualità in due storie di donne: Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica*, Bollati Boringhieri Edizioni, Torino 2013;
- Freud, S. *Compendio di psicanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2011;
- Freud, S. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2011;
- Fried, M. *Art and Objecthood*, in «Art Forum», n. 5, Summer 1967, pp. 12-23, ora in Id., *Art and objecthood: essays and reviews*, Chicago, University of Chicago Press, 1998;
- Garbagnoli, S. *‘L’ideologia del genere’. L’irresistibile ascesa di un’invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell’ordine sessuale*, « AG About Gender, International Journal of Gender Studies», 6, 2014;
- Garber, M. *Interessi Truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994;
- Garfinkel, H. *Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an “Intersexed” Person*, in S. Stryker, S. Whittle, *Transgender Studies Reader*;
- Garfinkel, H. *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge Polity Press, Cambridge 1967;
- Ghenò, V. *Grammamanti. Immaginare futuri con le parole*. Giulio Einaudi Editore, Torino 2024;
- Ghenò, V. *Femminili singolari*, Effequ, Firenze 2019;

- Giansoldati, F. *Argentina, decreto garantisce l'1% dei posti di lavoro per trans e travestiti nella pubblica amministrazione*, in «Il Mattino», 4 settembre 2020, consultabile all'indirizzo: [https://www.ilmattino.it/primopiano/esteri/lgbt\\_trans\\_gay\\_donne\\_legge\\_argentina\\_fernandez\\_governo\\_decreto\\_lavoro\\_mind\\_the\\_gap\\_discriminazione-5443018.html](https://www.ilmattino.it/primopiano/esteri/lgbt_trans_gay_donne_legge_argentina_fernandez_governo_decreto_lavoro_mind_the_gap_discriminazione-5443018.html);
- Goffman, E. *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, Ombre Corte, Verona 2018;
- Goffman, E. *Rappresentazioni di genere*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2015;
- Goldoni, C. *L'Autore a chi legge*. Prefazione dell'autore alla prima raccolta di commedie, in (a cura di) R. Turchi *Polemiche editoriali. Prefazioni e Polemiche*, Vol. 1, Marsilio Editori, Venezia 2009;
- Gramellini, M. *Giulietta nera*, in «Corriere della Sera», 10 aprile 2024, [https://www.corriere.it/caffe-gramellini/24\\_aprile\\_10/giulietta-nera-6d45fa7a-91db-4fe2-90b6-5b2fbdf48x1k.shtml](https://www.corriere.it/caffe-gramellini/24_aprile_10/giulietta-nera-6d45fa7a-91db-4fe2-90b6-5b2fbdf48x1k.shtml);
- Greer, S. *Queer exceptions. Solo performance in neoliberal times*, Manchester University Press, Manchester 2019;
- Grilli, S. *Etnografia di un (s)oggetto conteso*. Prefazione a M. C. Vesce, *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminili e transessuali*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2021;
- Halberstam, J. *Maschilità senza Uomini*, Edizioni ETS, 2010 Pisa;
- Halberstam, J. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies Subcultural Lives*, New York University Press, New York 2005;
- Halberstam, J. *The Queer Art of Failure*, Duke University Press, Durham and London, 2011;
- Halberstam, J. *Trans\**, Casa Editrice Odoya, Città di Castello 2023;
- Halberstam, J. *Gaga feminism. Sesso, genere e la fine della norma*, Asterisco edizioni, Sesto San Giovanni 2021;
- Hall, S. *Essential Essays, Volume 2: Identity and Diaspora*. Duke University Press, 2019;

- Haraway, D. J. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli Editore, Milano 1995,
- Hassan, J. Perini, A., Khan, A., *et al.* *Pregnancy in a Transgender Male: A Case Report and Review of the Literature*, in «National Library of Medicine», 29, giugno 2022, consultabile all'indirizzo: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9259284/>;
- Hattenstone, S. *The dad who gave birth: 'Being pregnant doesn't change me being a trans man'*, in «The Guardian», 9 maggio 2019, consultabile all'indirizzo: <https://www.theguardian.com/society/2019/apr/20/the-dad-who-gave-birth-pregnant-trans-freddy-mcconnell>;
- Hirshfeld, M. *The transvestites: the erotic drive to cross-dress*, Prometheus Book, (prima ed.1910), Amherst 1991;
- hooks, b. *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica della libertà*, Meltemi editore, Milano 2020;
- hooks, b. *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli Editore, Milano 1998;
- hooks, b. *Insegnare comunità. Una pedagogia della speranza*, Meltemi, Milano 2022;
- Jelardi, A. *In scena en travesti*, Edizioni Libreria Croce, Roma 2009;
- Jung, C. G. *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2012;
- Juric, M. *L'attivista trans: "Io sommersa di insulti sui social perché ho detto una scomoda verità. In Italia c'è ancora troppa ignoranza"*, in «La Repubblica», 5 Settembre 2023, consultabile al sito: [https://www.repubblica.it/cronaca/2023/09/05/news/attivista\\_trans\\_luce\\_santambrogio\\_insulti\\_social\\_instagram-413405863/](https://www.repubblica.it/cronaca/2023/09/05/news/attivista_trans_luce_santambrogio_insulti_social_instagram-413405863/);
- Kessler, S. J., McKenna, W. *Gender: An Ethnomethodological Approach*, The University of Chicago Press, Chicago 1978;

- Kosofsky Sedgwick, E. *Stanze Private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci Editore, Roma 2020, University of California Press;
- Kosofsky Sedgwick, E. *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press, Durham-London, 2003;
- Koyama, E. *Cissexual/Cisgender: decentralizing the dominant group*, in «Eminism», 6 luglio 2002, consultabile al sito: <http://www.eminism.org/interchange/2002/20020607-wmstl.html>;
- Lazlo Pearlman, Lazlo Pearlman, 'Dissemblage' and 'Truth Traps': *Creating Metodologies of Resistance in Queer Autobiographical Theatre*, «Theatre Research International», Cambridge University Press, XL, 1 (2015);
- Lehmann, H. *Il teatro post-drammatico*, Cue Press, Imola 2017;
- Lindemann, G. *The Body of Gender Difference*, in «The European Journal of Women's Studies», Vol. 3, 1996, pp. 341-361;
- Lonzi, C. *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Baldini+Castoldi La Tartaruga, Milano 2023;
- Lorde, A. *Zami, così riscrivo il mio nome. Una Biomitografia*, Edizioni Ets, Pisa 2014;
- Marcasciano, P. *AntoloGaia. Vivere sognando e non sognare di vivere: i miei anni Settanta*, edizioni Il Dito e la Luna, Milano 2016;
- Marcasciano, P. *Tra le rose e le viole. La Storia e le storie di transessuali e travestiti*, Edizioni Alegre, Roma 2020;
- Marcasciano, P. *L'aurora delle trans cattive. Storie, sguardi e vissuti della mia generazione transgender*, Edizioni Alegre, Roma 2018;
- Maruti, R. *Aggressione omofoba in pieno centro, 42enne in ospedale*, in «La Provincia Cremona», 5 settembre 2024, consultabile all'indirizzo: <https://www.laprovinciacr.it/news/cronaca/460291/aggressione-omofoba-in-pieno-centro-42enne-in-ospedale.html>;
- Massumi, B. *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge-Malten 2015;



- Mazzocut-Mis, M. *Spettacolo e Spettatore*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, LED Edizioni universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2012;
- McLuhan, M. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2008;
- Melandri, L., Attisani, A. *La vita impresentabile. Femminismo e corpo teatro. Un dialogo.*, Cronopio, Napoli 2024;
- Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2003;
- Michielin, D. *La prima indagine sulla popolazione transgender in Italia*, in «la Repubblica», 12 gennaio 2020, consultabile all'indirizzo: [https://www.repubblica.it/salute/medicina-e-ricerca/2020/01/12/news/il\\_primo\\_studio\\_per\\_fotografare\\_lo\\_stato\\_di\\_salute\\_della\\_popolazione\\_transgender\\_in\\_italia-245569054/](https://www.repubblica.it/salute/medicina-e-ricerca/2020/01/12/news/il_primo_studio_per_fotografare_lo_stato_di_salute_della_popolazione_transgender_in_italia-245569054/);
- Mieli, M. *Elementi di Critica Omosessuale*, Feltrinelli Editore, Milano 2018;
- Milano, U. *La denuncia di due ragazze trans aggredite «da un branco» in piazza nel Viterbese: «Nessuno ha fatto niente perché sembravamo "provocatorie"»*, in «Open», 12 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: <https://www.open.online/2024/08/12/viterbo-ragazze-trans-aggredite-piazza-denuncia/>;
- Monro, S. *Beyond male and female: poststructuralism and the spectrum of gender*, in «International Journal of transgenderism», Vol. 1 (8), 2005;
- Monro, S. *Transmuting gender binaries: the theoretical challenge*, in «Sociological Research Online», Volume 12, Issue 1, Leeds Metropolitan University, gennaio 2007;
- Morelli, M. *Il Teatro Cambia Genere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2019;
- Muñoz, J. E. *Cruising Utopia. L'orizzonte della futurità queer*, Nero, Roma 2022;
- Muñoz, J.E. *Disidentifications: Queers of color and the performance of politics (Vol. 2)*, University of Minnesota Press, 1999;

- Nancy, J. *Il corpo dell'arte*. Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014;
- Nancy, J. *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995;
- Nancy, J. *Corpo Teatro*, Cronopio, Napoli 2010;
- Nelson, R. *Practice as Research in the Arts and Beyond. Principles, Processes, Contexts, Achievements*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2022;
- Noë, A. *The entanglement. How art and philosophy make us what we are*, Princeton University Press, Princeton 2023;
- Osti, A. (a cura di) *Sguardi connessi. Prospettive sull'immagine e il mondo digitale*, FrancoAngeli, Milano 2022;
- Oyewumi, O. *De-confounding gender: feminist theorizing and western culture, a comment on Hawkesworth's "Confounding gender."*, in «Signs», 23(4), 1049–1062, 1998;
- Paparoni, D. *Il corpo parlante dell'arte. La nuova scena internazionale: linguaggi, esperienze, artisti*, Castelvechi, Roma 1997;
- Pearce, R. *Understanding Trans Health. Discourse, power and possibility*, Policy Press, Bristol 2018;
- Pearce, R., Moon, I., Gupta, K., Steinberg, D. (a cura di) *The Emergence of Trans. Cultures, Politics and Everyday Lives*, Routledge, Londra 2020;
- Phelan, P., *Unmarked: the politics of performance*, Routledge, Londra 1993;
- Phelan, P., *Mourning Sex. Performing public memories*, Routledge, Oxon 1997;
- Pistilli, C. *Gravidanza durante la transizione, i medici: "Marco è al 5° mese, rischi per lui e per il bambino"*, in «La Repubblica», 19 gennaio 2024, consultabile all'indirizzo: [https://roma.repubblica.it/cronaca/2024/01/19/news/incinta\\_durante\\_transizione\\_roma\\_gravidanza\\_rischio-421919943/](https://roma.repubblica.it/cronaca/2024/01/19/news/incinta_durante_transizione_roma_gravidanza_rischio-421919943/);
- Pizzo, A. *Essere visto e vedere*, in «Mimesis Journal. Rivista semestrale di studi sulla vita e le forme del teatro», vol. 2, n.1, giugno 2013, Accademia University Press, Torino 2013;

- Pizzo, A. *Il Teatro Gay in Italia. Testi e documenti*, Accademia University Press, Torino 2019;
- Pizzo, A. *Essere visto e vedere*, in «Mimesis Journal. Rivista semestrale di studi sulla vita e le forme del teatro», vol. 2, n.1, 2013, Accademia University Press, Torino 2013;
- Plummer, K. *Sexual Stigma*, Routledge, New York 1975;
- Prearo, M. (a cura di) *Politiche dell'Orgoglio. Sessualità, soggettività e movimenti sociali*, Edizioni ETS, Pisa 2015;
- Prearo, M. *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis Editore, Milano 2020;
- Preciado, P. B. *Biopolitique du genre*, in «Assembly International. A debate on micro-politics, self-organisation and international affairs», 2005, <http://www.assembly-international.net/Text/Html/Biopolitiques%20du%20genre.html>;
- Preciado, P. B. *Sono un mostro che vi parla*, Fandango Libri, Roma 2021;
- Preciado, P.B. *Un Appartamento su Urano*, Fandango Libri, Roma 2020;
- Preciado, P.B. *Manifesto Contra-Sessuale*, Il Dito e La Luna, Milano 2002;
- Preciado, P.B. *Terrore Anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, Fandango Libri, Roma 2018;
- Previ, L. *Lo spettatore negato. Alla ricerca di un atlante dell'impresa*, in A. Somaini (a cura di) *Il luogo dello spettatore, Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Vita e Pensiero, Milano 2005;
- Prosser, J. *Second skins: the body narratives of transsexualism*. New York, Columbia University press, 1998;
- Puar, J., Rai, A. *Mostro terrorista frocio: la guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili*, in P. Bacchetta, L. Fantone (a cura di), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Ombre Corte, Verona 2015;

