

Identità di genere come trama relazionale fra corpo e mediazioni simboliche

Susy Zanardo*

Abastract

Il contributo si interroga sull'identità di genere come costruzione di sé che annoda – in modo intimo, relazionale e dinamico – il corpo sessuato, le mediazioni simboliche e il processo di elaborazione verso un sé unico e personale, flessibile e coeso. Per esplicitare un tale intreccio, ci si confronta con tre possibili quadri teorici: il riduzionismo naturalistico che fa del corpo un immediato criterio dell'agire, la filosofia di Judith Butler, che rilegge il corpo come costruito sociale e strumento politico, e il pensiero della differenza sessuale francese e italiano che interroga il sapere relazionale del corpo fra biologia e cultura. La sfida è quella di tenere insieme le parti propositive di ogni prospettiva, mostrandone al contempo la parzialità, al fine di proporre una lettura sfaccettata capace di dar conto dei vissuti e delle dinamiche relazionali attuali.

This paper discusses gender identity as a construction of the self that intimately and dynamically interweaves the sexed body, the symbolic mediations, and the elaboration process towards a unique, personal, flexible, and cohesive self. To explicate such an interlacement, we compare three possible theoretical frameworks: naturalistic reductionism, which makes the body an immediate criterion for action; Judith Butler's gender philosophy, which reinterprets the body as a social construct and political instrument; and French and Italian sexual difference thinking, which questions the relational knowledge of the body between biology and culture. The challenge is to hold together the constructive parts of each reading while simultaneously showing its problematic aspects to propose a multifaceted reading capable of giving an account of current relational experiences and dynamics.

* Professoressa associata di Filosofia morale, Università Europea di Roma.

Parole chiave: identità di genere, corporeità, differenza sessuale

Keywords: gender identity, corporeity, sexual difference

Introduzione

Che cosa si intende per identità di genere e come entra nel processo di individuazione o del divenire sé di un essere umano? Per rispondere, è opportuno definire preliminarmente i termini in gioco. Secondo l'uso acquisito nel dibattito scientifico¹, l'identità sessuale è un costrutto multi-dimensionale che coinvolge – in una relazione articolata e non necessariamente lineare – le dimensioni di (i) *sex* (la determinazione biologica di un corpo); (ii) *espressione del ruolo di genere* (la manifestazione di sé nello spazio pubblico, conformemente o meno a rappresentazioni, ideali, miti e modelli collettivi, ritenuti appropriati al maschile e al femminile in un dato contesto spazio-temporale e introiettati per lo più inconsapevolmente nel processo di socializzazione); (iii) *identità di genere* (l'autopercezione o identificazione profonda di sé come appartenente a un genere maschile, femminile o non binario); (iv) *orientamento sessuale* (che, a sua volta, contempla una complessità di elementi quali: comportamenti sessuali, fantasie, preferenze affettive, attrazione erotica e autodefinizione di sé).

Già questa rapida carrellata di termini ci fa comprendere che l'identità sessuale – o *il senso che si dà alla propria sessualità* – risulta dall'intreccio di elementi biologici e culturali, di predisposizioni genetiche e fattori ambientali, di propensioni individuali e processi di socializzazione. Segue che «la sessualità umana è tutto fuorché automatica»²: essa non è «un semplice dato oggettivo che deve essere registrato passivamente, ma un movimento di soggettivazione»³.

Mi focalizzerò ora sull'identità di genere, ovvero sul processo di costruzione di sé in quanto corpi sessuati, reimpostando così la questione: cosa vuol dire essere un corpo sessuato? Come incide sul senso di me e del mio essere al mondo? Prima ancora: di quali mediazioni simboliche disponiamo nel processo di costruzione di sé in quanto donne e uomini?

¹ Post, *Questioni di un certo genere*, Iperborea, Milano 2021.

² T. Forcades, *Siamo tutti diversi! Per una teologia queer*, Castelvechi, Roma 2016, p. 47.

³ M. Balsamo - M. Recalcati, *Destini dell'anatomia*, in «Frontiere della psicoanalisi», 2 (2022), p. 225.

L'anatomia è un destino? Oppure il corpo è una costruzione sociale e uno strumento politico? O la biologia è una semiologia, vale a dire è innervata di processi simbolici di significazione?

