

Susan Stryker

Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender¹**Nota introduttiva**

Lo scritto qui presentato è l'adattamento testuale di una performance originariamente presentata in occasione di «Rage Across the Disciplines», una conferenza dedicata ad arti, discipline umanistiche e scienze sociali organizzata tra il 10 e il 12 giugno 1993 presso la California State University di San Marcos. La natura interdisciplinare della conferenza, il tema proposto e l'invito degli organizzatori a presentare sia performance che testi accademici mi spinsero ad essere creativa nella modalità di introdurre un argomento su cui allora stavo riflettendo molto. In qualità di membro di *Transgender Nation* – collettivo militante queer e transessuale di azione diretta – a quel tempo ero coinvolta nell'organizzazione del boicottaggio e della protesta contro la riunione annuale della *American Psychiatric Association*, che avrebbe avuto luogo a San Francisco nel 1993.

Durante le riunioni operative, buona parte della discussione si incentrò sul modo di sfruttare le intense emozioni associate all'esperienza transessuale – in particolare la rabbia – allo scopo di trasformarle in azioni politiche efficaci. Ero affascinata dalla prospettiva di esaminare criticamente tale rabbia in un ambiente accademico, attraverso un'applicazione idiosincratica del concetto di performatività di genere. La mia idea era di rappresentare consapevolmente l'identità queer piuttosto che limitarmi a parlarne, così da incarnare, e contemporaneamente recitare, il concetto in discussione. La struttura formale della rappresentazione doveva, nelle mie intenzioni, esprimere un'estetica transgender, replicando la nostra brusca e spesso stridente transizione tra generi – sfidare le classificazioni generiche con la forma delle mie parole, come la mia transessualità sfida le convenzioni che stabiliscono quale sia il genere legittimo e come la mia performance nella sala conferenze avrebbe sfidato i limiti del discorso accademico tradizionale.

Durante la performance me ne stavo sul podio indossando degli anfibi

¹ Questo articolo è stato originariamente pubblicato in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n. 3, 1994, pp. 237-254.

*drag genderfuck*², un paio di Levis 501 logori, un corpetto di pizzo nero, una T-shirt di *Transgender Nation* con collo e maniche tagliate, un triangolo rosa, un pendente di cristallo di quarzo, gioielli *grunge* in metallo e sul collo un amo *marlin* penzolante e fissato ad una lunga e pesante catena in acciaio. Avevo decorato la scena appoggiando la mia giacca di pelle nera da motociclista su una sedia al tavolo dei relatori. La giacca aveva manette attaccate alla spalla sinistra, anelli arcobaleno sulle frange a destra e adesivi in stile *Queer Nation*, con le scritte “CAMBIO DI SESSO”, “LESBICA”, e “FANCULO LA TUA TRANSFOBIA”, attaccati sul retro.

Monologo

Il corpo transessuale è un corpo innaturale. È il prodotto della scienza medica. È un costrutto tecnologico. È carne dilaniata e ricucita in una forma altra rispetto a quella in cui è nata. Considerate le circostanze, sento una profonda affinità in quanto donna transessuale con il mostro descritto nel *Frankenstein* di Mary Shelley. Come il mostro, anch'io sono molto spesso percepita come non pienamente umana a causa delle modalità della mia corpeazione [*embodiment*]; e come accade al mostro, anche la mia esclusione dalla comunità umana alimenta in me una rabbia profonda e duratura che, come il mostro, rivolgo contro le condizioni nelle quali devo lottare per poter esistere. Non sono la prima a collegare il mostro di Frankenstein al corpo transessuale. Mary Daly ha esplicitato tale connessione ragionando sulla transessualità in «Boundary Violation and the Frankenstein Phenomenon», in cui caratterizza le transessuali quali agenti di un'«invasione necrofila» dello spazio femminile³.

Janice Raymond, che riconosce l'influenza di Daly, è meno diretta quando afferma che «il problema del transessualismo sarebbe affrontato più efficacemente se fosse moralmente cancellato dall'esistenza»⁴; in questa dichiarazione riecheggia comunque i sentimenti di Victor Frankenstein nei confronti del mostro: «Vattene via, spregevole insetto! O meglio, resta, che ti possa schiac-

² “*Genderfuck*” è un termine intraducibile che fa riferimento al caos dei generi e alla mancanza di interesse per le definizioni [N.d.T.].

³ Cfr. Mary Daly, «Boundary Violation and the Frankenstein Phenomenon», in *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon, Boston 1978, pp. 69-72.

⁴ Janice G. Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, Beacon, Boston 1979, p. 178.

ciare e ridurre in polvere!»⁵. È prassi comune della critica letteraria rimarcare che il mostro di Frankenstein sia il suo doppio oscuro e romantico, l'Altro alieno da lui creato e su cui proietta tutto ciò che non può accettare di se stesso. Frankenstein chiama il mostro il «mio vampiro, il mio stesso spirito, liberato dalla tomba»⁶. Posso avere l'ardire di suggerire che Daly, Raymond e altr* della stessa risma vedono nel/la transessuale il proprio golem?⁷.

L'attribuzione della mostruosità è una caratteristica palpabile nella maggior parte delle rappresentazioni lesbiche e gay della transessualità, rappresentazioni che mostrano in snervante dettaglio l'aspetto nascosto di ansia e paura dell'attuale fascinazione culturale per il transgenderismo⁸. Dal mo-

5 Mary Shelley, *Frankenstein, ossia il moderno Prometeo*, trad. it. di C. Zanolli e L. Caretti, Mondadori, Milano 1982, p. 123.

6 *Ibidem*, p. 94.

7 Nonostante intenda essere un congedo sprezzante del mostro, questo commento allude a un importante dibattito sullo stato delle pratiche e delle identità transgender nel femminismo lesbico. Henry Rubin, in una tesi di sociologia in corso presso la Brandeis University, sostiene che la vistosa impennata demografica della popolazione transessuale FtM nel corso degli anni '70 e '80 fosse direttamente correlata alla supremazia, entro il lesbismo, di un "femminismo culturale", che denigrava e marginalizzava pratiche volte a colpire un modello non-liberato di "inversione di genere" dell'omosessualità – soprattutto i ruoli *butch-femme* associati alla cultura lesbica "bassa", di classe operaia. Il femminismo culturale, pertanto, consolidò un'alleanza femminista lesbica con il femminismo eterosessuale della classe media, capitolando alle ideologie di genere dominanti. La stessa soppressione degli aspetti transgender della pratica lesbica sollevò al contempo lo spettro delle transessuali MtF lesbiche, quale peculiare forma di minaccia per la stabilità e la purezza dell'identità lesbica femminista non transessuale (Cfr. Henry Rubin, *Identity and Embodiment among Transsexual Men*, Vanderbilt University Press, Nashville 2003, che è lo sviluppo della sua tesi di dottorato). Cfr. inoltre Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, per un quadro più ampio di questo dibattito, e Janice G. Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, cit., come esempio eclatante di posizione anti-transgender.