- Pustianaz, M. *Crepuscoli dello spettatore. Attività, inattività e lavoro dello spettatore nell'economia performativa*, in Laudando, C. M. (a cura di), *Reti performative. Letteratura, arte, teatro, nuovi media*, Tangram, Trento 2015;
- Quadri, F. *Il teatro degli anni Settanta. Invenzione di un teatro diverso*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1984;
- Quadri, F. *Il teatro negli anni Settanta. Tradizione e ricerca*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1982;
- Quaranta, P. *Pestaggio a Milano, la consigliera transgender Monica Romano: "Scossa e sgomenta. Meloni condanni la violenza sulle nostre vite, tornare indietro è facile"*, in «La Stampa», 24 maggio 2023, consultabile all'indirizzo: [https://www.lastampa.it/cronaca/2023/05/24/news/trans\\_picchiata\\_milano\\_intervista\\_monica\\_romano-12822753/](https://www.lastampa.it/cronaca/2023/05/24/news/trans_picchiata_milano_intervista_monica_romano-12822753/);
- Rancière, J. *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, DeriveApprodi, Roma 2016;
- Reale, C.M., Tuselli, A. *Corpi (in)disciplinati: intra-azioni di sesso, genere e razza nello spazio sportivo*, in «AboutGender. International Journal of Gender Studies», n. 11(22), 2022;
- Redazione *Cos'  il caso che riguarda la pugile algerina Imane Khelif*, «Il Post», 1 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: <https://www.ilpost.it/2024/08/01/olimpiadi-boxe-pugile-angela-carini-imane-khelif/>;
- Redazione *Aggressione omofoba nel Foggiano, 57enne preso a calci e pugni da due ragazzini*, in «La Stampa», 13 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: [https://www.lastampa.it/cronaca/2024/08/13/news/san\\_giovanni\\_rotondo\\_aggressione\\_omofoba-14554224/](https://www.lastampa.it/cronaca/2024/08/13/news/san_giovanni_rotondo_aggressione_omofoba-14554224/);

- Redazione *Il murale per Paola Egonu deturpato con vernice rosa dopo un solo giorno. Schlein: «Il razzismo fa schifo e va contrastato», in «Il Corriere della Sera», 13 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: [https://www.corriere.it/sport/olimpiadi/24\\_agosto\\_13/murale-paola-egonu-deturpato-italianita-olimpiadi-ec68fc38-5567-4621-ab51-64878a980x1k.shtml?refresh\\_ce](https://www.corriere.it/sport/olimpiadi/24_agosto_13/murale-paola-egonu-deturpato-italianita-olimpiadi-ec68fc38-5567-4621-ab51-64878a980x1k.shtml?refresh_ce);*
- Redazione *Quante persone transgender ci sono in Italia? Al via la prima, storica indagine, in «Open», 12 gennaio 2020, consultabile all'indirizzo <https://www.open.online/2020/01/12/quante-persone-transgender-ci-sono-in-italia-indagine/>;*
- Redazione *Transgender aumentano, al via uno studio sul loro stato di salute, in «Ansa», 3 agosto 2022, consultabile all'indirizzo: [https://www.ansa.it/canale\\_salutebenessere/notizie/sanita/2021/07/18/transgender-aumentanoal-via-uno-studio-sul-loro-stato-salut\\_a16c86f6-b7b6-44e5-9bbd-d1b33512adf8.html](https://www.ansa.it/canale_salutebenessere/notizie/sanita/2021/07/18/transgender-aumentanoal-via-uno-studio-sul-loro-stato-salut_a16c86f6-b7b6-44e5-9bbd-d1b33512adf8.html);*
- Redazione *I pesci transessuali (a scopi riproduttivi). Uno studio dell'Università della California Davis sull'ermafroditismo sequenziale, in «AGI», 11 marzo 2020, consultabile all'indirizzo: <https://www.agi.it/scienza/news/2020-03-11/pesci-transessuali-7441022/#:~:text=Alcune%20specie%20di%20pesci%2C%20come,genere%20da%20femminile%20a%20maschile>;*
- Rich, A. *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica, «DWF», n. 23-24, 1985;*
- Rigoletto, S. *Le Norme Traviate. Saggi sul genere e sulla sessualità nel cinema e nella televisione italiana, Meltemi Editore, Milano 2020;*
- Ripellino, A. M. *Il trucco e l'anima. I maestri della regia nel teatro russo del Novecento, Giulio Einaudi Editore, Torino 1965;*

- Romano, A. *Accusa la moglie di non avergli mai detto di essere una persona trans: il tribunale respinge l'annullamento del matrimonio*, in «Open», 24 ottobre 2024, consultabile all'indirizzo: <https://www.open.online/2024/10/24/moglie-era-uomo-tribunale-respinge-annullamento-matrimonio/#:~:text=MatrimoniToscanaTransgender-,Accusa%20la%20moglie%20di%20non%20avergli%20mai%20detto%20di%20essere,respinge%20l'annullamento%20del%20matrimonio&text=Erano%20anni%20che%20volevano%20un,all'asportazione%20dell'utero.>
- Rossi, A. *I diritti LGBT+. Il carcere alla prova del principio di non discriminazione verso la differenza sessuale e di genere*, Associazione Antigone, Roma 2022;
- Roughgarden, J. *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, University of California Press, 2009;
- Russo, G. *Che cos'è il rainbow washing e perché dovevamo aspettarcelo*, in «LiberoPensiero», 3 luglio 2021, consultabile all'indirizzo: <https://www.liberopensiero.eu/03/07/2021/attualita/cosa-e-rainbow-washing/>;
- Sacchi, A. *Il posto del re. Estetiche della regia teatrale nel modernismo e nel contemporaneo*, Bulzoni Editore, Roma 2012;
- Sacchi, A. *Introduzione*, in I. Caleo, *Performance, Materia, Affetti. Una cartografia femminista*, Bulzoni Editore, Roma, 2021;
- Sala, A. *Harnaam Kaur, ragazza con la barba. "La odiavo, oggi mi dà la forza per combattere bulli e discriminazioni"*, in «Il Corriere.it», 19 settembre 2018, consultabile all'indirizzo [https://27esimaora.corriere.it/18\\_settembre\\_19/harnaam-kaur-ragazza-la-barba-fe53aebe-bc35-11e8-995e-58e573c38369.shtml](https://27esimaora.corriere.it/18_settembre_19/harnaam-kaur-ragazza-la-barba-fe53aebe-bc35-11e8-995e-58e573c38369.shtml);
- Sant'Ambrogio, L. *Chi può fare Giulietta? Questioni per una politica performativa di ruoli oltre i generi*, Fondazione Mario Luzi, Roma 2023;
- Sartre, J-P. *Sartre visto da Sartre*, in «Materialismo e rivoluzione», Il Saggiatore, Milano 1977;
- Schechner, S. *Between Theater and Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985;

- Schechner, S. *Il nuovo terzo mondo dei performance studies*, Bulzoni Editore, Roma 2017;
- Seavey C.A., Katz P. e Rosenberg Zalk, S. *Baby X. The Effect of Gender Labels on Adult Responses to Infants*, in «Sex Roles: A Journal of Research», Vol. 1, No.2, 1975;
- Serano, J. *Determinismo biologico vs la teoria dell'artificiosità. Una riflessione su genere e sessismo a partire dal problema dell'esclusione negli spazi femministi e queer*, in «Riflessioni transfemministe 1», 2019 [https://anarcoqueer.files.wordpress.com/2019/12/julia-serano-1\\_imposed.pdf](https://anarcoqueer.files.wordpress.com/2019/12/julia-serano-1_imposed.pdf);
- Serano, J. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, Emeryville 2007;
- Shusterman, R. *L'arte come drammatizzazione*, in A. Somaini (a cura di), *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Vita e Pensiero, Milano 2015;
- Sinfield, A. *Out on Stage. Una storia del teatro LGBT nel ventesimo secolo*, Rosenberg&Sellier, Torino 2020;
- Ska, C. *Rachele Borghi: dalla geografia dei luoghi alla geografia dei corpi*, in «Agit-Porn», 14 maggio 2019, consultabile all'indirizzo: <https://agit-porn.com/interviste-ribelli-rachele-borghi/>;
- Somaini, A. *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Vita e Pensiero, Milano 2005;
- Sontag, S. *Contro l'interpretazione*, Mondadori Editore, Milano 1967;
- Spinicci, P. *Il mare color del vino. Riflessioni fenomenologie su un'immagine omerica*, in «Materiali di Estetica. Terza serie» – N. 10.1: 2023, Pagina 391-405, Università degli Studi di Milano;
- Spinoza, B. *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico (1677)*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988;
- Stoller, R. *Biological Substrates of Sexual Behavior*, Routledge, Oxfordshire 1968;

- Stone, Sandy L'”Impero” colpisce ancora: un manifesto post-transessuale, in (a cura di) Arfini, E. A. G, Lo Iacono, C., *Canone Inverso. Antologia di Teoria Queer*, Edizioni ETS, Pisa 2012;
- Stryker, S. *The Transgender History. The Roots of Today's Revolution*, Seal Press, New York 2017;
- Stryker, S., Aizura, A.Z. (a cura di) *The Transgender Studies Reader 2*, Routledge, New York 2013;
- Stryker, S., McCarthy Blackstone, D. (a cura di) *The Transgender Studies Reader Remix*, Routledge, New York 2023;
- Stryker, S., Whittle, S. (a cura di) *The Transgender Studies Reader*, Routledge, New York 2006;
- Taherdoost, H. *Determining Sample Size; How to Calculate Survey Sample Size*, in «International Journal of Economics and Management Systems», febbraio 2017;
- Taler, S. *What it's like to be pregnant as a transmasculine person*, in «Clue», 31 marzo 2021, consultabile all'indirizzo: <https://helloclue.com/articles/lgbt/what-it-s-like-to-be-pregnant-as-a-transmasculine-person>;
- Tavani, E. *Etica e Politica dello Spettacolo*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, LED Edizioni universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2012;
- Tavani, E. *Spettacolo ed esperienza mediale*, in M. Mazzocut-Mis, E. Tavani (a cura di) *Estetica dello spettacolo e dei media*, LED Edizioni universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2012;
- Traverso, M. *I nostri genitali non dicono chi siamo. Intervista di Marta Traverso a Rachele Borghi*, in «ZarraBonheur», marzo 2015, consultabile all'indirizzo: <https://zarrabonheur.wixsite.com/zarrabonheur-it/single-post/2015/03/19/I-nostri-genitali-non-dicono-chi-siamo>;
- Turner, V. *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 2013;



- Tusselli, A. *Il corpo di Imane Khelif ci insegna che non siamo pronti*, in «Ultimo Uomo», 3 agosto 2024, consultabile all'indirizzo: <https://ultimouomo.com/imane-khelif-carini-boxe-parigi24-corpo-donna>;
- Valentine, D. *Imagining Transgender, an Ethnography of a Category*, Library of Congress Cataloging-in Publication-Data, Minnesota 2007;
- Valentini, V. *Nuovo teatro made in Italy 1963-2013*, Bulzoni Editore, Roma 2015;
- Velena, H. *Dal cybersex al transgender: tecnologie, identità e politiche di liberazione*, Castelvechi, Roma 1995;
- Vesce, M. C. *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminili e transessuali*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2021;
- Von Krafft-Ebing, R. *Psychopathia Sexualis*, Independently published 2020 (prima ed.1887);
- Wesley S., *Twin-spirited woman: sts'iyóye smetsiyexw slhà:li*, «TSQ», Volume 1, Number 3, August 2014;
- Wittig, M. *Il Pensiero Eterosessuale*, Ombre Corte, Verona 2019;
- Zanini, C. *Carə tuttə, il linguaggio inclusivo esiste. Perché non usarlo? Intervista a Vera Gheno*, in «The Submarine», 3 agosto 2020, consultabile all'indirizzo: <https://thesubmarine.it/2020/08/03/schwa-linguaggio-inclusivo-vera-gheno/>;
- Zappino, F. *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi Edizioni, Milano-Udine 2019;
- Zito, E., Sisci, N., Valerio, P. *Et io ne viddi uno in Napoli. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere*, in (a cura di) E. Zito, P. Valerio, *Genere femminielli: Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Edizioni Libreria Dante & Descartes, Napoli 2013;
- Zucconi, F. *La sopravvivenza delle immagini nel cinema*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020;

## Sitografia

Osservatorio Nazionale sull'Identità di Genere <http://www.onig.it/drupal8/>

ONIG — Osservatorio Nazionale sull'Identità di Genere <http://www.onig.it/drupal8/>

Sentenza n.143 del Comunicato del 23 luglio 2024:[https://cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?param\\_ecli=ECLI:IT:COST:2024:143](https://cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?param_ecli=ECLI:IT:COST:2024:143)

Infotrans: <https://www.infotrans.it>

Determina n. 104272/2020, Gazzetta Ufficiale: [https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie\\_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05244&elenco30giorni=false&fbclid=IwAR1i0w2bNWLpSZic93A-O8ARl69shwvHLrPdp\\_wVS37-7Kp9k8YVfMOFrVI](https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05244&elenco30giorni=false&fbclid=IwAR1i0w2bNWLpSZic93A-O8ARl69shwvHLrPdp_wVS37-7Kp9k8YVfMOFrVI)

Determina n. 104273/2020, Gazzetta Ufficiale: [https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie\\_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05245&elenco30giorni=false%20%20](https://www.gazzettaufficiale.it/atto/serie_generale/caricaDettaglioAtto/originario?atto.dataPubblicazioneGazzetta=2020-09-30&atto.codiceRedazionale=20A05245&elenco30giorni=false%20%20)

Risoluzione del Parlamento europeo del 14 settembre 2021: [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=CELEX:52021IP0366&from=EN#ntc2-C\\_2022117IT.01000201-E0002](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=CELEX:52021IP0366&from=EN#ntc2-C_2022117IT.01000201-E0002)

Portale Turismo Medico: <https://www.ilportaledelturismomedico.com>

Statistiche Pornhub: <https://www.pornhub.com/insights/trans-day-of-visibility-insights>.