Insieme a C. Hays osservo che l'identità di genere è fatta di «cervello, corpo, ormoni, sviluppo in utero, cromosomi, neurologia, complessità interiori che ancora non hanno un nome, cultura, società, famiglia, storia (e il tuo essere in tutto ciò)». ⁴ Ovvero, il senso di sé è «custodito in profondità tanto da risiedere nel territorio dell'anima» ⁵. Ed è un progetto ricco, dinamico, complesso, misterioso: un cammino (talvolta faticoso e mai scontato) che un essere umano è chiamato a percorrere fra il corpo ricevuto e la sua attribuzione di senso. Nel testo che segue, tenterò di mostrare come, nell'odierno dibattito femminista, si articolino i temi del corpo e del linguaggio, la riflessione sul potere e la ricerca del senso di sé.

1. L'anatomia è un destino?

La prospettiva cosiddetta naturalistica ha rappresentato l'avversario principale del femminismo, pur nella pluralità delle sue impostazioni. Il riduzionismo naturalistico presuppone una differenza sessuale che si significa da sé, cioè si manifesta in significati iscritti nella natura del corpo, per cui, dato un corpo, se ne dedurrebbero una serie di attributi psicosociali, proprietà, preferenze, ruoli. Naturalizzare il corpo significa farne l'immediato criterio normativo e predittivo dei comportamenti del singolo e delle sue qualità psichiche. È inutile attardarsi sulla narrazione, fin troppo nota, di un femminile-pathos che, in ragione del suo ruolo erotico e procreativo, esprimerebbe l'immediatezza del contatto con l'altro, la fusione pre-discorsiva, l'intensità del mondo emotivo (tanto negli slanci generosi quanto negli affetti disordinati), e di un maschile-logos, deputato a presiedere il regno della mediazione razionale, della produzione e trasformazione del mondo materiale e politico (tanto in senso aggressivo-competitivo quanto in quello costruttivo e normativo).

Va certo osservato che i ruoli di genere non sono sorti dal nulla; rappresentano piuttosto il prodotto dell'eredità biologica che la nostra specie ha ricevuto dalle più antiche forme umane: «in oltre duecento milioni di

⁴ C. Hays, *Una storia d'amore. Lettera a mia figlia transgender*, tr. it., add editore, Torino 2022, p. 31.

⁵ *Ibi*, p. 308.

anni di evoluzione mammaliana prendersi cura dei discendenti è stato un obbligo per le femmine, un'opzione per i maschi»⁶. Scrive il primatologo F. de Waal: «Le espressioni di genere più significative hanno radici profonde: è il caso, per esempio, dell'attitudine più competitiva dei maschi o del maggiore attaccamento alla prole dimostrato da molte donne. Queste espressioni sono caratteristiche universali tra gli esseri umani che noi condividiamo anche con altri primati»⁷.

Benché taluni ruoli di genere abbiano un'indubbia base biologica, la lettura naturalistica è comunque insufficiente, nella misura in cui sono i quadri teorici (cioè la cultura) a stabilire ciò che, in un essere umano, va rubricato come “naturale”. Come afferma lo stesso de Waal, ogni predisposizione umana viene rilavorata, modulata, amplificata o ridotta dalla cultura, la quale rappresenta – peraltro – lo spazio di disallineamento fra pulsioni e risposte, spazio di mediazione rispetto alla reattività irriflessa. Del resto, il corpo umano non è mai semplicemente organico, perché ogni bisogno corporeo – dal cibo alla sessualità – è intriso di senso, lavorato con l'immaginazione, tessuto nell'orizzonte relazionale⁸. La differenza di sesso non determina, perciò, l'essere umano al modo di una legge o di una causalità lineare, non genera ruoli o destini fissi (dunque, l'anatomia non è un destino), ma orienta l'esperienza lasciando alla libertà umana e alle sue possibilità nella storia il modo di dare attuazione e significato a quell'esperienza. Questo accade perché il corpo umano porta l'impronta del nostro essere inscindibilmente un intreccio di finito e infinito, tanto che «l'umano sensibile è una qualità dello spirito» e il sensibile è il modo in cui lo spirito «si forma, si sviluppa, si avventura nel reale»⁹.