8 Il significato attuale del termine "transgender" è ancora non completamente definito. La parola fu inizialmente coniata come sostantivo nel 1970 da chi si ribellava alla categorizzazione sia in quanto travestit* che transessuale per descrivere la propria identità. A differenza delle/i transessuali ma come le/i travestit*, le/i transgender non ricorrono solitamente alla manipolazione chirurgica dei loro corpi; abitualmente, indossano però abiti che significano un genere diverso da quello a cui sono stat* assegnat* al momento della nascita. A differenza delle/i travestit*, ma come le/i transessuali, le/i transgender non modificano l'abbigliamento che codifica il loro genere se non episodicamente o per ottenere una gratificazione sessuale; piuttosto, esprimono con coerenza e pubblicamente un'adesione costante all'identità di genere dichiarata attraverso le stesse strategie di rappresentazione visive utilizzate da altr* per indicare il proprio genere. La logica alla base di questa terminologia riflette la tendenza diffusa a intendere il "genere" come la manifestazione socio-culturale di un "sesso" reale. Così, mentre le/i transessuali esprimono le proprie identità attraverso la realizzazione di un cambiamento fisico, le/i transgender lo fanno attraverso un cambiamento non corporeo dell'espressione pubblica di genere, cosa ben più complessa di una mera modifica dell'abbigliamento. In questo saggio, utilizzo il termine "transgender" secondo un'accezione più recente rispetto a quella delle origini, ossia come termine generico che si riferisce a tutte le identità e pratiche che si incrociano, sono trasversali, si muovono tra, o queerizzano in altro modo i confini di sesso e di genere socialmente costruiti. Il termine include, ma non è limitato a transessualità, travestitismo eterosessuale, travestitismo omosessuale, lesbiche *butch* e a quelle identità non europee quali i Berdache tra i nativi americani o gli Hijra in India. Come il termine queer, anche quello di "transgender" può essere utilizzato sia come verbo sia come aggettivo. In

mento che la transessualità, più di ogni altra pratica o identità transgender, intende destabilizzare il presupposto fondamentale della fissità dei generi, dal quale dipendono le politiche relative all'identità personale, chi ha investito le proprie aspirazioni di giustizia sociale in movimenti identitari parla di noi esprimendo panico allo stato puro, un panico che, nel caso di altre minoranze, potrebbe trovare spazio soltanto nella peggiore propaganda catto-fascista intrisa d'odio e di supremazia bianca.

Citando ampiamente il testo di una lettera pervenuta al direttore di un polare periodico gay/lesbico di San Francisco:

Ritengo il transessualismo una frode e chi ne è parte [. . .] un* perversit*. La/il transessuale [afferma] di dover modificare il proprio corpo in modo da essere "se stess*". Poiché questo "autentico sé" richiede un'altra forma fisica in cui manifestarsi, deve entrare in guerra contro la natura. Non si può cambiare il proprio genere. Ne risulta un'esteriorità abilmente manipolata: quella che è avvenuta è una mutazione. Quello che esiste sotto la superficie deformata è la stessa persona che esisteva prima della deformità. Coloro che demoliscono, o deformano, i propri corpi [agiscono] spinti dalla farsa malata di un approccio patriarcale sbagliato nei confronti della natura, alienato dalla (propria) vera essenza.

Facendo il nome di una persona auto-identificatasi come lesbica transessuale, che aveva avuto occasione di ascoltare durante un incontro pubblico al *San Francisco Women's Building*, la scrivente aggiunge:

Quando un uomo con i seni e pieno di estrogeni ama una donna, non si tratta di lesbismo, ma di perversione mutilata. [Questo individuo] non è una minaccia per la comunità lesbica, è un oltraggio nei nostri confronti. Non è una lesbica, è un uomo mutante, un autoproclamato scherzo della natura, una deformità, un insulto. Si merita di essere preso a schiaffi. Dopo di che, il suo corpo e la sua mente dovrebbero essere raddrizzati⁹.

Quando esseri come questi sostengono che io sia in guerra contro la natura non trovo più motivo per rattristarmi della mia opposizione a loro – o all'ordi-

questo saggio, la transessualità è considerata una pratica/identità transgender culturalmente e storicamente specifica, attraverso la quale un soggetto transgender entra in relazione con istituzioni mediche, psicoterapeutiche e giuridiche, al fine di ottenere l'accesso a determinate tecnologie ormonali e chirurgiche per performare e incarnare se stess*.

9 Debbie Mikuteit, «Letter», in «Coming Up!», febbraio 1986, pp. 3-4 (modificata per brevità e chiarezza).

ne che sostengono di rappresentare –, del mostro di Frankenstein e dell'inimicizia che costui provava nei confronti della specie umana. Non sento la mancanza del favore della loro compagnia – rombo allegramente via a cavalcioni di una Harley, come una lesbica sadomaso uscita dall'inferno e imbottita di dildo.

La stigmatizzazione promossa da etichette degradanti non è priva di conseguenze. Le parole hanno il potere di distruggere vite transessuali. Il 5 gennaio del 1993, una donna transessuale non operata ventiduenne di Seattle, Filisa Vistima, scrisse nel suo diario: «Vorrei essere anatomicamente “normale” in modo da poter andare a nuotare... Ma no, sono una mutante, il mostro di Frankenstein». Due mesi dopo Filisa Vistima si suicidò. Fu spinta a un tale livello di disperazione dal senso di esclusione sperimentato nella comunità queer di Seattle, che si oppose al suo ingresso nella stessa a causa della sua transessualità – nonostante si identificasse e visse come donna bisessuale. Il *Lesbian Resource Center*, in cui lavorava come volontaria, aveva condotto un sondaggio tra le proprie aderenti per capire se dovesse sospendere l'offerta di servizi a transessuali MtF. Filisa si occupava dell'inserimento e dell'archiviazione dei risultati dell'indagine; poteva facilmente immaginare quello che la gente pensava delle persone come lei.

La *Seattle Bisexual Women's Network* annunciò che se avesse ammesso persone transessuali non sarebbe più stata un'organizzazione di donne. «Sono sicura», disse una di loro in riferimento all'inclusione di donne transessuali bisessuali, «che i ragazzi sappiano prendersi cura di se stessi». Filisa Vistima non era un ragazzo e non riuscì a prendersi cura di se stessa. Anche da morta non ricevette solidarietà da parte della comunità di cui aveva rivendicato l'appartenenza. «Perché Filisa non si è sottoposta a cure psichiatriche?», si chiese un giornalista del *Seattle Gay News*. «Perché Filisa non ha rivendicato i suoi diritti civili?» In questo caso, non solo gli abitanti furiosi del villaggio hanno cacciato il mostro ai confini della città, ma l'hanno addirittura rimproverato di essere vulnerabile alle torce. Filisa Vistima si è suicidata o è stata uccisa dalla comunità queer di Seattle?¹⁰. Voglio rivendicare il potere oscuro della mia identità mostruosa senza usarlo come arma contro altr* o esserne io stessa ferita. Lo dirò senza mezzi termini, come ne sono capace: io sono una transessuale e, quindi, un mostro.