M. Murgia, estratto della video-intervista: <https://vm.tiktok.com/ZGeHcJfnx/>

World Congress of Family: <https://wcfverona.org/it/about-the-congress/>

MIT —Movimento Identità Trans: <https://mit-italia.it>

*Omosessuale. Oppressione e Liberazione* di Dennis Altman. Sinossi di Asterisco\* Edizioni: <https://asteriscoedizioni.com/prodotto/dennis-altman-omosessuale-oppressione-e-liberazione/>

V. Gheno, Post di Instagram pubblicato il 19 aprile 2024: <https://www.instagram.com/p/C56fV5Hs4Yq/?igsh=MWY0YWdsa252MmQ3NQ==>

Spiegazione scientifica dell'Irsutismo: <https://www.humanitas.it/malattie/irsutismo/>

Istituto Nazionale di Statistica, *Report Indicatori demografici anno 2022*, 7 aprile 2023: <https://www.istat.it/it/files/2023/04/indicatori-anno-2022.pdf>

Registro Attrici Attori Italiani: <https://raai.it>

Istat, *Indagine conoscitiva in materia di lavoro e previdenza nel settore dello Spettacolo*, VII Commissione (Cultura, scienza e istruzione) Camera dei Deputati Roma, 30 aprile 2019: <https://www.istat.it/it/files//2019/04/Istat-Audizione-lavoro-spettacolo.pdf>

Sinossi *Eva Man*: <https://www.imdb.com/title/tt0080701/>

Paolo Poli de *La nemica* di Niccodemi: <https://www.youtube.com/watch?v=AtLlxTABmHs>

Video-intervista di Pietro Turano a Venti: <https://www.youtube.com/watch?v=qepyLCqBP0s&feature=youtu.be>

François Chaignaud, "Icons of Modern Art. The Shchukin collection": <https://www.fondationlouisvuitton.fr/en/events/recital-performance-by-francois-chaignaud>

## **Appendice**

# Mondo Trans e Rappresentazione

# Generale

|                                                                                    |                 |                                                                                                                   |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    | Nome sondaggio  | Mondo Trans e Rappresentazione                                                                                    |
|    | Autore          |                                                                                                                   |
|    | Lingua          |  Italiano                      |
|  | URL Sondaggio   | <a href="https://www.survio.com/survey/d/D6P4Z2D9C5J3Q3W3I">https://www.survio.com/survey/d/D6P4Z2D9C5J3Q3W3I</a> |
|  | Prima risposta  | 29/03/2024                                                                                                        |
|                                                                                    | Ultima risposta | 29/05/2024                                                                                                        |
|  | Durata          | 62 Giorni                                                                                                         |

## Visite al sondaggio

1135

Visite  
totali

515

Totale  
completato

0

Risposte  
incompiute

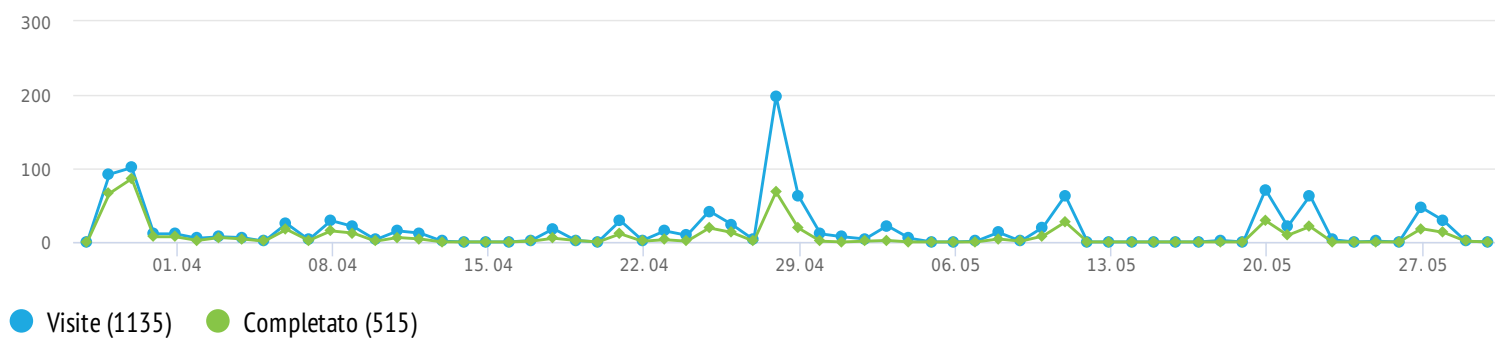
620

Visualizzato  
solo

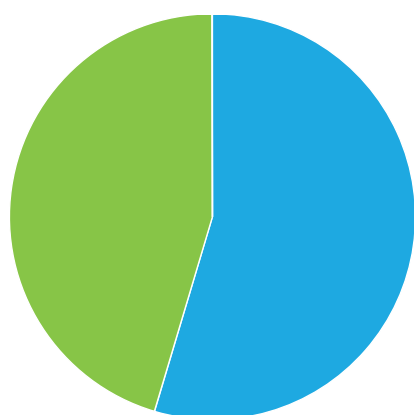
45,4%

Tasso generale  
di completamento

Storico visite (29/03/2024 – 29/05/2024)

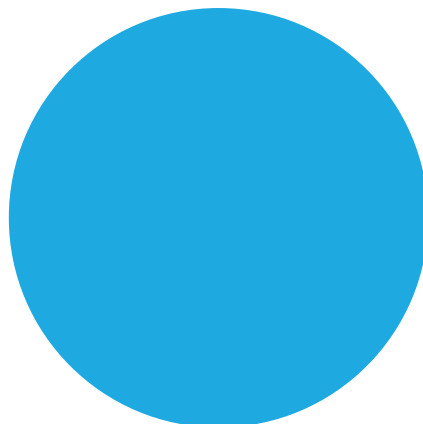


Visite totali



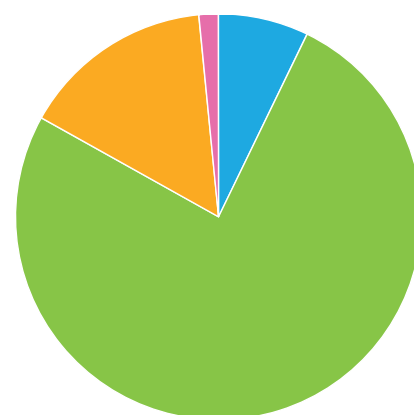
- Solo mostrando (54,6 %)
- Completato (45,4 %)
- Incompleto (0,0 %)

Provenienza visite



- Link diretto (100,0 %)

Tempo medio di compilazione



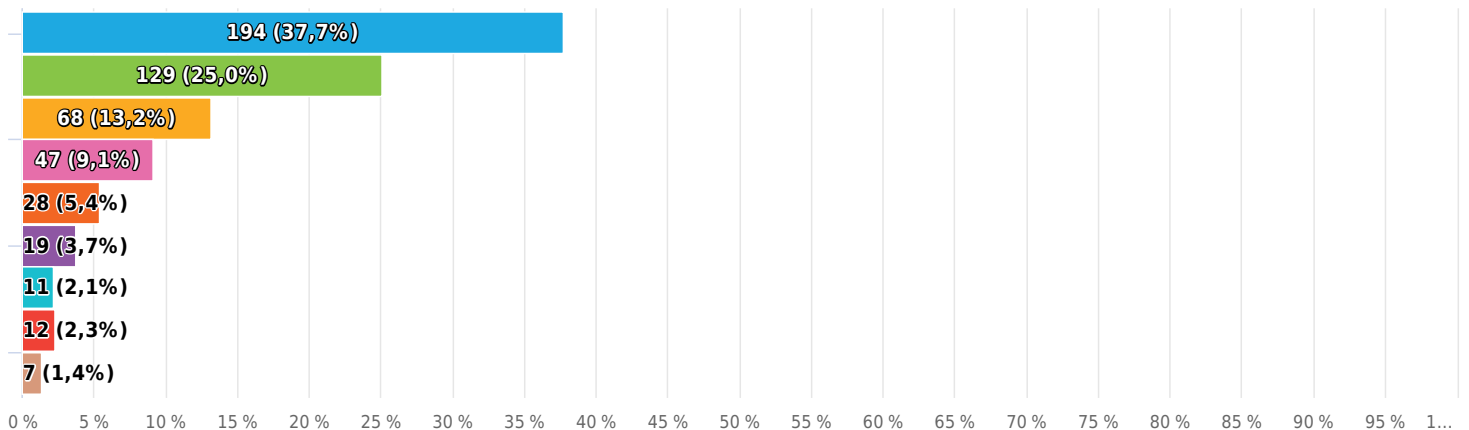
- 1-2 min. (7,2 %)
- 2-5 min. (75,9 %)
- 5-10 min. (15,3 %)
- 10-30 min. (1,6 %)

# Risultati

## 1 Quanti anni hai?

Scelta singola , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

| Risposta | Risposte | Rapporto |
|----------|----------|----------|
| 18-25    | 194      | 37,7%    |
| 25-30    | 129      | 25,0%    |
| 30-35    | 68       | 13,2%    |
| 35-40    | 47       | 9,1%     |
| 40-45    | 28       | 5,4%     |
| 45-50    | 19       | 3,7%     |
| 50-55    | 11       | 2,1%     |
| 55-60    | 12       | 2,3%     |
| 60+      | 7        | 1,4%     |



## 2 Da quanto hai iniziato il percorso di transizione sociale? ☒(ovvero, da quanto hai iniziato a mostrare all'esterno la tua identità di genere?)

Testo della risposta , Risposte 515 x, Non risposto 0 x



a circa 14 anni online, 16 nella vita di tutti i giorni



- A diciassette anni ho preso per la prima volta il T.
- Almeno 5 anni
- Ancora non ho iniziato devo fare ancora coming out ma ho paura
- ancora non inizio
- ancora non la inizio
- Avevo 9 anni
- A 14 anni
- A 14/15 anni di età
- A 17 anni ho mostrato la mia identità di genere, oramai sono passati 7 anni da allora.
- (2x) A 19 anni
- A 23 anni
- A 38 anni
- A 40 anni
- A 45 anni.
- A 54 anni
- A 56 anni, coming out e transizione sociale
- Bella domanda, in maniera consapevole diciamo 5 anni, in maniera meno consapevole fin dall'infanzia.
- Cinque anni
- Cinque anni
- Circa a 20 anni ma già dalla pubertà in generale.
- Circa a 22 anni
- Circa cinque anni fa, inizio superiori
- (2x) Circa due anni
- Circa sette anni, nel 2017/18
- Circa un anno
- circa un anno fa
- Circa 1 anno
- Circa 10 anni
- Circa 10 mesi
- circa 3 anni
- (2x) Circa 3 anni
- Circa 4 anni
- Circa 5
- circa 6 anni
- Circa 7 anni
- Circa 8 anni
- Con amici più stretti già da 10 anni, pubblicamente da circa 4
- Da almeno 3 anni
- Da cinque anni
- Da circa cinque anni, anche se esplicito il mio essere una persona trans in pochi luoghi
- Da circa dieci anni
- da circa due anni
- Da circa due anni
- (2x) Da circa tre anni
- Da circa tre o quattro anni, salvo alcuni contesti.