Va aggiunto che la rigida separazione di attributi e qualità supposte maschili o femminili, come proprietà esclusive o preferenziali di un sesso, risulta insostenibile nel mondo odierno, nel quale ci si chiede piuttosto se le categorie di maschile e femminile significhino qualcosa di “reale” e di specifico o non siano piuttosto dei contenitori vuoti, storicamente riempiti da prescrizioni sociali (compresa, beninteso, la prescrizione di sgan-

⁶ F. De Waal, *Diversi. Le questioni di genere viste con gli occhi di un primatologo*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2022, p. 50.

⁷ *Ibi*, p. 61.

⁸ F. Dolto, *L'immagine inconscia del corpo. Come il bambino costruisce la propria immagine corporea*, tr. it. Bompiani, Milano 2001.

⁹ P. Sequeri, *L'iniziazione. Dieci lezioni sul nascere e morire*, Vita e Pensiero, Milano 2022, p. 13.

ciare le identità dai corpi per timore che il richiamo alla biologia mascheri antichi pregiudizi).

2. Il corpo come biopolitica

Per esplicitare il ruolo della cultura nella costruzione dell'identità di genere, prendo a riferimento la seguente tesi di J. Butler: la differenza sessuale non può fare a meno dei corpi, ma i corpi fanno problema, cioè non sono oggetti naturali che hanno lo stesso significato per tutti¹⁰; ovvero «i corpi contano ma i conti non tornano»¹¹.

Si chiede Butler: dov'è il corpo naturale? Non è forse vero che il modo con cui guardiamo il nostro corpo (e quelli altrui) è già da sempre filtrato dagli sguardi di altri, dalle parole apprese, dalle esperienze relazionali, dai libri letti, dall'immaginario veicolato da film, canzoni, pubblicità, social media? In sintesi, non si dà un rapporto immediato al proprio corpo, né al corpo dell'altro, ma vi si accede attraverso il nostro essere sociale. Si introiettano, cioè, immagini, narrazioni e fantasie (conscie o inconscie) che, a contatto con la nostra sessualità, cultura e stili personali, sono rilavorate e reimmesse nel nostro ambiente sociale, in un gioco di rispecchiamenti e proiezioni. Fino a ieri questo gioco era stabile e uniforme, oggi è volatile e sfidante.

Il corpo, aggiunge Butler, non è solo un oggetto culturale; è anche uno strumento politico, nel senso che è prescritto, confezionato e controllato dalle strutture di potere. Non si deve pensare a un'imposizione autoritaria centrale, ma a una rete di poteri diffusi, capillari, orizzontali che innervano il linguaggio, l'immaginario collettivo e le mediazioni giuridico-istituzionali: chi detiene gli strumenti di comunicazione e della contrattazione politica suggerisce lo spazio di ciò che è appropriato e di ciò che non lo è, di ciò che è lecito o meno, interferendo con le vicissitudini del desiderio e della proibizione. Detto diversamente, siamo dentro un'intelaiatura culturale-politica forgiata da norme di genere che impregnano il nostro modo di pensare e hanno il potere di farci interpretare la nostra stessa esperienza; tali cornici normative sono tanto più attivanti quanto più sono

¹⁰ J. Butler, *La fine della differenza sessuale?* in *La disfatta del genere*, tr. it. Meltemi, Roma 2006, pp. 206-236. Una seconda tradizione italiana, a cura di Federico Zappino, è apparsa nel 2014 per Mimesis col titolo *Fare e disfare il genere*.

¹¹ E. Redaelli, *Judith Butler. Il sesso e la legge*, Feltrinelli, Milano 2023, p. 26.

profonde e si perdono nella storia arcaica della psiche individuale e collettiva.

Secondo Butler, le norme di genere che strutturano l'economia psichica e il campo sociale sono (1) la bipartizione gerarchica fra i sessi (cioè la loro rigida differenziazione e separazione, col maschio in posizione dominante) e (2) l'eterosessualità obbligatoria (con sanzione sociale delle sessualità non conformi). Perciò, anche chi non si riconosce in queste norme, è costretto a parlare e pensarsi attraverso di esse: finisce così per interiorizzare un senso di resistenza, paura, estraneità da sé. Non è infatti lo stesso trovarsi in un contesto in cui l'immagine di sé e l'oggetto del desiderio coincidono coi modelli accettati o in uno in cui l'intimità del proprio sentire è sopraffatta dall'anima collettiva.