Esattamente come gli epiteti “lesbica”, “frocio”, “queer”, “troia” e “puttana” sono stati rivendicati rispettivamente da lesbiche e omosessuali maschi,

dalle minoranze sessuali anti-assimilazioniste, dalle donne che ricercano il proprio piacere erotico e da coloro che lavorano nell'industria del sesso, parole come “creatura”, “mostro” e “innaturale” devono essere rivendicate dalle persone transgender. La loro adozione ed accettazione, la loro somma addirittura, potranno dissiparne la capacità di danneggiarci. Dopo tutto, nella tradizione dominante della cultura europea occidentale, una creatura non è altro che un essere creato, una cosa fatta. L'affronto che voi umani percepite nell'essere definiti “creatura” è il risultato della minaccia che questo termine rappresenta per il vostro status di “signori della creazione”, di esseri elevati al di sopra della mera esistenza materiale. Come nel caso dell'epiteto “esso/a” [it], essere definito/a “creatura” suggerisce la mancanza o la perdita della superiorità dell'essere persona. Non mi vergogno, comunque, di riconoscere il mio rapporto egualitario con l'Essere materiale non umano; tutto emerge dalla stessa matrice di possibilità. “*Monster*” deriva dal sostantivo latino *monstrum*, “prodigio divino”, e si è formato sulla radice del verbo *monere* “mettere in guardia”. Ha poi cominciato a designare quegli esseri viventi dalla forma o struttura anomala, creature leggendarie, come la sfinge, fatte di parti sorprendentemente incongrue, poiché gli antichi consideravano la comparsa di tali esseri il segno dell'imminenza di un evento sovranaturale. I mostri, come gli angeli, svolgevano il ruolo di messaggeri e araldi dello straordinario. Annunciavano l'avvicinarsi della rivelazione, dicendo, di fatto: «Presta attenzione: un evento di importanza capitale sta per aver luogo».

Ascoltatevi, creature compagne. Io, che ho abitato una forma non adatta al mio desiderio, io la cui carne è diventata un assemblaggio di parti anatomiche incongrue, io che posso assumere le sembianze di un corpo naturale solo attraverso un processo innaturale, vi faccio dono di questo avvertimento: la Natura con la quale mi tormentate non è che una menzogna. Non illudetevi che essa possa proteggervi da quello che rappresento, perché è una montatura che nasconde l'infondatezza del privilegio che, a mie spese, cercate di tenervi stretto. Siete costruite quanto me; il medesimo Ventre anarchico ha dato i natali ad entrambe. Vi esorto a interrogare la vostra natura come io sono stata costretta a fare con la mia. Vi sfido a rischiare l'abiezione e a fiorire come è successo a me. Ascoltate le mie parole e potrete facilmente scoprire anche in voi stesse le cicatrici e le suture.

Critica

In risposta alla domanda posta nel titolo del suo recente saggio, «What

10 Il paragrafo precedente si basa ampiamente, in alcuni casi parafrasandoli, sui seguenti articoli: Margaret D. O'Hartigan, «I Accuse», in «Bay Times», 20 maggio 1993, p. 11 e Frederic Kahler, «Does Filisa Blame Seattle?», in «Bay Times», 3 giugno 1993, p. 23.

is a Monster? (According to Frankenstein)», Peter Brooks suggerisce che, qualunque altra cosa possa essere, un mostro «può anche essere chi sfugge alle definizioni di genere»¹¹. Brooks interpreta la storia di Mary Shelley, dello scienziato accecato dall'ambizione e della sua inquietante creazione come un'anticipazione del dissenso alla tradizione letteraria realista ottocentesca, non ancora diventata la forma narrativa dominante. Dal suo punto di vista, *Frankenstein* si sviluppa a livello testuale facendo ricorso a una strategia narrativa generata dalla tensione tra un'epistemologia orientata visivamente e un approccio diverso alla conoscenza della verità dei corpi che privilegia la linguisticità verbale¹².

La conoscenza, attraverso lo sguardo e attraverso il parlare/ascoltare, è sessuata rispettivamente come maschile e femminile, nel quadro critico all'interno del quale opera Brooks. Considerato da questa prospettiva, il testo di Shelley è informato da – e critica dal punto di vista di una donna – la riorganizzazione contemporanea della conoscenza sostenuta dalle rivendicazioni di verità sempre più esigenti avanzate dalla scienza illuminista. Il mostro problematizza il genere, almeno in parte, attraverso il proprio fallimento in qualità di soggetto vitale nel campo visivo; seppur definito come “lui”, esercita una resistenza femminile, e potenzialmente femminista, al tentativo di definizione proveniente da una scopofilia fallicizzata. Il mostro attualizza tale resistenza padroneggiando il linguaggio al fine di rivendicare la posizione di soggetto parlante e di proclamare verbalmente quella stessa soggettività negatagli nel regno speculare¹³.

La mostruosità transessuale, però, insieme all'emozione corrispondente – la rabbia transgender – non potrà mai rivendicare questo strumento di resistenza in maniera sicura a causa dell'incapacità del linguaggio di rappresentare, in una struttura linguistica, il movimento temporale del soggetto transgender tra posizioni di genere stabilite. La nostra situazione inverte quella del mostro di Frankenstein. A differenza di questi, rappresentiamo, spesso con successo, le norme visive della cultura di corpeazione di genere. Tale rappresentazione

11 Peter Brooks, «What is a Monster? (According to Frankenstein)», in *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*, Harvard University Press, Cambridge 1993, p. 219.

12 *Ibidem*, pp. 199-200.

13 Per una breve discussione dell'impatto dell'Illuminismo sulle costruzioni di genere, cfr. Thomas Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 3-12. Per le interpretazioni femministe di *Frankenstein* a cui risponde Brooks, cfr. Sandra Gilbert e Susan Gubar, «Horror's Twin: Mary Shelley's Monstrous Eve», in *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven 1979, pp. 213-247; Mary Jacobus, *Is There a Woman in this Text? Reading Woman: Essays in Feminist Criticism*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 83-109 e Margaret Homans, «Bearing Demons: Frankenstein's Circumvention of the Maternal», in *Bearing the Word*, Chicago University Press, Chicago 1986, pp. 100-119.

diventa una forma di resistenza sovversiva quando, grazie ad un uso provvisorio del linguaggio, dichiariamo verbalmente l'innaturalità della nostra pretesa nei confronti delle posizioni soggettive che comunque occupiamo¹⁴. La prospettiva di un mostro con una vita e una volontà proprie è la fonte primaria dell'orrore di Frankenstein. Lo scienziato ha intrapreso il proprio progetto con in mente un obiettivo specifico – nientemeno che quello di soggiogare completamente la natura al proprio potere. Egli trova il mezzo per realizzare i suoi desideri nella scienza moderna, i cui devoti, gli sembra,

hanno acquisito nuovi e quasi illimitati poteri; possono comandare i tuoni del cielo, imitare il terremoto, e anche prendersi gioco del mondo invisibile con le sue ombre [...]. Di più, molto di più, io sarò in grado di ottenere. Sarò il pioniere di una nuova via, esplorerò poteri sconosciuti e rivelerò al mondo i più profondi misteri della creazione!¹⁵.