- da circa 10 anni
- (2x) Da circa 3 anni
- Da circa 4 anni
- da circa 5 anni
- Da circa 5/6 anni.
- Da circa 7 anni
- Da circa 7-8 anni
- Da dicembre 2023
- (2x) Da due anni circa
- da due anni e mezzo
- Da due anni e mezzo
- dagli otto anni in poi
- Da i miei 15 anni di età
- (2x) Dai miei 18 anni
- Dai 12 anni
- Dai 13 anni (ne ho 18)
- Dai 15/16 anni
- Dai 17/18 anni in poi
- Dall'età di 18 anni, era il 2020
- Dall' inizio del 2021
- Dal secondo anno di università
- Dal 1989
- Dal 1993
- Dal 1995.
- Dal 1999.
- Dal 2010 circa, ormai 14 anni
- Dal 2013
- Dal 2013, a 45 anni.
- Dal 2015 circa
- Dal 2016
- Dal 2016, all'età di 15 anni, ora ne ho 24
- (3x) Dal 2018
- Dal 2018, a 18 anni
- (3x) Dal 2019
- Dal 2019 ufficialmente
- dal 2020
- Dal 2020
- Dal 2020 anno in cui ho cominciato la terapia ormonale
- Dal 2020 ho iniziato a prendere coscienza e a chiedere alle mie cerchie amicali di rivolgersi me coi pronomi che sentivo corretti. Ho iniziato il percorso psicologico a ottobre 2023.
- (2x) Dal 2021
- (2x) Dal 2022
- Da maggio 2023, sono stata partorita dentro me il 23/6/2023, giorno in cui il mio fratellone si è impiccato dentro la mia testa lasciandomi l'occasione di vivere un'altra vita.
- da metà adolescenza

- Da persona enby, inconsciamente fin da bambinə ma con consapevolezza dal 2018, quando ho "scoperto" di esserlo.
- Da più di 5 anni
- Da più o meno 2 anni
- da più o meno 4 anni
- Da poco
- Da pochi mesi
- da qualche anno
- Da qualche mese
- da qualche mese, aspetto di sistemare la situazione lavorativa per fare coming out ufficialmente
- Da quando avevo circa 15/16 anni, e ora ne ho quasi 27
- Da quando avevo circa 29 anni (ora ne ho 33) il primo anno solo con gli amici, non seguito con tutti tranne a lavoro, 4 mesi anche a lavoro.
- Da quando avevo 13 anni
- Da quando avevo 13 anni, ora ne ho 23
- da quando avevo 13 anni, quindi circa 9/10 anni
- da quando avevo 13/14 anni
- Da quando avevo 14/15 anni, quindi quasi 5 anni fa (ne ho quasi 20)
- Da quando avevo 16 anni ho iniziato la transizione sociale
- Da quando avevo 16 anni, ora ne ho 24
- Da quando avevo 16 anni, ovvero 6 anni fa
- Da quando avevo 16-17 anni circa
- (2x) Da quando avevo 17 anni
- da quando avevo 17 anni quando iniziai ad identificarmi come non binary
- Da quando ero bambino, da che ho ricordi. vedevo che il mio corpo non corrispondeva a quello che mi sentivo dentro.
- Da quando ho avuto un buon passing
- Da quando ho in mano il nullaosta per la terapia ormonale sostitutiva
- Da quando ho 13/14 anni
- Da quanto ho 15 anni
- Da quattro giorni ho fatto coming out
- Da ragazzo tra i 4 e i 18 circa poi da adulto 7 anni fa.
- da sempre, ho avuto un periodo come persona non binary ma ho capito di essere ftm verso metà febbraio del 2021
- da sette anni (a sedici anni, ne ho 23)
- Da settembre 2023 tutti i giorni, mentre gli ormoni già da luglio 2022. Ho 29 anni
- Da sette mesi
- da tre anni
- Da tre anni circa
- Da un'anno
- Da un anno e mezzo
- Da un paio di anni
- Da 1 anno ad eventi queer sennò no
- Da 13 anni
- Da 13 anni.
- Da 14 anni
- Da 2 anni
- (4x) Da 4 anni
- da 4 anni: febbraio 2020.

- (2x) Da 5 anni
- Da 5/6 anni, sto per compiere 40 anni
- da 5-7 anni
- Da 8 anni (2016)
- Dicembre 2020
- Dieci anni
- Dieci anni
- Diversi anni, da quando avevo circa 12-13 anni
- (3x) due anni
- (8x) Due anni
- (2x) Due anni.
- Due anni circa
- Due anni e qualcosa
- Due anni fa
- Fin da bambina ho mostrato il mio essere, iniziato terapia psicologica a 13 anni, a 16 ormonale, a 20 riassegnazione chirurgica di sesso.
- Fine anno 90
- Fine delle scuole medie
- Gennaio 2020
- Gennaio 2023
- Gennaio 2024
- giugno 2023
- Gradualmente da 10 anni, totalmente da 3
- Ho fatto coming out sociale avanti e indietro dovendo far retromarcia per discriminazione lavorativa ingestibile senza correre il rischio di perder il lavoro. Con la pensione e l'uscita dal lavoro attivo ho intrapreso percorso a definitivo di transizione sociale a marzo 2020
- Ho iniziato all'età di 17 anni
- Ho iniziato circa a fine luglio 2021. Quindi sono quasi 3 anni.
- Ho iniziato con le mie amicizie da quando avevo sedici anni, quindi tre anni fa, ed è da un anno che la mostro in tutte le sfaccettature della vita, quindi è da un anno che sono out con tuttə. Ora per tuttə sono Giulia.
- Ho iniziato da più o meno 2 anni, praticamente da quando ho iniziato il percorso psicologico
- Ho iniziato il mio percorso di transizione a 37 anni e ho incominciato a mostrare all'esterno la mia identità di genere dopo qualche anno un paio d'anni
- Ho iniziato inconsapevole da piccolissimo, a circa 9 anni. Ho fatto coming out in maniera consapevole 3 anni fa e ho sperimentato subito una transizione sociale con i miei amici, e dopo qualche mese in famiglia e sul lavoro. Sul lavoro faccio ancora fatica dopo essere stato licenziato a seguito di un coming out, e in alcuni ambienti non sono out.
- Ho iniziato 6 anni fa
- ho iniziato 8 anni fa
- In generale non ho avuto una vera e propria transizione sociale, semplicemente dico di essere non-binary solo con persone con cui mi sento a mio agio
- Inizio 2020 (avevo 32 anni)
- In maniera non continuativa una decina d'anni, ma con più frequenza dal 2021
- Intorno ai 29 anni
- intorno al 2017/2018
- La mia espressione di genere è chiara da quando avevo circa 8/9 anni, ma sono out da 3 anni
- L'anno scorso, in agosto
- mai
- mai iniziato

- Marzo 2020
- Marzo 2020 circa
- Me ne sono accorto a 5 anni, ho attraversato molte fasi, è da circa 3 anni che finalmente mi riconosco come persona non-binary e lo esprimo all'esterno senza paura/fatica da un anno.
- Meno di un anno
- Meno di un mese.
- molto piccolo, più precisamente già all'asilo da quando ho potuto mostrare la mia espressione di genere e scegliere i vestiti che sentivo più "miei"
- Nell'estate del 2021 ho iniziato facendo coming out con i miei amici più stretti e a vivere con loro la mia identità di genere. Lentamente ho allargato sempre di più il mio "club segreto" tanto che ora non è molto più segreto. Sfortunatamente, a causa di cose tipo la mancanza della carriera alias dove studio e in generale la fatica di essere una persona trans in un mondo transfobico, non sono ancora out al 100% però ce la farò.
- Nel 2004
- Nel 2019
- nel 2020, avevo 16 anni. c'erano alcuni contesti in cui non potevo, tipo a scuola o in famiglia ma con amici e sconosciuti sì. poi, da quando ho iniziato l'università ho attivato subito la carriera alias e anche a lavoro sono out e con alcune persone (tipo colleghi ecc) sono anche stealth. in famiglia si ignora la cosa, e me ne sono dovuto andare di casa perché non volevano iniziassi il T
- Non ho ancora iniziato
- Non ho ancora iniziato, sono out con me stessa e con pochissime persone
- Non la mostro ancora
- Non sono in grado di identificare un momento esatto nella mia vita. Da quando ho 3 anni ho smesso di indossare gonne e ho preteso un abbigliamento maschile. A 5 anni mi sentivo un uomo intrappolato nel corpo di una donna e con chi non conosceva il mio nome anagrafico mi sentivo libero di essere me stesso. Ho fatto coming out ufficialmente nel 2018, quindi 6 anni e un mese fa.
- Non sono out purtroppo
- Nove anni
- Otto anni
- (2x) Ottobre 2023
- Part time (con alcune persone fidate) 7 anni fa circa, full time (lavoro, scuola, ecc) circa 3/4 anni fa
- Penso di averlo sempre fatto in modi diversi
- Più o meno dai 13-14 anni
- Più o meno 3 anni
- Poco dopo che ho terminato la scuola nel 2017
- Pochi mesi
- pochissimo tempo
- Primo coming out 10 anni fa, poi ho allargato il giro pian piano e sono out come donna T da 3/4 anni
- Qualche mese
- quasi due anni
- Quasi due anni
- quasi 2 anni
- Quasi 3 anni.
- (2x) Quasi 4 anni
- Quasi 9 anni fa, all'età di 11 anni
- quattro anni
- (2x) Quattro anni
- Quattro anni
- seconda superiore
- sei anni
- Sette anni

- Sette anni (da quando ne avevo 19)
- Sono agender, in modo inconsapevole mi sono sempre discostata dall'espressione del genere assegnatomi alla nascita, ma è da un paio di anni circa che lo sto facendo in modo consapevole
- Sono passati 10 anni
- Tecnicamente da 14 anni, ma il coming out effettivo l'ho fatto 3 anni fa
- tre anni
- (5x) Tre anni
- Tre anni circa
- Tre anni fa
- tre/quattro anni
- Ufficialmente a 25anni
- Un annetto
- Un annetto penso
- (3x) un anno
- (5x) Un anno
- (2x) Un anno
- (3x) Un anno circa
- Un anno e mezzo
- Un anno e mezzo
- Un anno e mezzo.
- (2x) Un anno e mezzo fa
- Un anno e tre mesi
- Un anno più o meno
- Un anno più o meno
- Un mese
- Un paio d'anni con gli amici più stretti, ho fatto coming out pubblicamente con un post su Instagram a capodanno 2024
- (2x) un paio di anni
- Un po da sempre, però nell'ultimo anno mi sono affermato con la mia identità di genere
- Verso fine anno 2016
- (2x) 0
- (7x) 1 anno
- (2x) 1 anno e mezzo
- 1 anno e mezzo
- 1 anno fa
- 1 anno fà
- (7x) 10 anni
- (2x) 10 mesi
- 11 anni
- 12
- (2x) 12 anni
- 14 anni
- 14 anni online, 18/19 anni in real life
- 15
- (4x) 15 anni
- 15 anni

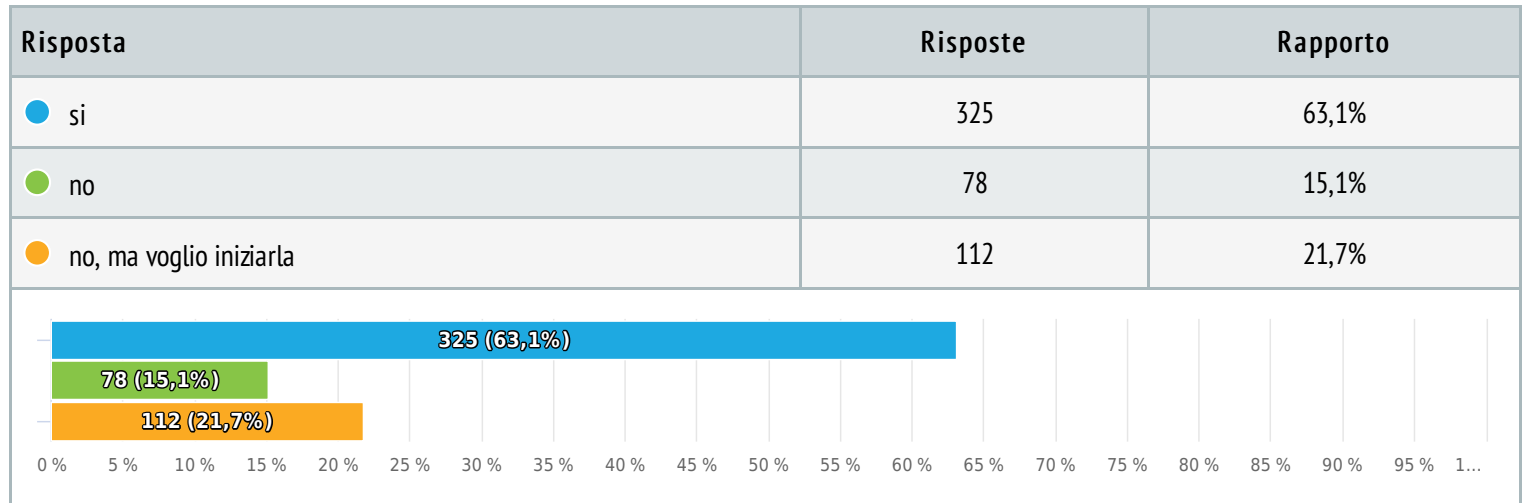
- (2x) 16
- 16 anni
- 17
- 17 anni fa. Avevo 18 anni.
- 18 anni
- 1990
- (25x) 2 anni
- (2x) 2 anni
- (2x) 2 anni e mezzo
- (2x) 2 anni e mezzo
- 2 anni e mezzo.
- 2 anni e mezzo circa
- 2 mesi
- 20 anni
- 2006
- 2010
- (2x) 2013
- 2013
- 2015
- 2016
- (3x) 2017
- 2018
- 2018 con il mio gruppo di amici nella città universitaria, 2019 con genitori e altre conoscenze. Direi che la transizione sociale è arrivata al 100% nel 2021 circa
- 2018, 17 anni
- (3x) 2019
- (3x) 2020
- (2x) 2021
- 2021
- (2x) 2022
- 2022
- 21 anni. Ultimo anno di liceo
- 22 anni
- 2/3 anni
- 24 anni (dal 2000)
- (23x) 3 anni
- (4x) 3 anni
- 3 anni
- 3anni
- 3 anni circa
- 3 anni circa
- 3 anni fa
- 3 anni più o meno
- 3 mesi
- 3 o 4 anni

- (2x) 4
- 4
- (13x) 4 anni
- (3x) 4 anni
- 4 anni circa
- (2x) 4 anni e mezzo
- 4 anni fa
- 4 mesi
- 4-5 anni
- 4/5 anni
- 45 anni
- (14x) 5 anni
- (3x) 5 anni
- 5 anni circa
- 5 anni e mezzo
- 5+ anni fa
- 5 mesi
- 5 mesi
- 6
- (2x) 6 anni
- 6anni
- (2x) 6 anni fa
- (2x) 6 mesi
- 6 mesi circa
- 6,5 anni fa .. agosto 2017
- (10x) 7 anni
- 7anni
- 7/8 anni
- (7x) 8 anni
- 8 anni circa
- (2x) 8 mesi
- (4x) 9 anni
- 9 mesi



### 3 Sei in TOS?

Scelta singola , Risposte 515 x, Non risposto 0 x



### 4 Se sì, da quanto sei in TOS?

Testo della risposta , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

- ☒ (3x)
- ☒ -
- ☒ ---
- ☒ (126x) .
- ☒ (2x) .
- ☒ (12x) .
- ☒ /
- ☒ Anno
- ☒ A breve comincio la TOS.
- ☒ Anni 80
- ☒ Appena un mese
- ☒ . Attendo da qualche anno di concludere l'iter
- ☒ Avrei dovuto iniziare la TOS 3 mesi fa, purtroppo però sono costretta ad attendere i tempi della clinica che mi è stata consigliata per poter accedere alla procedura di conservazione della fertilità. Stimo almeno altri 2 mesi di attesa.
- ☒ Cinque anni
- ☒ cinque anni e mezzo
- ☒ Circa 5 mesi
- ☒ Circa 7 anni
- ☒ Con
- ☒ Da circa 9 anni
- ☒ da dicembre 2023
- ☒ Da gennaio, farò quattro mesi
- ☒ Dal 1994
- ☒ Dal 1995.