La radicalità dell'impostazione di Butler consiste nel fatto che la messa in discussione della differenza sessuale non riguarda solo il contenuto e le aspettative storico-sociali associate a maschile e femminile, né i meri rapporti di potere fra i sessi e le sessualità, ma la stessa forma binaria dell'umano: Butler definisce col termine «violenza» il «desiderio di mantenere l'ordine binario di genere come qualcosa di naturale o necessario, di farne una struttura, che sia naturale o culturale, o entrambe»¹².

Che cosa può fare un soggetto dinnanzi ai rapporti di forza? Diventare soggetto significa *assoggettarsi* alle norme di genere, come condizione della nostra esistenza sociale, ma significa anche negoziare col potere. Se, infatti, la forma binaria è una norma sociale (e non la costituzione dell'umano), allora è possibile interromperne la ripetizione e collocarsi nei suoi interstizi da dove operare delle dislocazioni, dei disordini di genere, dei piccoli spostamenti. Così inteso, il processo di decostruzione si abbatte in modo indistinto tanto sul binarismo di genere (il fossato scavato nei millenni fra uomini e donne fino a irrigidirne le appartenenze e subordinare le seconde ai primi) quanto sul dimorfismo sessuale, nella misura in cui il corpo è un performativo (un fare e non un essere che si fa), così che il piano del sesso e quello del linguaggio finiscono per essere lo stesso piano.

L'orizzonte normativo di questo lavoro politico è la costruzione di un mondo in cui a ciascun corpo sia consentito «di respirare e di muoversi liberamente negli spazi sia pubblici che privati»¹³. Per arrivare fin lì, oc-

¹² J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 61.

¹³ J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, tr. it. Nottetempo, Milano 2017, p. 53.

corre «imparare a vivere e ad accogliere la distruzione e la riarticolazione dell'umano nel nome di un mondo più vasto e, finalmente, meno violento, senza conoscere in anticipo quale forma precisa assuma, e assumerà, la nostra umanità»¹⁴. Per un verso, si valorizza l'immensa plasticità dell'umano che non può essere circoscritto entro gabbie concettuali, risucchiato dentro un'idea statica di maschile e femminile, perché è un essere errante, aperto e creativo. Tuttavia, se – come intende Butler – nulla preesiste alle pratiche di sapere-potere e nessun fondamento ontologico sta sotto al fare e disfare la tela sociale e normativa, da dove proviene il potere di negoziare col potere? La possibilità di stare a viso aperto davanti ai rapporti di forza (e alle norme di genere), non si radica in uno spazio dell'essere umano dove non entrano né libri, né autorità, né regimi di verità? Eppure – e nonostante i fraintendimenti – proprio di questo spazio si sente la mancanza nel testo di Butler.

Per altro verso, Butler avverte che «il proprio status di soggetto deve diventare, per motivi democratici, disorientato ed esposto rispetto a ciò che non si conosce»¹⁵. In questo senso, la sua proposta rafforza la diagnosi del nostro tempo come tempo di smarrimento culturale, incertezza identitaria, frammentazione corporea, perdita dei confini, attraversamento dei generi. Resta però la domanda: fin dove è possibile agire l'economia pulsionale? Quali limiti poniamo, se ne poniamo, ai desideri individuali? «E dove inseriamo la proibizione, che è una dimensione inevitabile per la costruzione del desiderio?»¹⁶.

Nel disorientamento in corso, si rischia una sorta di discrepanza fra la rapidità dei mutamenti sociali e di costume – transiti e dislocazioni – e la realtà simbolica, profonda, della vita psichica, organizzata (dall'alba della storia) secondo due coordinate principali: la differenza sessuale e la differenza generazionale. È difficile, per ora, capire se tali coordinate stiano scomparendo o si stiano assestando, pur in forme alterate e non ancora completamente riconoscibili.

In questa discrepanza ci si trova in qualche misura sfalsati anche rispetto a sé stessi e alle proprie convinzioni. Ciò rende più incerto il processo di

¹⁴ Ead., *La disfatta del genere*, cit., p. 61.

¹⁵ *Ibi*, p. 62.