Il frutto di questi sforzi non è, tuttavia, quello previsto da Frankenstein. Il rapimento, che si aspettava di sperimentare al risveglio della sua creatura, si trasforma presto in terrore:

Vidi gli occhi giallo-opachi della creatura aprirsi [...]. Le mascelle si aprirono e mugolò qualche suono inarticolato, mentre un ghigno gli raggrinziva le guance. Può darsi che dicesse qualcosa, ma non lo udii; una mano era tesa in avanti, forse per trattenermi, ma gli sfuggii e mi precipitai giù per le scale¹⁶.

Anche il mostro scappa e si allontana dal suo creatore per un certo numero di anni. Nel frattempo, impara qualcosa del suo essere nel mondo e, invece di benedirlo, maledice il suo creatore. Il successo dello scienziato di Mary Shelley dimostra paradossalmente l'inutilità del compito che si è auto-assegnato: al posto di sancire il potere di Frankenstein sulla materialità, il corpo nuovamente ridato alla vita della creatura testimonia il fallimento del suo creatore nel raggiungere la padronanza totale di cui era alla ricerca. Frankenstein non può controllare la mente e i sentimenti del mostro che ha creato. Questi eccede e confuta i suoi scopi.

Da questo punto di vista, la mia esperienza di transessuale è simile a quella

14 Il discorso apertamente transessuale sovverte anche la logica di un'osservazione di Harold Bloom («Afterword», in *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, Signet/NAL, New York 1965, pp. 212-223), secondo cui «un bel “mostro”, o addirittura uno passabile, non sarebbe stato un mostro» (p. 218).

15 M. Shelley, *Frankenstein*, cit., p. 58.

16 *Ibidem*, pp. 69-70.

del mostro. La coscienza plasmata dal corpo transessuale non è una creazione della scienza che ne ridisegna la carne, più di quanto la mente del mostro sia una creazione di Frankenstein. L'impresa che ha prodotto le tecniche ormonali e chirurgiche di riassegnazione del sesso non è meno pretenziosa, né più nobile, di quella di Frankenstein. Medici eroici si sforzano tuttora di trionfare sulla natura. Il discorso scientifico che ha prodotto le tecniche di riassegnazione del sesso è inseparabile dalla ricerca dell'immortalità attraverso la perfezione del corpo, dalla fantasia della padronanza totale ottenuta tramite la trascendenza di un limite assoluto e il desiderio arrogante di creare la vita¹⁷. La genealogia di tale discorso emerge da una ricerca metafisica più antica della scienza moderna e le politiche culturali che mette in atto sono allineate al tentativo profondamente conservatore di stabilizzare l'identità di genere al servizio dell'ordine eterosessuale naturalizzato.

Nulla di tutto questo, però, preclude ai corpi transessuali medicalmente costruiti di essere luoghi vitali di soggettività. Né garantisce la conformità di soggetti così incarnati al progetto che ha sviluppato le tecniche di realizzazione transessuale. Quando ci alziamo dai tavoli operatori della nostra rinascita, noi transessuali siamo qualcosa di più, e qualcosa di diverso, dalle creature attese dai nostri creatori. Anche se le tecniche mediche per il cambio di sesso sono in grado di plasmare corpi che soddisfano criteri visivi e morfologici capaci di generare un effetto di naturalezza, l'utilizzo di tali tecniche produce un'esperienza soggettiva che smentisce l'effetto naturalistico che la tecnologia biomedica intende ottenere. L'incarnazione transessuale, come l'incarnazione del mostro, pone il soggetto in una relazione inassimilabile, antagonista e queer nei confronti di una Natura nella quale deve comunque esistere. Nel romanzo di Shelley il mostro di Frankenstein articola la propria situazione innaturale all'interno del mondo naturale in maniera molto più sofisticata

17 Billings e Urban documentano particolarmente bene l'atteggiamento medico verso la chirurgia transessuale come rappresentativa della padronanza tecnica sul corpo. Cfr. Dwight B. Billings e Thomas Urban, «The Socio-Medical Construction of Transsexualism: An Interpretation and Critique», in «Social Problems», n. 29, 1981, pp. 266-282; Irvine suggerisce come la transessualità si inserisca nello sviluppo della sessuologia scientifica, anche se consiglia cautela nell'accettare acriticamente l'interpretazione dell'esperienza transessuale presentata da Billings e Urban. Cfr. Janice Irvine, *Disorders of Desire: Sex and Gender in Modern American Sexology*, Temple University Press, Philadelphia 1990, p. 259. Meyer, nonostante alcuni commenti conclusivi estremamente transfobici, offre un buon resoconto della medicalizzazione delle identità transgender. Cfr. Morris Meyer, «I Dream of Jeannie: Transsexual Striptease as Scientific Display», in «The Drama Review», vol. 35, n. 1, 1991, pp. 25-42; per una prospettiva trans dell'agenda scientifica relativa alle tecniche di riassegnazione del sesso, cfr. Sandy Stone, «L'«Impero» colpisce ancora: un manifesto post-transessuale», trad. it. di B. De Vivo, in Elisa A. G. Arfini e Cristian Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa 2012, pp. 133-154, in particolare la sezione intitolata «La cultura tardo-capitalista desidera far diventare ogni parte della realtà un'immagine della propria sicurezza» (pp. 139-145).

rispetto a quella che si potrebbe aspettare chi lo conosce solo nella versione interpretata da Boris Karloff nel classico di James Whale del 1930. Il critico cinematografico Vito Russo ha suggerito che l'interpretazione del mostro da parte di Whale è stata influenzata dall'omosessualità non dichiarata del regista nel periodo in cui stava girando il film. Il *pathos* del suo mostro era la conseguenza dell'esperienza della sua identità sessuale nascosta¹⁸. Mostruosa e innaturale agli occhi del mondo e tuttavia alla ricerca dell'amore della sua stessa specie e dell'accettazione da parte della società umana, la creatura di Whale esteriorizza e rende visibile la solitudine e l'alienazione da incubo che il *closet* può generare¹⁹. Non è questo, però, il mostro che mi parla così potentemente della mia situazione in quanto essere dichiaratamente transessuale. Quello che emulo è piuttosto il mostro letterario di Mary Shelley, che è arguto, agile, forte ed eloquente.