- Dal 2012 - 12 anni
- Dal 2013
- Dal 2017
- (3x) Dal 2019
- Dal 2020
- Dal 2020, 4 anni
- dal 2020, 4 anni fa
- Dal 2021
- Dal 2021 in modo continuativo e con ricetta medica ma ho già preso ormoni prima senza accompagnamento medico
- Dal 2022
- Dal 31 maggio 2019
- Da novembre 2023
- Da oltre 2 anni
- Da quando avevo 18 anni
- Da quasi 3 anni
- Da quasi 3 anni (ma non è una Tos relativa alla transizione fisica)
- Da quasi 4 anni
- Da settembre 2020.
- Da settembre 2023
- Da tre anni e mezzo
- Da 15 anni
- Da 2 anni e mezzo
- Da 2 mesi
- Da 3 anni e mezzo
- (2x) Da 4 anni
- da 6 anni e mezzo
- Da 6 anni, ho iniziato al compimento dei 18 anni
- Da 6 mesi circa.
- Da 7 anni
- Da 9 mesi e mezzo circa
- Devo iniziarla a breve, aspetto esito degli esami, se tutto ok inizio giugno
- Dicembre 2023
- Dieci anni
- Dovrei iniziare verso fine maggio
- due anni
- due anni
- (3x) Due anni
- Due anni
- Due anni circa
- due anni e mezzo
- Due mesi.
- due settimane
- Due settimane
- Farò 3 anni il 1 aprile
- Gennaio 2023

- Giugno 2023
- Il 12 giugno chiuso il primo anno di Terapia!
- In Tos dal 27 luglio 2022
- In verità sto ancora ponderando se e quando iniziare
- la inizio a metà maggio!
- Lo sono stata, l'ho interrotta per complicità di salute e perché ho realizzato di non aver bisogno di una medicalizzazione.
- Luglio 2018
- Maggio 2020
- maggio 2023
- Meno di un mese
- (2x) no
- (6x) No
- non ancora
- (Non ancora)
- Non ancora
- Non ancora
- Non ancora in tos
- Non l'ho ancora iniziata 😊
- (2x) Non lo sono
- Non lo sono
- Non sono (ancora) in TOS
- Non sono ancora in TOS
- non sono in tos
- non sono in TOS
- Non sono in tos
- (2x) Non sono in tos
- Non sono in TOS
- Non sono in TOS al momento, sono stato in TOS 4 anni.
- Per procedere
- (4x) Per procedere
- Poco
- Poco più di due anni
- Poco più di un anno
- Procedere
- Quasi due anni
- Quasi sei anni
- Quasi 11 mesi
- quasi 2 anni
- (3x) Quasi 2 anni
- Quasi 2 anni (1 anno e 8 mesi)
- quasi 2 mesi
- quasi 3 anni.
- Quasi 4 anni
- Quasi 4 anni
- Quattro anni

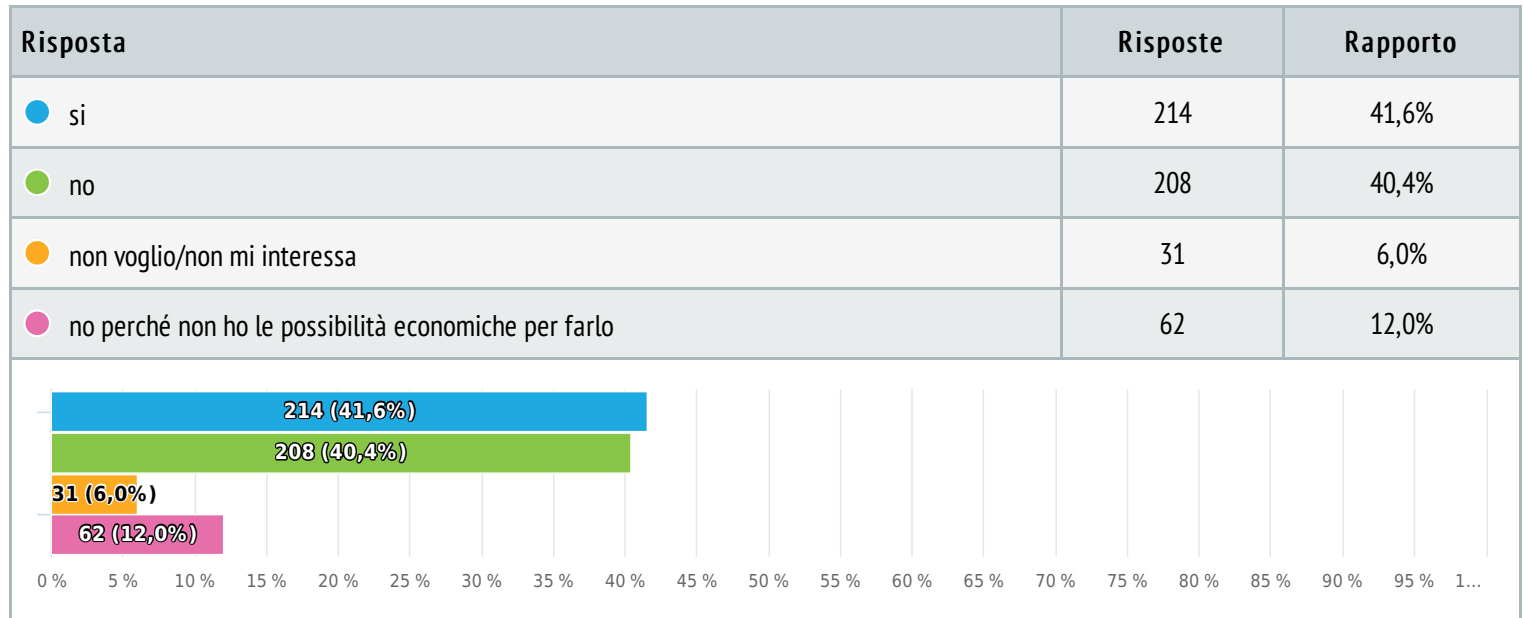
- sei mesi
- Sette anni
- Sono in Tos dal 2012
- Sono in TOS da 18 anni. Cominciai, fortunatamente, molto presto.
- Sono stato in tos per 4 anni poi ho interrotto.
- sto aspettando la relazione dello psicoterapeuta
- Tra poco 2 mesi☒
- (2x) Tre anni
- Tre anni
- Tre anni
- Tre anni e mezzo
- Tredici mesi.
- (3x) Un anno
- Un anno
- (6x) Un anno e mezzo
- Un anno e mezzo circa
- un anno e mezzo (sono in TOS senza prescrizione medica)
- Un anno e mezzo, too.
- un anno e un mese
- Un mese
- Un mese e mezzo
- X
- (2x) 0
- (3x) 1 anno
- 1 Anno
- 1 anno e mezzo
- 1 anno e mezzo
- 1 anno e 1 mese
- 1 anno e 10 mesi
- 1 anno e 11 mesi
- (2x) 1 anno e 2 mesi
- (2x) 1 anno e 3 mesi
- 1 anno e 4 mesi
- (3x) 1 anno e 4 mesi
- 1 anno e 5 mesi
- 1 anno e 6 mesi
- 1 anno e 7 mesi
- 1 anno e 9 mesi
- 1 anno quasi
- 1 e 4 mesi
- (2x) 1 mese
- 1 mese
- (4x) 10 anni
- 10+ anni
- 10 anni circa

- (3x) 10 mesi
- 11 anni
- (3x) 11 mesi
- 12 anni
- 14 mesi
- 1.5
- 15
- (2x) 15 anni
- 18 mesi
- (13x) 2 anni
- (3x) 2 anni
- 2 anni.
- 2 anni e qualche mese
- 2 anni esatti compiuti proprio oggi☒
- 2 anni e 10 mesi
- 2 anni e 7 mesi
- 2 anni e 9 mesi
- 2 anni quasi
- (6x) 2 mesi
- 2 settimane
- 2 settimane
- 20
- 20 anni
- 2004
- 2011
- (3x) 2013
- 2017
- 2021
- 2021 aprile
- (2x) 2022
- 2023
- 22 mesi
- 2,5 anni
- 26 mesi
- 26 mesi.
- (3x) 28 anni
- 3
- (10x) 3 anni
- (2x) 3 anni
- (3x) 3 anni e mezzo
- 3 anni e mezzo
- 3 anni e 10 mesi
- 3 anni e 3 mesi
- (7x) 3 mesi
- 30 giorni

- 35 anni
- 36 anni
- (2x) 4
- 4
- (11x) 4 anni
- (2x) 4 anni
- 4 anni e mezzo
- (2x) 4 mesi
- (15x) 5 anni
- 5 anni e mezzo
- (2x) 5 mesi
- 5 mesi e mezzo
- (5x) 6 anni
- 6 anni
- 6anni
- 6anni
- (2x) 6 mesi
- (5x) 6 mesi
- 6 mesi e mezzo
- (2x) 7
- (6x) 7 anni
- (3x) 7 anni
- 7 anni quasi
- (2x) 7 mesi
- 7 mesi
- 8
- (2x) 8 anni
- 8 anni
- (5x) 8 mesi
- (3x) 9 anni
- (5x) 9 mesi
- 9 mesi

## 5 Hai proceduto alla rettifica anagrafica dei documenti?

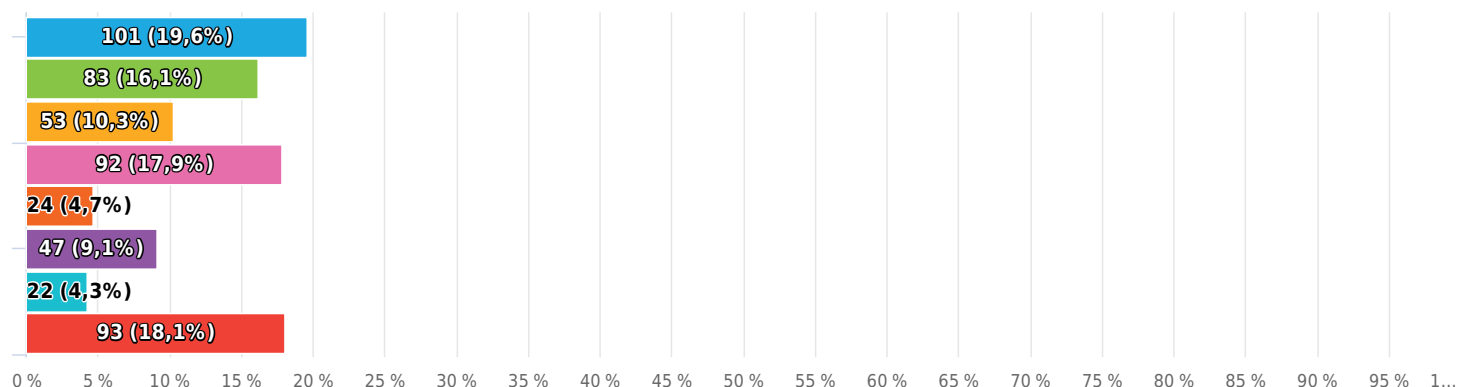
Scelta singola , Risposte 515 x, Non risposto 0 x



## 6 Quale definizione rappresenta meglio il modo in cui ti senti e la tua identità?

Scelta singola , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

| Risposta               | Risposte | Rapporto |
|------------------------|----------|----------|
| Donna                  | 101      | 19,6%    |
| Uomo                   | 83       | 16,1%    |
| Donna MtF              | 53       | 10,3%    |
| Uomo FtM               | 92       | 17,9%    |
| Trans                  | 24       | 4,7%     |
| Persona Transmascolina | 47       | 9,1%     |
| Persona Transfemminile | 22       | 4,3%     |
| Altro                  | 93       | 18,1%    |



## 7 Se hai selezionato "altro", quale definizione senti più giusta per la tua identità?

Testo della risposta , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

- .
- (11x)
- !!
- (2x) #
- '
- \*
- (5x) -
- (2x) ---
- (237x) .
- (2x) .
- (15x) .
- ...