¹⁶ M. Viñar, *La polisemia del corpo e i recenti cambiamenti nella storia della sensibilità. Maschile, femminile e bisessuale nel mondo di oggi*, in L. Preta (ed.), *Dislocazioni. Nuove forme del disagio psichico e sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 55.

costruzione di sé che resta catturato, in un arco di oscillazioni – ampie, rapide e compensatorie – fra la rigida ripetizione delle norme di genere e la loro permanente decostruzione. Nel nostro universo culturale tardo-moderno ed euro-americano convivono immaginari contrastanti sui corpi maschili e femminili. Da una parte, se ne accentuano i tratti stereotipati: il successo eclatante del film *Barbie* pare attestarlo; si vogliono scardinare i luoghi comuni, ma si finisce per mescolare l'intento parodico col sogno di un'impossibile perfezione, tanto l'esile trama è sopraffatta dalla sgargiante presenza del rosa, come pure dalla pigra polarizzazione fra uomini imprevedibili e donne bellissime e superlative. Si tratta di una semplificazione per fini commerciali? Il successo riscosso fra le e gli adolescenti lascia supporre che ci sia di più: per esempio, c'è la richiesta di un modo di dirsi e identificarsi nell'incertezza generalizzata.

Dall'altra parte, l'indistinzione del maschile e del femminile si inserisce nella più dolorosa evaporazione del corpo, resa, per esempio, in forma letterariamente molto raffinata nel testo che segue: «Ancora oggi non riesco a sentire bene il mio corpo, vado continuamente a sbattere, contro gli spigoli e le gambe del tavolo, le porte e le ante degli armadi aperte, mi urtano e urto. Non so dove comincio e dove finisco. Quando cucino, mi taglio spesso, mi brucio e me ne accorgo troppo tardi. Se grattugio il formaggio o le carote, grattugio anche me. Poi manca la pelle, manca Io»¹⁷.

L'assenza di limiti del corpo – con la sua soglia porosa e fragile che si ricompone solo nella struttura letteraria – espone al rischio che il corpo, pur ricoperto di parole, resti muto e scisso. Ridotto a strumento biopolitico, non si rischia di svuotarlo di consistenza, permanenza, profondità? Scrive, per esempio, E. Redaelli in un testo peraltro notevole: «Non vi è un nucleo segreto del sesso che giace sul fondo delle anime o dei corpi, non vi è nessuna profondità da attingere; il senso del sesso scorre in superficie, sul muto piano delle tessere, lungo la linea di concatenamento dei significanti presi nella loro stupida materialità»¹⁸.

In questo scorrimento – reso anche dalla sonorità e dall'insistenza delle assonanze nella forma letteraria – il rapporto col corpo scivola in un'ambivalenza: è il ricettacolo dello smarrimento identitario e, al contempo, lo scoglio cui tentare di aggrapparsi. Per esempio, ad ascoltare i racconti

¹⁷ Kim de l'Horizon, *Perché sono da sempre un corso d'acqua*, tr. it. il Saggiatore, Milano 2023, p. 31.

¹⁸ E. Redaelli, *Judith Butler*, cit. p. 17.

dei sessuologi, alcune persone che si definiscono non binarie confondono l'incongruenza di genere con una più diffusa espressione della fatica a diventare sé. Altri incidono, letteralmente, sul corpo i nomi di chi amano o le immagini a cui si ispirano, o affidano al corpo – sapendo di illudersi – il desiderio di consistere attraverso il controllo dei muscoli o della sagoma corporea, fino a perdere il controllo sul proprio controllo.

Di fatto, si oscilla fra un difetto e un eccesso di simbolizzazione: nel primo caso, il corpo è riletto come piattaforma tecno-vivente, reificato attraverso la bioscienza e l'industria farmaceutica, per cui «la differenza sessuale non fa più parte dell'essenza dei nostri esseri molteplici tecnologici e complessi»¹⁹; nel secondo caso, il corpo viene smaterializzato e riasssemblato nello spazio digitale, prolungando l'espansione dell'immagine corporea anche lontano dalla tastiera²⁰.