Nel romanzo, la creatura fugge dal laboratorio di Frankenstein e si nasconde nella solitudine delle Alpi dove, attraverso l'osservazione furtiva della gente che le capita di incontrare, acquisisce progressivamente una conoscenza del linguaggio, della letteratura e delle convenzioni della società europea. In un primo momento comprende vagamente la propria condizione:

Non avevo ancora incontrato un essere umano che mi rassomigliasse o rivendicasse un qualche rapporto con me²⁰. Cosa significava questo? Chi ero? Che cosa ero? Da dove venivo? Qual era la mia destinazione? Queste domande ritornavano continuamente, ma non ero in grado di dar loro una risposta²¹.

Poi, nella tasca della giacca, che aveva preso con sé fuggendo dal laboratorio, il mostro trova il diario di Victor Frankenstein, e apprende i particolari della sua creazione:

Stavo male mentre leggevo. L'accresciuta conoscenza non faceva ora che

18 Vito Russo, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*, Harper and Row, New York 1981, pp. 49-50: «I parallelismi omosessuali in *Frankenstein* (1931) e ne *La moglie di Frankenstein* (1935) ebbero origine dalla rappresentazione, in entrambi i film, del mostro come figura antisociale analogamente al modo in cui erano considerate le persone omosessuali, ossia come "cose" che non sarebbero dovute esistere. In entrambi i film l'omosessualità del regista James Whale potrebbe essere stata il motivo scatenante di tale rappresentazione».

19 Il termine "*closet*" fa riferimento alla condizione di gay e lesbiche non dichiarat* ("restare nel *closet*"), contrapposta all'atto di uscire dal *closet*, ossia fare *coming out* – espressione ben nota anche in Italia, che è l'abbreviazione di "*coming out of the closet*" [N.d.T.].

20 M. Shelley, *Frankenstein*, cit., p. 149.

21 *Ibidem*, p. 157.

mostrarmi più chiaramente che infelice reietto io fossi²².

Dopo aver appreso la propria storia e sperimentato il rifiuto di tutti quelli di cui aveva cercato la compagnia, la vita della creatura prende una piega oscura. «I miei sentimenti erano solo di rabbia e di vendetta», dichiara il mostro. «Io, come l'arcidiavolo, mi portavo dentro un inferno»²³. Il mostro sarebbe felice di poter distruggere l'intera Natura, ma si risolve, infine, per un piano più vantaggioso: eliminare sistematicamente tutti quelli che Victor Frankenstein ama. Una volta che si rende conto che è la sua creatura abbandonata ad essere responsabile della morte delle persone a lui più care, Frankenstein si ritira carico di rimorsi in un villaggio di montagna sopra la sua nativa Ginevra per riflettere sulla sua complicità nei crimini commessi dal mostro.

Durante un'escursione sui ghiacciai all'ombra del Monte Bianco, sopra il villaggio di Chamonix, Frankenstein scorge una figura familiare avvicinarsi sul ghiaccio. Ovviamente è il mostro, che esige un incontro con il proprio creatore. Frankenstein acconsente e i due si ritirano insieme in una capanna. Lì, in un monologo che occupa quasi un quarto del romanzo, il mostro racconta la storia della sua creazione dal proprio punto di vista, spiegando a Frankenstein perché è così accecato dalla rabbia.

Questo è ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix. Al pari del mostro, ho potuto parlare dei miei primi ricordi e di come sono diventata consapevole della differenza tra me e tutte le persone che mi circondavano. Posso descrivere come ho acquisito un'identità mostruosa etichettandomi come "transessuale" per poter nominare parti di me stessa che altrimenti non avrei potuto spiegare. Anch'io ho scoperto gli appunti degli uomini che hanno creato il mio corpo e che hanno creato corpi di creature come me fin dagli anni '30. Conosco nei minimi dettagli la storia recente degli interventi medici volti alla produzione della soggettività transgender; la scienza cerca di contenere e colonizzare la minaccia radicale posta dalla peculiare strategia di resistenza transgender alla coercizione di genere: l'alterazione fisica dei genitali²⁴. Affronto ogni giorno le conseguenze della definizione medica della mia

²² *Ibidem*, p. 159-160.

²³ *Ibidem*, p. 167.

²⁴ In mancanza di una storia critica affidabile sulla transessualità è utile rivolgersi ai resoconti medici. Cfr, in particolare, Harry Benjamin, *Il fenomeno transessuale*, trad. it. di F. Pintore, Astrolabio, Roma 1968; Richard Green e John Money (a cura di), *Transsexualism and Sex Reassignment*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1969; Robert Stoller, *Sex and Gender*, Vol. 1, Science House, New York 1968 e *The Transsexual Experiment*, Vol. 2, Hogarth, Londra 1975. Per una panoramica sulla variazione interculturale nell'istituzionalizzazione del sesso/genere, cfr. Walter Williams, «Social Constructions/Essential Characters: A Cross-Cultural Viewpoint», in *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Beacon, Boston 1986, pp. 252-276; e Judith Shapiro, «Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and

identità come disturbo emotivo. Attraverso il filtro di questa patologizzazione ufficiale, i suoni che escono dalla mia bocca possono essere sommariamente liquidati come i deliri confusi di una mente malata.

Come il mostro, più a lungo vivrò in queste condizioni più la rabbia crescerà in me. La rabbia mi illividisce nel farsi strada attraverso i pori della pelle, impregnandola fino a trasformarla nel sangue che attraversa il mio cuore pulsante. È una rabbia alimentata dalla necessità di esistere in circostanze esterne che cospirano contro la mia sopravvivenza. Ma esiste in me anche un'altra rabbia.

Diario (18 febbraio 1993)

Kim era seduta tra le mie gambe divaricate, con la schiena appoggiata a me, il coccige sul bordo del tavolo. Con la mano sinistra stringeva la mia coscia con una forza tale che i lividi sono ancora lì, una settimana dopo. Sudando e lamentandosi, spinse per l'ultima volta e il bambino finalmente nacque. Attraverso la schiena della mia amante, contro la pelle del mio ventre, ho sentito un bambino uscire dal corpo di un'altra donna, finalmente nel mondo. Mani sconosciute ce lo strapparono via per aspirargli il meconio verde e appiccicoso dalle vie aeree. «È una bambina», ha detto qualcuno. Paul, credo. Perché, proprio in quel momento, un miscuglio di sentimenti oscuri e inattesi emerse in silenzio da qualche angolo nascosto e tranquillo della mia mente? Questo momento miracoloso non era quello giusto per prenderli in considerazione. Li ho respinti, pur sapendo che erano troppo forti per poterli evitare a lungo. Dopo tre giorni eravamo tutti esausti, un po' delusi perché le complicazioni ci avevano costretto ad andare all'ospedale invece di partorire a casa. Mi chiedo cosa pensasse il personale ospedaliero della nostra piccola tribù brulicante in sala parto: Stephanie, la levatrice; Paul, il padre del bambino; la sorella di Kim, Gwen; mio figlio Wilson e io; e le altre due donne che compongono la nostra famiglia, Anne e Heather. E, naturalmente, Kim e la

the Mutability of Sex», in Julia Epstein e Kristina Straub (a cura di), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, New York 1991, pp. 248-279 (in particolare, pp. 262-268). Per resoconti relativi a forme particolari di istituzionalizzazione di pratiche transgender che impiegano l'alterazione chirurgica dei genitali, cfr. Serena Nanda, *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*, Wadsworth, Belmont 1990; e Will Roscoe, «Priests of the Goddess: Gender Transgression in the Ancient World», American Historical Association Meeting, 9 gennaio 1994, San Francisco. Lettori avventurosi e curiosi delle pratiche contemporanee di alterazione dei genitali non transessuali possono contattare ENIGMA (*Erotic Neoprimitive International Genital Modification Association*), SASE a Lafarge-Werks, 2329 N. Leavitt, Chicago, IL 60647.

bambina. L'ha chiamata Denali, come la montagna dell'Alaska.