- (7x) /
- “
- ☒
- A
- agender
- (4x) Agender
- Agender (o agenere se si preferisce un termine italiano)
- Alla domanda "Quale è il mio genere" ci sono due risposte di eguale peso: -Donna binaria. -Non ha importanza.
- Androgino
- anche Donna transessuale
- anche nonbinary la trovo molto mia come etichetta
- Anche se ho molta difficoltà a trovare una definizione, transgender forse è quella che sento meno invasiva. Ho anche preso in considerazione la definizione Demiboy o vista l'età direi demiman o transman poiché in inglese anche la parola woman contiene la parola uomo e quindi come persona ftm madre sento che comunque continuerò ad abbracciare entrambi i generi pur riconoscendomi maggiormente nel genere maschile.
- Bo
- C
- (3x) D
- D
- Demifluid, anche se per semplicità di solito mi presento come persona trans non binaria.
- Dipende dal tipo di passing che raggiungerò
- (9x) Donna
- (5x) Donna
- (2x) Donna mtf
- Donna MtF
- (4x) Donna trans
- Donna trans
- Donna trans.
- Donna Trans
- Donna Trans
- Donna transgender
- (2x) Donna Transgender
- Donna trans (ho trovato strano non trovare questo appellativo siccome donna mtf è molto old school)
- Donna Trans Non Binaria
- e
- Essere uomo
- f
- F
- Femminile in massima parte e in minor parte neutra
- Fluido
- FtM demiboy
- Ftm transgender
- FtoM
- Genderfluid
- Gender neutral
- Genderqueer

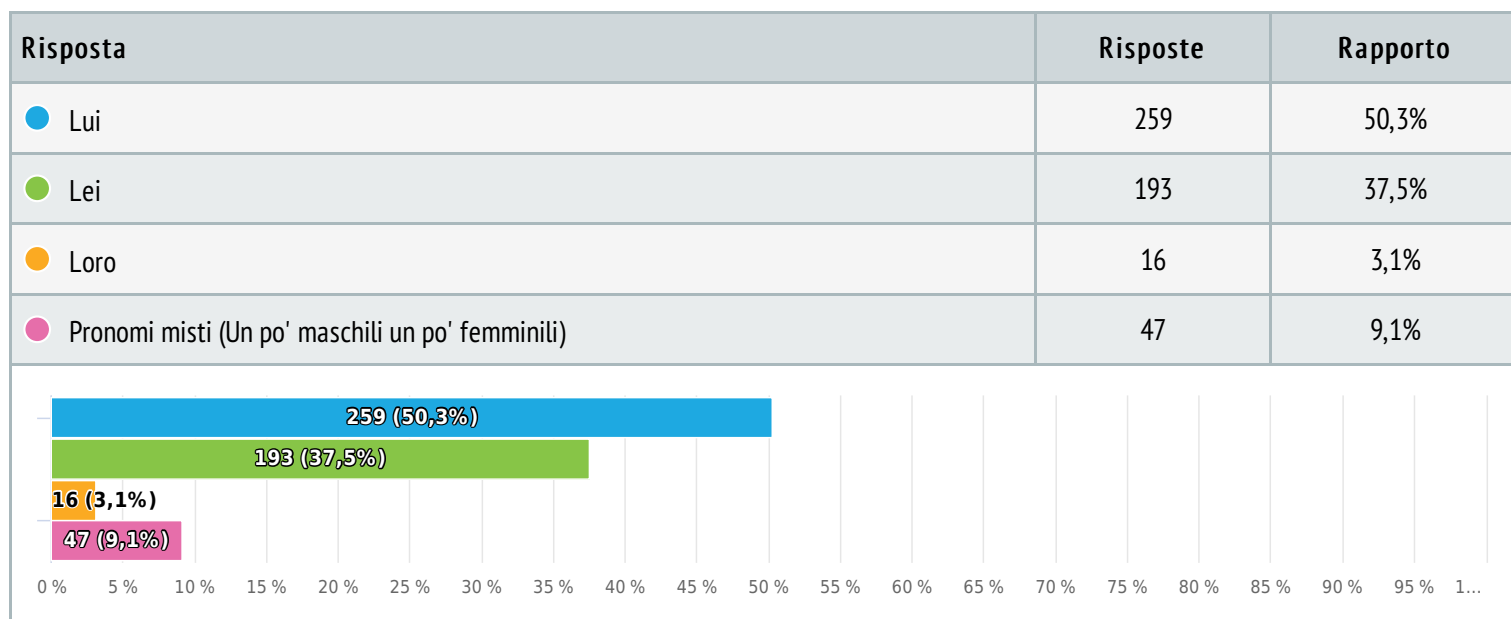
- (2x) H
- ho selezionati uomo trans, ma sono tecnicamente anche intersessuale (ncah) anche se non penso renda "più valida" la mia identità di uomo perché le mie sorelle la hanno pure ma sono comunque donne. alla fine sono un uomo e ho la mia storia, con cose in comune con altre persone ma alla fine unica così come lo è la vita di ognuno di noi
- Ho selezionato "donna"
- Ho selezionato donna
- Ho selezionato donna 😊
- Ho selezionato Donna MtF
- Ho selezionato donna mtf perché non credo che riuscirò mai a passare del tutto, e lo accetto fino ad un certo punto. Mi va bene di essere riconosciuta a prima vista come donna trans, ma voglio essere considerata una donna.
- Ho selezionato uomo, ma anche con il termine "demiboy" mi trovo bene
- Ilare
- in divenire
- L
- Libera
- M
- Man
- Mi definisco queer in generale (anche se uso anche il termine transmasch a volte per semplicità)
- Mi identifico come donna
- mi ritengo una persona non-binaria
- Mi senti Transfermini
- Mi sento una donna trans
- Mi sento una persona neutra, a volte mi sento un alieno. Non riesco ad indentificarmi con qualcosa di umano.
- N.a.
- Na
- (2x) N/A
- Nessuna
- Nessuna definizione
- Nessuna, sono solo una persona
- Niente
- (2x) No
- No altro
- non binaria
- (2x) nonbinaria
- Non binaria
- Non binariə
- Non binario
- (2x) Non binario
- Non binarismo
- non binary
- Non binary
- (2x) Non binary
- Non-binary
- Non-binary
- Nonbinary
- Nonbinary

- Non binary, agender, genderqueer, genderfuck
- Non binary/androginø
- Non binary (gender fluid)
- Non binary, gender queer
- Non-binary (ma anche trans e talvolta persona transmascolina)
- Non binary / queer / demiboy
- Non binary/Trans femme
- Nonbinary transasc
- Non ho scelto altro.
- Non ho scelto altro quindi non so cosa scrivere. Sono una Donna anche se non biologica e ho risposto Donna alla domanda precedenti perché non accetto tutte le altre etichette. Quando ho preso coscienza di ciò e ho accettato la mia condizione, ho detto di me "Quindi il mio problema è la Disforia di Genere" non ho detto.... Quindi sono Trans. Spero di essere stata chiara ed esaustiva
- Non ho scritto altro ma donna mtf
- Non ho selez Altro
- (5x) non ho selezionato altro
- (3x) Non ho selezionato "altro"
- (10x) Non ho selezionato altro
- (4x) Non ho selezionato altro
- Non ho selezionato "altro" (la domanda dovrebbe quindi essere a scelta e saltabile)
- Non ho selezionato altro ma rimane obbligatoria
- Non ho selezionato altro, sono uomo e tale mi sento
- Non so
- Null
- Nulla
- O
- Oo
- Persona
- persona non binaria
- persona nonbinaria
- (8x) Persona non binaria
- (2x) Persona non binaria
- Persona nonbinaria
- Persona non binaria agender
- Persona non binary
- Persona non binary, agender
- persona non-binary (genere neutro)
- Persona transfemme
- Persona trans genderqueer
- Persona transasc non binaria
- Persona Transmascolina nonbinaria
- (2x) Persona trans non binaria
- Persona trans non binary
- Procedere
- Q
- Queer, non binary

- ragazza trans
- Ragazza trans
- Ragazza transgender
- Ragazzo tansmasc nonbinary
- (2x) Ragazzo trans
- Ragazzo trans non binario
- Sono una donna
- Sono un\* non -binary, quindi mi sento molto in forma spirituale neutra, quasi quanto un\* infante, quindi non sento che il concetto di genere sia parte di me. Mi sento Agender insomma
- Sono un ragazzo ftm
- (2x) T
- transfemme
- Transfemme
- Transgender guy
- Transmasc non-binary
- Trans non binario
- Uomo
- Uomo
- Uomo
- Uomo genderqueer FtM
- Uomo. Punto, non uomo trans, vivo stealth, concluso anche il percorso chirurgico completo di bottom , non ho più niente da giustificare.
- uomo trans
- uomo trans
- (3x) Uomo trans
- (2x) Uomo trans
- Uomo trans (ftm è obsoleto e patologizzante, così come "transizione")
- uomo trans. ftm lo uso solo nei contesti in cui l'interlocutore capisce che ftm è riduttivo, perché il percorso è molto di più che un "passaggio da femmina a maschio", anche perché io sono intersex quindi "femmina" mi è stato appioppato ed in ogni caso le categorie di maschio e femmina sono convenzionali e riduttive quando usate nel linguaggio comune. è tutta questione di come si viene percepiti.
- (2x) Uomo transgender
- Uomo transgender.
- Uomo trans\* non binario
- uomo trans non binary
- Uomo trans ( per me diverso da dire uomo ftm che include anche un prima in qualche modo)
- V
- Vanno bene anche persona/ragazzo/uomo non binaria/o//trans in tutte le loro combinazioni
- X
- Xx
- z
- Z
- (2x) 0
- 2

## 8 Se hai scelto una delle ultime 3 opzioni, che pronomi preferisci che vengano usati?

Scelta multipla , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

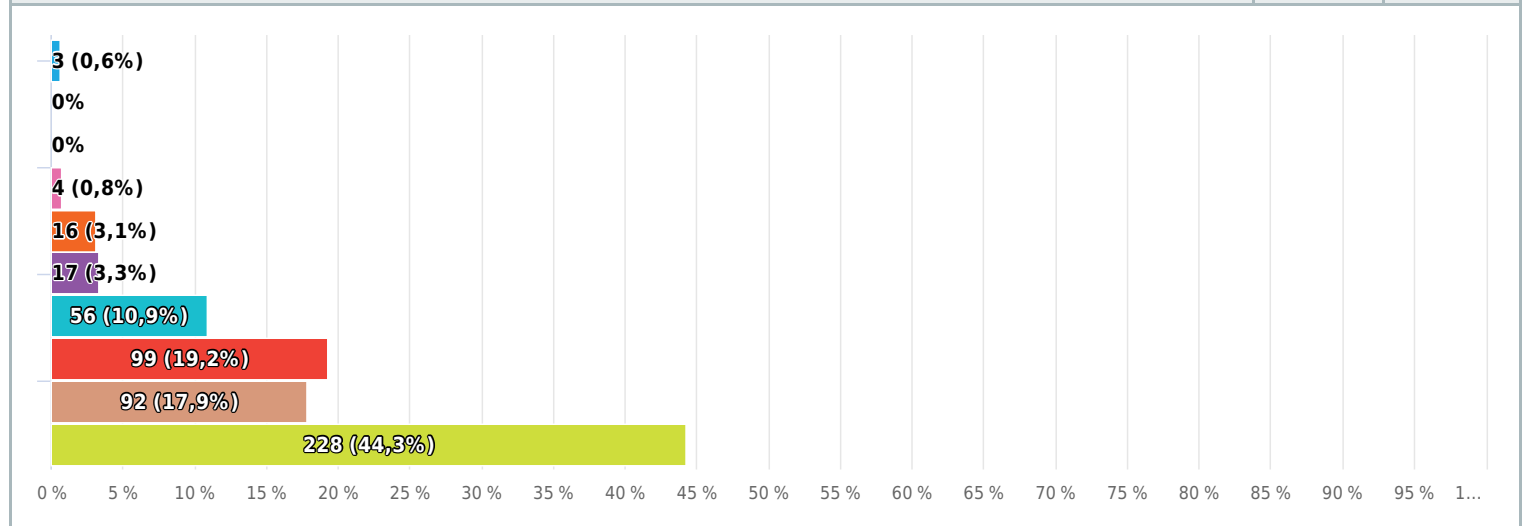


## 9 In una scala da 1 a 10 essere accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* per come ti identifichi quanto incide sul tuo umore?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

Numero di stelle 8,7/ 10

| Risposta                                                                                  | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10     | 3        | 0,6      |
| 2/10     | 0        | 0,0      |
| 3/10     | 0        | 0,0      |
| 4/10     | 4        | 0,8      |
| 5/10     | 16       | 3,1      |
| 6/10     | 17       | 3,3      |
| 7/10    | 56       | 10,9     |
| 8/10   | 99       | 19,2     |
| 9/10   | 92       | 17,9     |
| 10/10  | 228      | 44,3     |