Queste riletture del corpo – e del corpo sessuato – paiono non considerare sufficientemente che «la realtà dell'anatomia è dotata, a sua volta, di un suo spessore, di una sua consistenza che non può essere mai del tutto negata, disconosciuta, negativizzata se non a prezzo di operazioni psichiche estremamente complesse»²¹ e intimamente dolorose. Del resto, neppure il maschile e il femminile possono essere disinvoltamente lasciati fuori dalla scena psichica e sociale: se anche abolissimo le categorie di maschile e femminile, le creature piccole giungerebbero a farsene un'immagine per il fatto di provenire da una madre e da un padre e di identificarsi col corpo materno o paterno. Inoltre, anche le persone che si percepiscono come non binarie investono o disinvestono parti e strutture del proprio corpo sessualmente connotate come maschili o femminili, pur collocandosi nei loro interstizi o provando a trasformare digitalmente, materialmente o linguisticamente. In ogni caso, non si può trascurare il fatto che il corpo – e non solo l'immaginario culturale dominante – lo si patisce, cioè non è mai interamente a nostra disposizione: anche solo per poterlo rifiutare, dobbiamo farne i conti.

¹⁹ R. Braidotti, *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*, tr. it. Meltemi, Milano 2019, p. 66.

²⁰ Nella vita digitale e nell'era della cultura visuale, i corpi assumono «una natura frammentata, occupando nello stesso tempo e in modo fluido diversi posti e modi di essere» (L. Russel, *Glitch Feminism*, tr. it. Giulio Perrone Editore, Roma 2021, p. 55).

²¹ M. Balsamo - M. Recalcati, *Destini dell'anatomia*, cit., p. 226.

3. La biologia è una semiologia

Provando a intrecciare il piano della sessualità con quello del linguaggio, il pensiero della differenza sessuale francese e italiano si muove in direzione di un realismo simbolico: non si può prescindere dal corpo vissuto, ma esso ha una potenza simbolica e un sapere relazionale che non si finiscono mai di interrogare: il corpo è, infatti, soglia fra evidenza e mistero, fatticità ed enigmaticità; è mio e mi è estraneo, è opaco e portatore di capacità espressive, mi apre al mondo e mi resiste; è spazio di vibrazione e risonanza, ma le sue pulsioni, passioni, reazioni, sensazioni, grovigli e inciampi sono difficili da decifrare. Non è mai semplicemente colonizzato dalle costruzioni culturali che pure detengono «un certo potere d'imposizione, che varia da cultura a cultura» e «un più insidioso potere di mediazione, che è di farci pensare e giudicare così o colà [...] Ma non hanno il potere di arrivare al fondo dell'esperienza, al quale si arriva soltanto con qualcosa di vero»²².

Eppure, ci si trova ancora su un terreno scivoloso, sospesi fra il dire troppo (assegnare dei contenuti alla differenza sessuale, scadendo in indebite generalizzazioni) e il dire troppo poco (fare della differenza un'alterità interna a sé stessi, luogo «di una mancata coincidenza, di un differire di me da me»²³). Occorre ora mettere alla prova queste due letture.

La prima prospettiva può essere rappresentata da L. Irigaray. Per la filosofa e psicoanalista francese, la differenza sessuale è «una differenza relativa all'identità relazionale»²⁴, ovvero donne e uomini si differenziano per il diverso modo in cui il corpo entra in rapporto col mondo e con gli altri corpi, venendone in certo modo segnato, impresso, lavorato. Se è vero, dunque, che il corpo è percorso dal simbolico – e dalle sue mediazioni culturali –, è vero anche che l'esperienza corporea esercita un'azione sul sentire, pensare, immaginare. Così Irigaray individua tre differenze relazionali maggiori: (i) non è la stessa cosa incontrare l'altro nell'amore in sé (dentro il proprio corpo) o fuori di sé (nel corpo dell'altro). «Per una donna – scrive Irigaray – l'intimità con l'altro ha luogo perfino dentro il proprio corpo, e come amante e come madre. Non può lasciare il suo

²² L. Muraro, *La differenza sessuale c'è. È dentro di noi*, 28 marzo 2015, <https://27esimaora.corriere.it/articolo/la-differenza-sessuale-ce-e-dentro-di-noi/> (31/01/2024).

²³ *Ibidem*.