Non credo che i medici avessero la più pallida idea di come noi tutti ci considerassimo legati gli uni alle altre. Quando il travaglio cominciò, ci demmo il cambio nei vari ruoli di supporto, ma con la progressione del dolore ci stabilizzammo in ruoli più fissi. Mi sono ritrovata nel ruolo di ostetrica. Ora dopo ora, attraverso decine di serie di contrazioni, ero totalmente concentrata su Kim, l'aiutavo a mantenere il controllo delle emozioni mentre si abbandonava a questo processo inarrestabile, fissandola negli occhi per evitare che il dolore la allontanasse dalle sensazioni del suo corpo, respirando ogni respiro con lei, come una compagna. Ho partecipato, con intimità crescente, alla trasformazione rituale della coscienza che ha avuto luogo alla nascita di sua figlia. I rituali della nascita sono utili a preparare l'io ad un'apertura profonda, un'apertura tanto psichica quanto corporea. Il corpo di Kim portò questo processo rituale ad un culmine impressionante, che si concluse con un'esperienza catartica e viscerale. Ma il mio corpo mi ha lasciata sospesa. Avevo preso parte ad un viaggio fino al punto nel quale la mia compagna doveva procedere da sola, e io terminare il viaggio per me stessa. Per concludere il rituale della nascita a cui avevo partecipato, avevo bisogno di smuovere qualcosa in me, tanto profondo quanto un'intera esistenza umana.

Fluttuavi dall'ospedale verso casa, satura di un'energia vitale che non voleva esaurirsi. Passai il tempo in maniera inconcludente fino al momento in cui rimasi sola: la mia ex era venuta per Wilson; Kim e Denali erano ancora in ospedale con Paul; Stephanie se ne era andata e tutt* le/gli altr* avevano avvertito il bisogno di fare una passeggiata. Finalmente, nella solitudine della mia casa, scoppiai in pezzi come un sacchetto di carta bagnata e versai il contenuto emotivo della mia vita tra le mani che tenevo a coppa, a mo' di setaccio, sul mio volto. Per giorni, mentre accompagnavo la mia compagna nel suo viaggio, mi ero progressivamente aperta a me stessa, preparandomi a liberare quanto covavo in profondità. Ora tutto si riversava fuori di me, salendo da dentro e uscendo attraverso la mia gola, la mia bocca, perché queste cose non sarebbero mai potute passare tra le labbra della mia fica. Sapevo che l'oscurità che avevo intravisto in precedenza sarebbe riemersa, ma dovevo attraversare vasti oceani di emozioni prima che ritornasse.

La felicità pura per la nascita di una nuova vita emerse annunciata da un gorgoglio, ondata dopo ondata. Ero così incredibilmente felice. Ero così innamorata di Kim, provavo tanta ammirazione per la sua forza e per il suo coraggio. Mi sentivo orgogliosa ed entusiasta della famiglia queer che stavamo costruendo con Wilson, Anne, Heather, Denali e tutt* i/e bambini/e che sarebbero venuti/e dopo. Avevamo tutt* assaggiato una possibilità esaltante di vita in comune e relazioni vivificanti e intime per definire le quali non

disponiamo di nomi adeguati. Scherziamo sul nostro essere pionier* invertit*: avventurarsi nel cuore della civiltà per riprendersi la riproduzione biologica dall'eterosessualità e liberarla per i nostri scopi. Siamo spregiudicat*; dobbiamo esserlo in un mondo basato sui "valori della famiglia tradizionale".

A volte, però, rimpiango ancora la scomparsa di vecchie e più familiari abitudini. Non è passato troppo tempo da quando la mia ex e io ci sposammo, donna e uomo. Quell'amore era stato genuino e il dolore per la sua perdita reale. Avevo sempre desiderato l'intimità con le donne più dell'intimità con gli uomini e questo desiderio mi era sempre sembrato strano. Lei aveva bisogno di un'apparenza normale. La forma della mia carne era una barriera che mi allontanava dal mio desiderio. Come un corpo senza bocca, stavo morendo di fame in mezzo all'abbondanza. Non mi sarei lasciata morire di fame, anche se quello che ci voleva per aprirmi ad una più profonda consapevolezza di me stessa esigeva che troncassi le connessioni più profonde di quel momento. Così ho abbandonato una vita e ne ho costruita una nuova. Il fatto che lei e io abbiamo ricominciato ad andare d'accordo, dopo tanti scontri, rende l'amarrezza della nostra separazione un po' più dolce. Il giorno della nascita, questa antica perdita era presente anche nella sua parziale riscoperta; accanto alla pienezza ritrovata nella mia vita, essa evocava una struggente tristezza piena di speranza, che mi inondava.

La frustrazione e la rabbia mi invasero presto. A dispetto di tutto quello che avevo fatto, la mia identità era ancora fragile. Ogni circostanza della vita sembrava congiurare contro di me in un immenso atto di invalidazione e cancellazione. Nel corpo in cui ero nata era stata invisibile la persona che ritenevo di essere; ero stata invisibile in quanto queer, mentre le forme del mio corpo rendevano etero i miei desideri. Ora, come lesbica sono invisibile tra le donne; come transessuale, sono invisibile tra le lesbiche. In qualità di partner di una neomamma sono spesso invisibile come transessuale, donna, e lesbica. Ho perso il conto di amic* e conoscenti in questi ultimi nove mesi che mi hanno chiesto se fossi io il padre. Ciò mostra in modo drammatico quanto non comprendano affatto quello che sto cercando di realizzare con il mio corpo. Qualunque autorappresentazione visibile e comprensibile abbia raggiunto ha un prezzo elevato, che rende la persistente esperienza di invisibilità esasperante e difficile da sopportare.