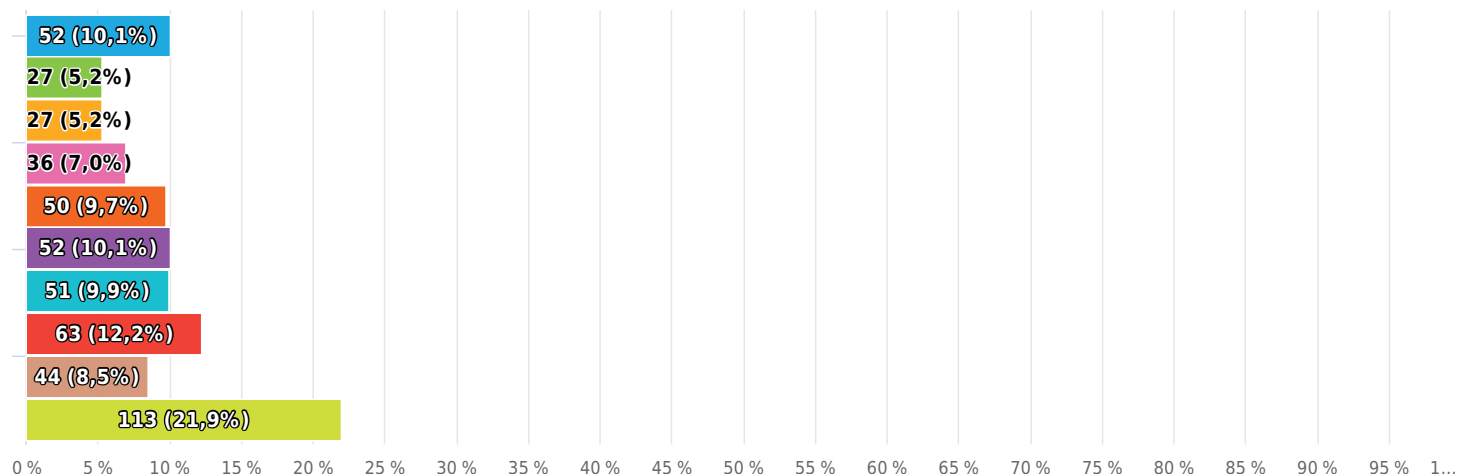


10 In una scala da 1 a 10 essere accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* per come ti identifichi quanto incide sulla solidità della tua identità?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

Numero di stelle 6,4/ 10

| Risposta                                                                                  | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10     | 52       | 10,1     |
| 2/10     | 27       | 5,2      |
| 3/10     | 27       | 5,2      |
| 4/10     | 36       | 7,0      |
| 5/10     | 50       | 9,7      |
| 6/10     | 52       | 10,1     |
| 7/10    | 51       | 9,9      |
| 8/10   | 63       | 12,2     |
| 9/10   | 44       | 8,5      |
| 10/10  | 113      | 21,9     |

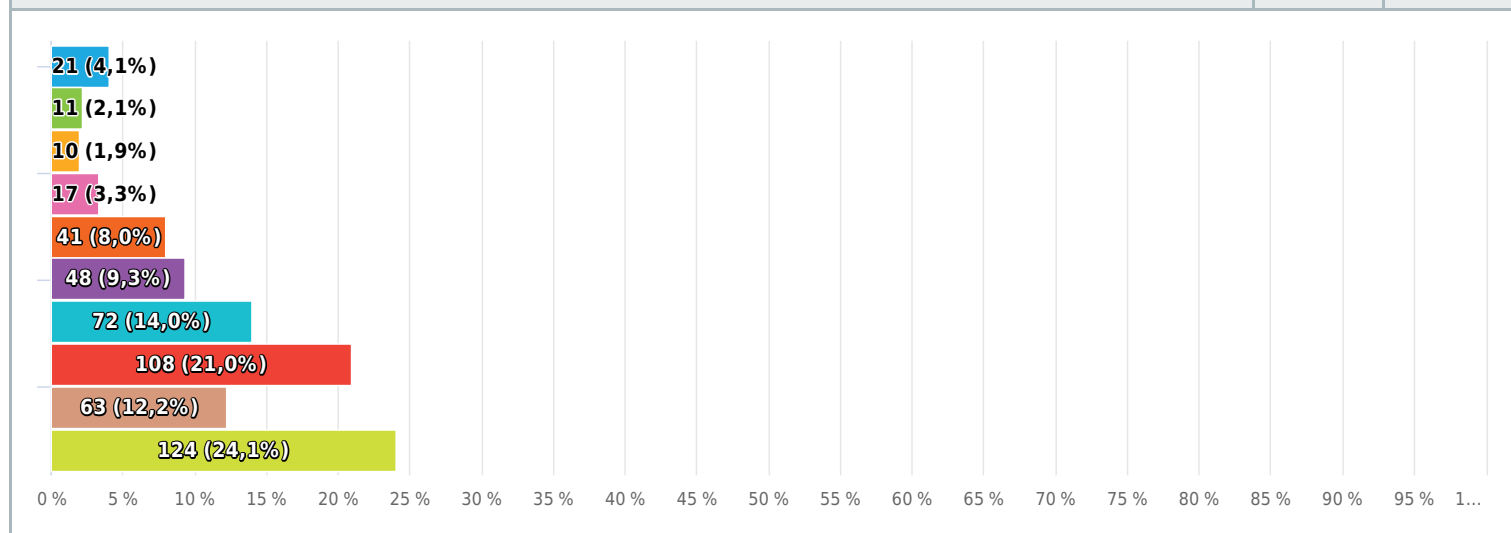


# 11 In una scala da 1 a 10, quanto è importante il passing?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

Numero di stelle 7,4/ 10

| Risposta                                                                                  | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10     | 21       | 4,1      |
| 2/10     | 11       | 2,1      |
| 3/10     | 10       | 1,9      |
| 4/10     | 17       | 3,3      |
| 5/10     | 41       | 8,0      |
| 6/10     | 48       | 9,3      |
| 7/10     | 72       | 14,0     |
| 8/10    | 108      | 21,0     |
| 9/10   | 63       | 12,2     |
| 10/10  | 124      | 24,1     |



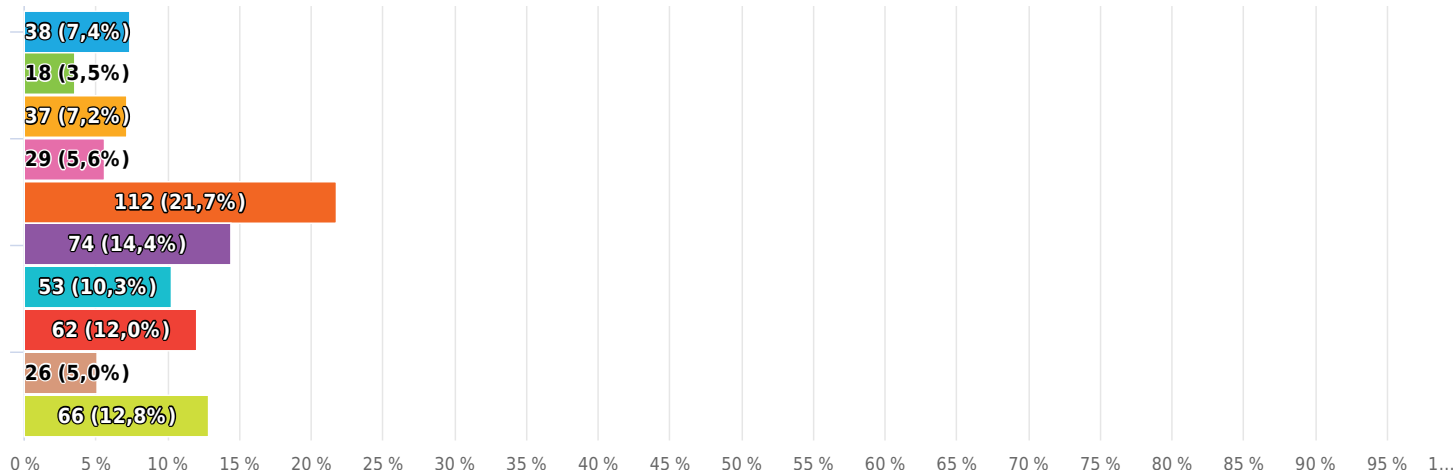


12 In una scala da 1 a 10 dove 1 indica che il passing serve per stare bene con se stessi\* e 10 indica che il passing serve per stare bene nel mondo, dove ti collochi?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

Numero di stelle 6,0/ 10

| Risposta                                                                                  | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10     | 38       | 7,4      |
| 2/10     | 18       | 3,5      |
| 3/10     | 37       | 7,2      |
| 4/10     | 29       | 5,6      |
| 5/10     | 112      | 21,7     |
| 6/10     | 74       | 14,4     |
| 7/10    | 53       | 10,3     |
| 8/10   | 62       | 12,0     |
| 9/10   | 26       | 5,0      |
| 10/10  | 66       | 12,8     |

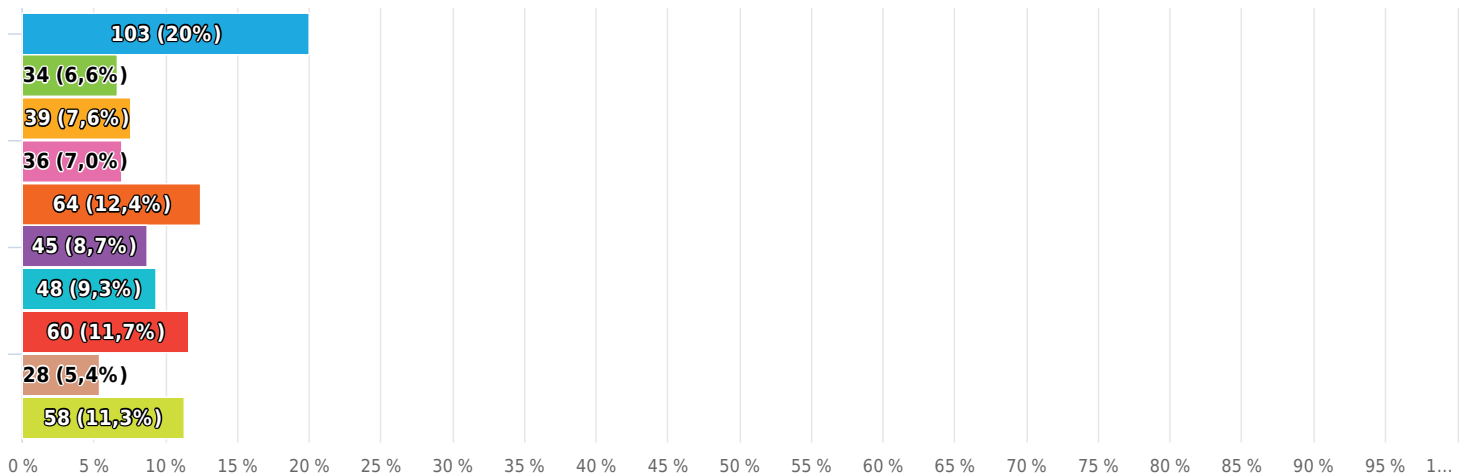


## 13 In una scala da 1 a 10 quanto sei stat\* misgenderizzat\* una volta “scoperti” i tuoi genitali?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

Numero di stelle 5,2/ 10

| Risposta                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10                                | 103      | 20,0     |
| 2/10                                | 34       | 6,6      |
| 3/10                                | 39       | 7,6      |
| 4/10                                | 36       | 7,0      |
| 5/10                                | 64       | 12,4     |
| 6/10                                | 45       | 8,7      |
| 7/10                      | 48       | 9,3      |
| 8/10            | 60       | 11,7     |
| 9/10            | 28       | 5,4      |
| 10/10           | 58       | 11,3     |

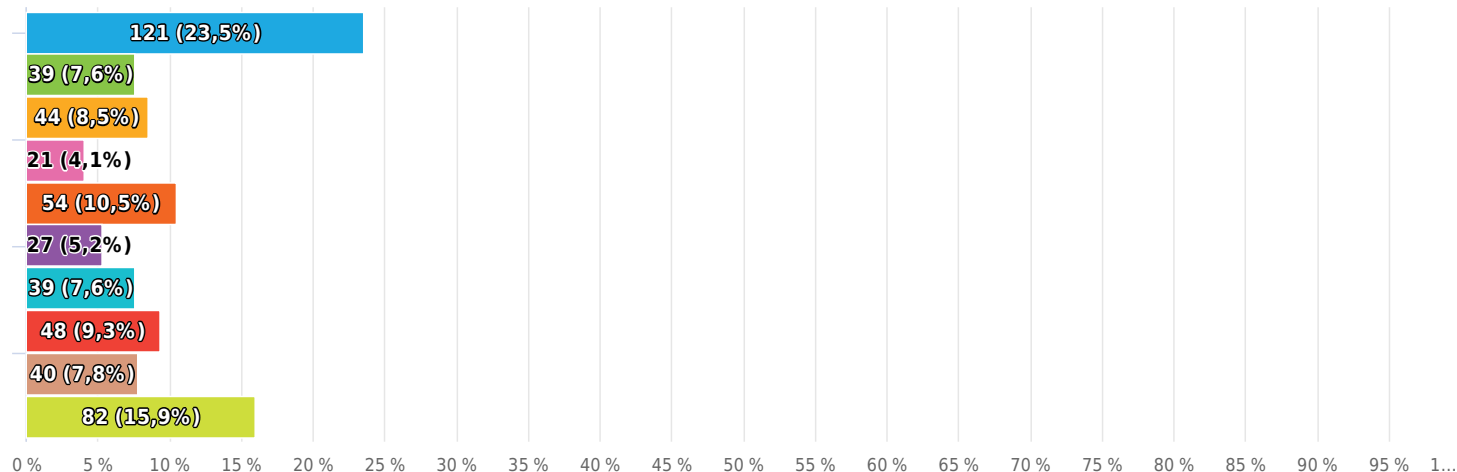


14 In una scala da 1 a 10 quanto pensi che la riconversione chirurgica dei genitali ti abbia aiutato/a/\* (se l'hai fatta) o ti aiuterebbe (se la facessi) a vivere meglio nel mondo e nelle relazioni?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