Presto i presupposti collettivi dell'ordine naturalizzato mi soprafecero. La natura esercita un'oppressione egemonica. Improvvisamente mi sono sentita persa e spaventata, sola e confusa. Come ha fatto quel ragazzino che fui, mormone dell'Oklahoma, a diventare una transessuale sadomaso di San Francisco con un dottorato di ricerca a Berkeley? Riuscire ad orientarmi in un percorso così lungo e strano mi pareva un'idea ridicola. La mia casa era così

lontana, alle mie spalle, era ormai persa per sempre e non c'erano posti dove andare a riposare. Spossata dalle forti emozioni, un po' stordita, sentivo dissolversi i muri interiori che mi proteggevano, lasciandomi vulnerabile a tutto ciò che poteva ferirmi. Piansi e mi abbandonai alla più nera disperazione per quello che il genere mi aveva fatto.

Sono completamente fottuta. Fa troppo male per andare avanti. Sono stata più vicina oggi a partorire – letteralmente – di quanto potrò mai esserlo. Il mio corpo non può farlo; non riesco nemmeno a sanguinare senza che sia ferita, eppure affermo di essere una donna. In che modo? Perché mi sono sempre sentita così? Sono un maledetto scherzo della natura. Non potrò mai essere una donna come le altre, ma non potrei mai essere un uomo. Forse non c'è davvero un posto per me in tutta la creazione. Sono così stanca di questa fluttuazione incessante. Sono davvero in guerra contro la natura. Sono alienata dall'Essere. Sono una deformità auto-mutilata, perversa, mutante, intrappolata in una carne mostruosa. Dio, non ho mai voluto essere nuovamente intrappolata. Mi sono distrutta. Sono caduta nel buio, sto cadendo a pezzi. Entro nel regno dei miei sogni. Sono sott'acqua, nuoto verso l'alto. È buio. Vedo una luce scintillante sopra di me. Erompo attraverso la superficie dell'acqua con i polmoni che scoppiano. Cerco l'aria – e trovo solo altra acqua. I miei polmoni sono pieni d'acqua. Dentro e fuori, ne sono circondata. Perché non sono morta se non c'è differenza tra me e ciò in cui sono immersa? C'è un'altra superficie sopra di me e io nuoto freneticamente verso di essa. Vedo una luce scintillante. Erompo nuovamente dalla superficie dell'acqua, più e più e più volte. Quest'acqua mi annienta. Non posso essere e tuttavia – un'impossibilità straziante – sono. Farò di tutto per non essere qui.

Nuoterò per l'eternità.
 Morirò per l'eternità.
 Imparerò a respirare acqua.
 Diventerò acqua.
 Se non posso cambiare la mia condizione cambierò me stessa.
 In questo atto di trasformazione magica
 Mi riconosco nuovamente.
 Io sono movimento senza fondamento e senza confini.
 Io sono flusso furioso.
 Io sono tutt'uno con l'oscurità e l'umido.
 E sono rabbiosa.
 Ecco finalmente il caos che tenevo a bada.
 Questa, finalmente, è la mia forza.
 Io non sono l'acqua -

Io sono l'onda,
 E la rabbia
 È la forza che mi muove.
 La rabbia
 Mi restituisce il corpo
 Come mezzo fluido proprio.
 La rabbia
 Sferra un buco nell'acqua
 Intorno al quale mi raccolgo
 Per permettere al flusso di attraversarmi.

La rabbia
 Mi costituisce in forma primordiale
 Scaglia la mia testa all'indietro
 Mi solleva le labbra sui denti
 Mi apre la gola
 Mi fa impennare ed ululare: e nessun suono diluisce
 La qualità cristallina della mia rabbia.
 Nessun suono
 Esiste
 In questo luogo senza linguaggio.
 La mia rabbia è un delirio silenzioso.
 La rabbia
 Alla fine mi rigetta indietro
 In questa realtà mondana
 In questa carne trasfigurata
 Che mi allinea con la forza del mio Essere.
 Nel partorire la mia rabbia,
 La mia rabbia mi ha fatta rinascere.

Teoria

Una disgiunzione formale appare particolarmente appropriata in questo momento, perché il sentimento che tento di analizzare criticamente, quello che ho chiamato “rabbia transgender”, emerge dagli interstizi di pratiche discorsive e dal crollo delle comuni categorie. La rabbia è generata dalla situazione del soggetto in un campo disciplinato dalla relazione instabile, ma indissolubile, tra linguaggio e materialità, una situazione in cui il linguaggio

organizza e porta a significazione una materia che allo stesso tempo sfugge ad una rappresentazione definitiva ed esige una continua riarticolazione in termini simbolici. In questo campo dinamico, il soggetto deve sorvegliare costantemente il confine costituito dalla propria rifondazione, al fine di mantenere le finzioni di “interno” ed “esterno” contro un regime di significazione/materializzazione la cui intrinseca instabilità produce una delle sue caratteristiche costanti: la rottura dei confini soggettivi. Il sentimento di rabbia che cerco di definire si trova al margine della soggettività e al limite della significazione. Esso origina dal riconoscimento che l’“esteriorizzazione” di una materialità, che viola continuamente la forclusione dello spazio soggettivo all’interno di un ordine simbolico, è anche e necessariamente “dentro” il soggetto, fondamento della materializzazione del suo corpo e formazione del suo Io corporeo.

Questa rabbia primaria diventa rabbia transgender quando l’incapacità di forcludere il soggetto si realizza attraverso una mancata soddisfazione delle norme di corpeazione di genere. La rabbia transgender è l’esperienza personale di essere costrett* a trasgredire ciò che Judith Butler ha definito nei termini di schemi di regolamentazione marcatamente genderizzati che determinano la vitalità dei corpi, l’essere costrett* a entrare in «un territorio di corpi abietti, un campo di deformazione»²⁵ che, nella sua invivibilità, comprende e costituisce il regno della soggettività legittima. La rabbia transgender è furia queer, risposta emotiva alle condizioni in cui diventa imperativo adottare, per la propria sopravvivenza come soggetto, un insieme di pratiche che accelerino l’esclusione da un ordine naturalizzato dell’esistenza che intende restare l’unico fondamento possibile per la costituzione del soggetto. Tuttavia, nel mutare le identità di genere e nel renderle provvisorie, aperte allo sviluppo e all’occupazione strategica, questa rabbia permette la creazione di nuove modalità soggettive regolate da differenti codici di intelligibilità. La rabbia transgender consente di dis-identificarsi da soggettività obbligatoriamente assegnate. Rende possibile il passaggio da una soggettività sessuata a un’altra, facendo leva sull’impossibilità della completa forclusione del soggetto a mutare la forza esteriore in pulsione interiore e viceversa. Attraverso il lavoro della rabbia lo stigma diventa fonte di potere trasformativo²⁶.

Desidero soffermarmi a teorizzare, proprio in questo punto del testo, perché nel momento vissuto durante il quale mi sono sentita rigettata dallo stato di abiezione, nel momento immediatamente seguente la nascita della figlia

25 Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1993, p. 16.