Numero di stelle 5,2/ 10

| Risposta                                                                                  | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10     | 121      | 23,5     |
| 2/10     | 39       | 7,6      |
| 3/10     | 44       | 8,5      |
| 4/10     | 21       | 4,1      |
| 5/10     | 54       | 10,5     |
| 6/10    | 27       | 5,2      |
| 7/10   | 39       | 7,6      |
| 8/10   | 48       | 9,3      |
| 9/10   | 40       | 7,8      |
| 10/10  | 82       | 15,9     |

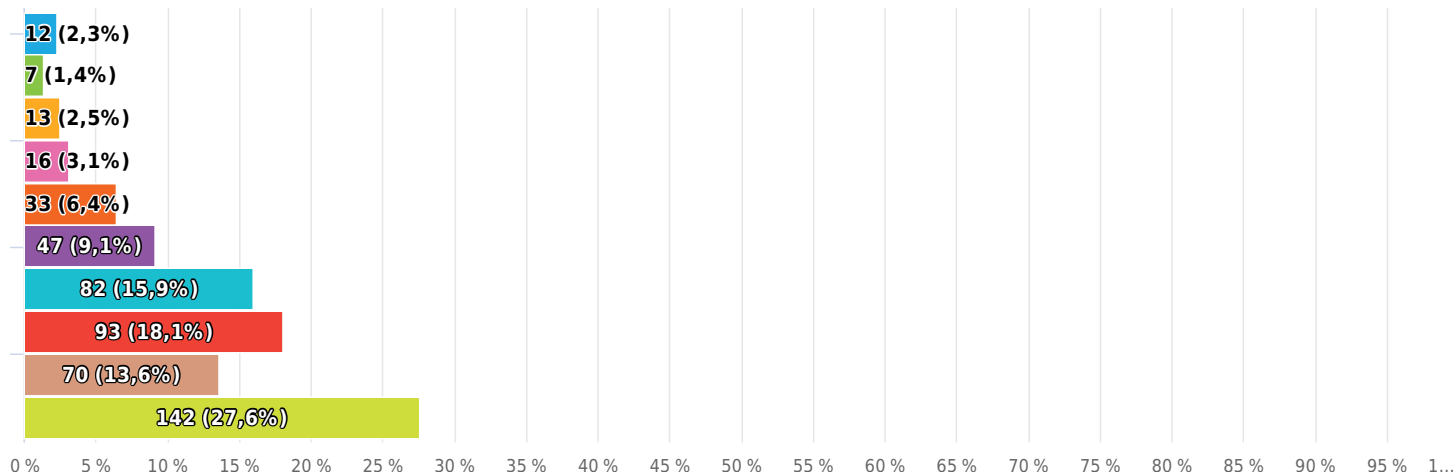


15 In una scala da 1 a 10 quanto pensi che saresti più accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* se nel cinema o in teatro ci fossero più attori/attrici/attor\* trans?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

Numero di stelle 7,7/ 10

| Risposta                                                                                  | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10     | 12       | 2,3      |
| 2/10     | 7        | 1,4      |
| 3/10     | 13       | 2,5      |
| 4/10     | 16       | 3,1      |
| 5/10     | 33       | 6,4      |
| 6/10     | 47       | 9,1      |
| 7/10    | 82       | 15,9     |
| 8/10   | 93       | 18,1     |
| 9/10   | 70       | 13,6     |
| 10/10  | 142      | 27,6     |

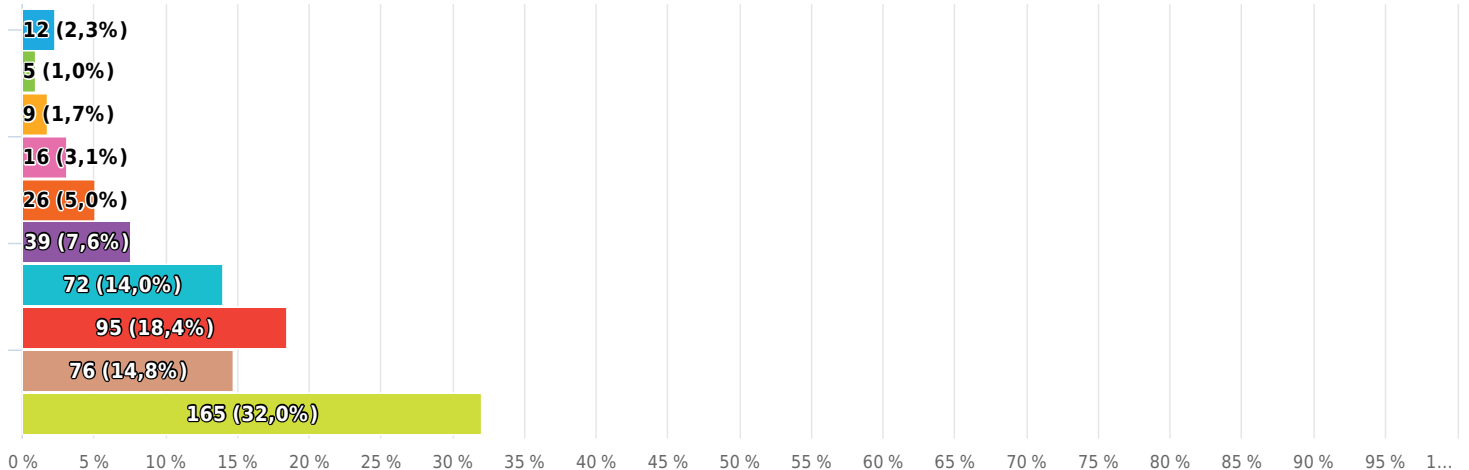


16 In una scala da 1 a 10 quanto pensi che saresti più accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* se nel cinema o in teatro ci fossero più storie con personaggi trans?

Stelle valutazione , Risposte 515 x, Non risposto 0 x

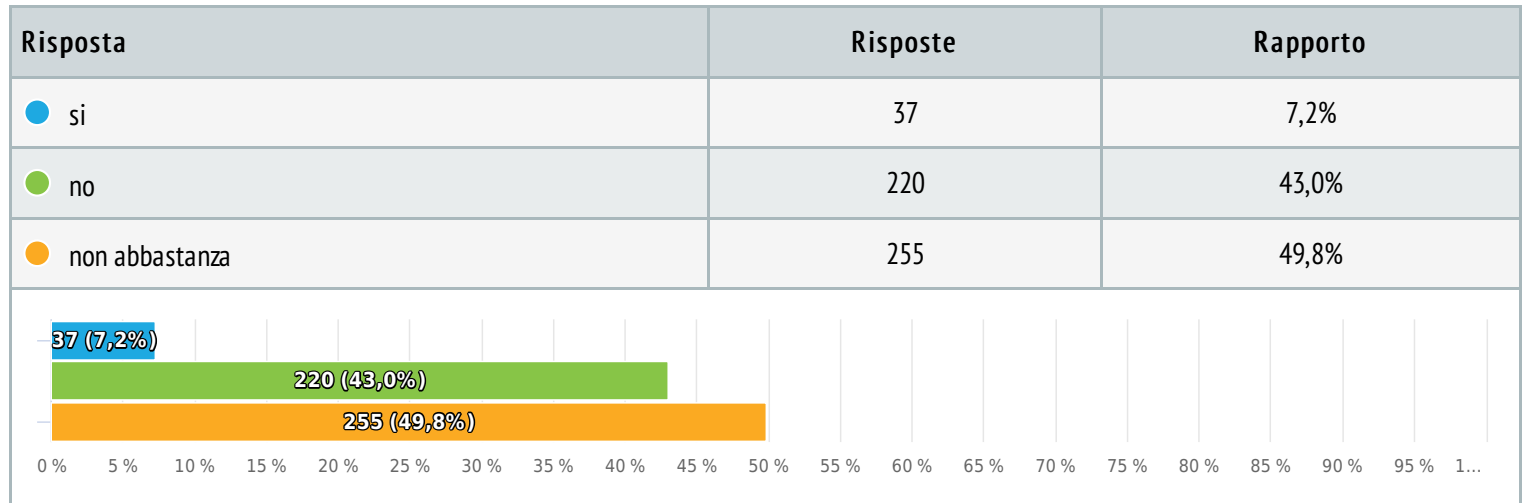
Numero di stelle 7,9/ 10

| Risposta                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | Risposte | Rapporto |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|----------|
| 1/10                                | 12       | 2,3      |
| 2/10                                | 5        | 1,0      |
| 3/10                                | 9        | 1,7      |
| 4/10                                | 16       | 3,1      |
| 5/10                                | 26       | 5,0      |
| 6/10                                | 39       | 7,6      |
| 7/10                      | 72       | 14,0     |
| 8/10            | 95       | 18,4     |
| 9/10            | 76       | 14,8     |
| 10/10           | 165      | 32,0     |



17 Il mondo dello spettacolo dovrebbe rappresentare tutta la società. Attualmente ti senti rappresentato/a/\* come "persona appartenente al mondo trans" nel mondo dello spettacolo?

Scelta singola , Risposte 512 x, Non risposto 3 x



## Preferenze di sondaggio

 Abilita invio multiplo? 

---

 Lasciare tornare a domande precedenti? 

---

 Visualizza numeri delle domande? 

---

 Notifica di completare il questionario via e-mail?

---

 Protezione password?

---

 Restrizione IP?

# Appendice: Sondaggio

## Mondo Trans e Rappresentazione

Ciao!

Sono una Dottoranda dell'Università L'Orientale di Napoli. Sto conducendo una tesi in Trans Studies e Studi sul Teatro e la Performance.

Sono una studiosa e attrice trans e sono stanca che altri e altre cis parlino *per* noi e *di* noi, per cui sto provando a dare il mio contributo all'accademia italiana in questo settore di studi, sperando che possa avere presto una ricaduta pratica nel reale, per migliorare l'esistenza di tutte, tutti e tutt\*.

Ti sono grata per il tuo tempo. :)

Questo questionario si rivolge **solo** a persone trans.

Se vuoi condividerlo con altre persone trans, vaili ne sarò felice.

Più siamo, meglio è.

Se hai dubbi o vuoi condividere riflessioni mi trovi @socontendapefastaluce

### 1 Quanti anni hai?

Istruzioni domanda: *Scegli una risposta*

- ☐ 18-25  
 ☐ 25-30  
 ☐ 30-35  
 ☐ 35-40  
 ☐ 40-45  
 ☐ 45-50  
 ☐ 50-55  
☐ 55-60  
☐ 60+

2 Da quanto hai iniziato il percorso di transizione sociale? ☒(ovvero, da quanto hai iniziato a mostrare all'esterno la tua identità di genere?)



### 3 Sei in TOS?

Istruzioni domanda: *Scegli una risposta*

☐ sì ☐ no ☐ no, ma voglio iniziarla

### 4 Se sì, da quanto sei in TOS?

Istruzioni domanda: *(se hai risposto no, rispondi con . per procedere)*

### 5 Hai proceduto alla rettifica anagrafica dei documenti?

Istruzioni domanda: *Scegli una risposta*

☐ sì ☐ no ☐ non voglio/non mi interessa ☐ no perché non ho le possibilità economiche per farlo

### 6 Quale definizione rappresenta meglio il modo in cui ti senti e la tua identità?

Istruzioni domanda: *Scegli una risposta*

☐ Donna ☐ Uomo ☐ Donna MtF ☐ Uomo FtM ☐ Trans ☐ Persona Transmascolina  
☐ Persona Transfemminile ☐ Altro

### 7 Se hai selezionato "altro", quale definizione senti più giusta per la tua identità?

Istruzioni domanda: *(se non hai selezionato "altro" inserisci . o un carattere qualsiasi per procedere)*

### 8 Se hai scelto una delle ultime 3 opzioni, che pronomi preferisci che vengano usati?

Istruzioni domanda: *(se non hai scelto una delle ultime 3 opzioni, inserisci Comunque i pronomi che preferisci)*

☐ Lui ☐ Lei ☐ Loro ☐ Pronomi misti (Un po' maschili un po' femminili)

9 In una scala da 1 a 10 essere accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* per come ti identifichi quanto incide sul tuo umore?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

10 In una scala da 1 a 10 essere accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* per come ti identifichi quanto incide sulla solidità della tua identità?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

11 In una scala da 1 a 10, quanto è importante il passing?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

12 In una scala da 1 a 10 dove 1 indica che il passing serve per stare bene con se stessi\* e 10 indica che il passing serve per stare bene nel mondo, dove ti collochi?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

13 In una scala da 1 a 10 quanto sei stat\* misgenderizzat\* una volta “scoperti” i tuoi genitali?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

14 In una scala da 1 a 10 quanto pensi che la riconversione chirurgica dei genitali ti abbia aiutato/a/\* (se l'hai fatta) o ti aiuterebbe (se la facessi) a vivere meglio nel mondo e nelle relazioni?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

15 In una scala da 1 a 10 quanto pensi che saresti più accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* se nel cinema o in teatro ci fossero più attori/attrici/attor\* trans?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

16 In una scala da 1 a 10 quanto pensi che saresti più accolta/o/\* e riconosciuta/o/\* se nel cinema o in teatro ci fossero più storie con personaggi trans?

☆☆☆☆☆☆☆☆  / 10

17 Il mondo dello spettacolo dovrebbe rappresentare tutta la società. Attualmente ti senti rappresentato/a/\* come "persona appartenente al mondo trans" nel mondo dello spettacolo?

Istruzioni domanda: *Scegli una risposta*

☐ sì ☐ no ☐ non abbastanza