26 *Ibidem*, pp. 1-22.

della mia amante, ho subito cominciato a raccontarmi una storia per dare un senso alla mia esperienza. Ho iniziato a sviluppare teorie, utilizzando tutti gli strumenti concettuali che la mia cultura mi metteva a disposizione. Altre storie vere di quegli eventi potrebbero senza dubbio essere raccontate, ma al mio ritorno ho saputo per certo ciò che aveva acceso la miccia della mia rabbia nella sala parto dell’ospedale. Era la non-consensualità della genderizzazione della bambina. Vedete, mi sono detta, asciugandomi il moccio che mi colava sulla faccia con una manica della camicia, i corpi sono resi significanti solo attraverso modi – culturalmente e storicamente determinati – di cogliere la loro fisicità, modi capaci di trasformare la carne in un artefatto utile. La genderizzazione è il primo passo di questa trasformazione, inseparabile dal processo di formazione dell’identità per mezzo del quale veniamo inserit* nel sistema di scambio dell’economia eterosessuale. L’autorità coglie specifiche qualità materiali della carne, in particolare i genitali, quale indicazione esteriore del futuro potenziale riproduttivo, costruisce questa carne come segno da leggere per saturare culturalmente il corpo. L’attribuzione di genere è obbligatoria; codifica e spiega i nostri corpi in modi che ci influenzano materialmente; noi però non siamo liber* di scegliere le nostre caratteristiche e il significato che si portano appresso²⁷.

Questo è stato l’atto compiuto tra l’inizio e la fine di quella breve frase in sala parto: «È una bambina». Questo è stato l’atto che mi ha ricordato tutta l’angoscia delle mie lotte contro il genere. Ma questo è stato anche l’atto che ha interdetto la mia complicità nella genderizzazione non consensuale di un’altra persona. La violenza genderizzante è la condizione fondante della soggettività umana; possedere un genere è il tatuaggio tribale che rende riconoscibile la propria umanità. Rimasi per un momento sospesa tra i dolori di due violazioni, il marchio del genere e l’invivibilità della sua assenza. Potevo dire quale dei due fosse peggiore? Oppure potevo solo dire quale dei due fosse per me più facile da sopportare per continuare a sopravvivere?

Come può una persona, nello scoprirsi prostrata e impotente di fronte alla

27 Un consistente numero di studi sostiene queste osservazioni: in «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex», in Rayna R. Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210, Gayle Rubin offre un fertile punto di partenza per lo sviluppo non solo di una politica economica del sesso, ma della soggettività genderizzata. Sul reclutamento e sull’attribuzione di genere, cfr. Suzanne J. Kessler e Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, University of Chicago Press, Chicago 1985; sul genere come sistema di segni che naturalizza gruppi sociali sulla base di somiglianze materiali apparentemente condivise sono stata influenzata da alcune idee sulla razza di Colette Guillaumin, *Razza e Natura. Sistema di marchi, idea di gruppo naturale e rapporti sociali*, in Sara Garbagnoli e Vincenza Perilli (a cura di), *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma 2013, pp. 63-92 e Monique Wittig, «The Mark of Gender», in *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon, Boston 1992, pp.76-89.

Legge del Padre non covare un'indicibile rabbia? Che differenza fa se il padre, in questo caso, era un punk frocio anarchico dai capelli rosa, pieno di tatuaggi e piercing, che aveva aiutato la sua amica lesbica a rimanere incinta? La lingua fallogocentrica, non chi la utilizza in un dato momento, è il bisturi che segna la nostra carne. Sfido quella Legge, rifiutandomi di rispettare il decreto originale del mio genere. Anche se non posso sfuggire al suo potere, posso passarli attraverso. Forse, se mi muovo in maniera sufficientemente furiosa, posso deformare quel potere con il mio passaggio e lasciare una traccia della mia rabbia. Posso abbracciarla mettendo in atto la vendetta di rinominarmi, dichiarando la mia transessualità, ottenendo l'accesso ai mezzi della mia riassegnazione esteriore. Anche se non posso reggerlo, posso muovermi al di sotto dello stilo per favorire i miei occulti piaceri autosufficienti.

Incontrare il corpo transessuale, scoprire la coscienza transgender nel suo articolarsi, significa rischiare lo svelamento dell'artificialità dell'ordine naturale. Affrontare le implicazioni di tale artificialità può evocare tutte le violazioni, le perdite e le separazioni inflitte dal processo di genderizzazione che sorregge l'illusione di naturalezza. Il mio corpo transessuale rende letterale questa violenza astratta. In quanto messenger* di questo annuncio angosciante, noi transessuali soffriamo spesso per il dolore altrui, ma non tolleriamo volentieri la rabbia che altr* dirigono contro di noi. E abbiamo qualcos'altro da dire, se vorrete ascoltare i mostri: esiste una possibilità significativa di *agency* e di azione anche all'interno dei campi di dominio che determinano lo stupro culturale universale di qualsiasi carne. Sappiate, però, che intraprendere questo compito sarà un processo che vi rifarà.

Parlando in qualità di mostro e con la mia voce, utilizzando le immagini buie e acquose del Romanticismo e cedendo di tanto in tanto alle sue cadenze meditabonde e ai suoi grandiosi atteggiamenti, utilizzo le stesse tecniche letterarie impiegate da Mary Shelley per suscitare solidarietà nei confronti della creazione dello scienziato. Come quella creatura, affermo il mio valore di mostro, malgrado ciò che la mia mostruosità mi obbliga ad affrontare, e ridefinisco la vita degna di essere vissuta. Ho espresso le domande miltoniane che Shelley pone in epigrafe del suo romanzo: «Ti ho chiesto io, creatore, dalla creta / di farmi uomo? Ti ho sollecitato io / a trarmi dall'oscurità?»²⁸. Con una sola voce, rispondiamo io e il mostro: «No», senza svilirci, perché abbiamo accettato il duro lavoro di ricostruirci secondo le nostre condizioni e contro l'ordine naturale. Anche se rinunciamo al privilegio della naturalezza, non siamo scoraggiat*, perché siamo alleat* del caos e dell'oscurità da cui

28 I versi del *Paradiso perduto* di Milton, in epigrafe nell'edizione originale, sono riportati da Muriel Spark nella «Introduzione» all'edizione italiana di *Frankenstein*, cit., p. XV.

sgorga la Natura²⁹. Se questa è la vostra strada, come è la mia, permettetemi di offrirvi tutto il conforto che si può trovare in questa benedizione mostruosa:

Possiate scoprire il potere vivificante delle tenebre dentro di voi. Possa esso nutrire la vostra rabbia. Possa la vostra rabbia guidare le vostre azioni e le vostre azioni trasformarvi, mentre lottate per trasformare il vostro mondo.

Traduzione dall'inglese di feminoska (intersezioni.noblogs.org)

29 Anche se intendo "caos" nella sua accezione più generale, sarebbe interessante speculare sulla possibile applicazione della teoria scientifica del caos al fine di proporre un modello dell'emergenza di strutture stabili di identità di genere a partire dalla matrice instabile degli attributi materiali, e della produzione di identità di genere proliferanti a partire da un insieme relativamente semplice di procedure di genderizzazione.