²⁴ L. Irigaray, *Oltre i propri confini*, tr. it. Baldini Castoldi, Milano 2007, p. 29.

corpo senza abbandonare una parte importante della sua identità»²⁵. Nel rapporto sessuale, si differenzierebbero così i vissuti dell'*altro in sé* (accoglienza o ospitalità) da quelli di *sé in altro* (penetrazione). Si potrebbe, però, obiettare che nelle relazioni erotiche c'è una fusione di corpi e non si sa chi bacia e chi è baciato, chi abbraccia e chi è abbracciato, chi ospita e chi è ospitato, trattandosi di una reciprocità benché asimmetrica. Questa differenziazione non pare inoltre tener conto dei vissuti omoerotici in cui i ruoli di accoglienza e penetrazione possono non essere esclusivi di un corpo e che, investendo altre zone erogene, richiedono una differente decifrazione fenomenologica.

Irigaray osserva, poi, che non è la stessa cosa generare in sé o fuori di sé: è nel corpo della donna che la parola d'amore della coppia umana si fa carne, così che lei sperimenta un'intensa tessitura di biologia, mente, immaginazione, mondo emotivo, intensità del funzionamento fantasmatico e radicalità delle modificazioni biologiche e ormonali²⁶. L'immagine di un corpo che ne contiene un altro, nella triangolazione dei desideri (il suo, quello della creatura piccola e quello del padre, ma anche l'universo fantasmatico delle stirpi di appartenenza), è all'origine di un complesso lavoro psichico per districare gli intrecci dei corpi-desideri, per tracciare un confine fra sé e non sé, autonomia e dipendenza, donazione e mancanza, ed elaborare i vissuti di ansia, fatica, paura, pienezza, pesantezza, impazienza o giubilo. Sembra tornare il riferimento al contatto e all'immediatezza pre-discorsiva intimamente legati al corpo di una donna. E tuttavia, la fantasia della gestazione – consapevole o inconscia –, iscritta fin dall'infanzia nella vita di una donna, non conduce a vissuti univoci o automatici: infatti, può portare con sé immagini di straordinaria fecondità ma anche di angosciante inquietudine, esperienze di appagamento o ferite innominabili, apertura del desiderio o minaccia di essere invasa; o semplicemente l'attività immaginativa e fantasmatica della maternità può non essere attivata, come attesta in modo brusco il calo della natalità. Resta anche l'obiezione che una parte del mondo femminista rivolge a Irigaray: non si finisce per riproporre un'equazione fra donna e madre, come se ogni volta che si tenta di decifrare l'economia del desiderio femminile esso

²⁵ L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre due. Chiavi per una convivenza universale*, tr. it. Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 20.

²⁶ J. Kristeva, *La reliance, ou de l'érotisme maternel*, in «Revue Française de Psychanalyse», (5) 2011, pp. 1559-1570.

venisse riassorbito dall'erotismo materno? E la capacità di essere abitati da altri, predicata trascendentalmente, non riguarda ogni essere umano nella misura in cui la ricezione è la modalità fondamentale dell'essere al mondo? Forse potremmo dire che l'immagine della maternità, come luogo di creazione di legami psichici che liberano nel mondo – fa memoria nel vivo della carne di potenzialità che attraversano tutti gli umani. Più in là è difficile spingersi.

Infine, scrive Irigaray, non è lo stesso nascere donna da una donna o uomo da una donna, per le diverse dinamiche di identificazione e contro-identificazione col primo corpo-mondo di un essere umano: le figlie elaborerebbero la perdita della madre interiorizzandola (facendosi come lei); i figli ne prenderebbero le distanze per individuarsi. Maschi e femmine sarebbero così implicati in compiti evolutivi differenti: da una parte, la sfida dell'individuazione per le ragazze, per non farsi fagocitare dall'alterità o non con-fondersi in una continuità che le priva di sé (e che, depositata nei vissuti psichici più arcaici, esse tenderebbero a riprodurre nei rapporti d'amore); dall'altra, il compito di riannodare l'intimità per i ragazzi, senza neutralizzare l'alterità né oggettivarla (farne un oggetto di consumo a loro disposizione per soddisfare i bisogni fisici ed emozionali, tentazione che sembra riemergere con efferatezza nei momenti di crisi). Resta da chiedersi come queste dinamiche identitarie si modifichino e re-impastino nella radicale trasformazione di ruoli e configurazioni parentali. La riflessione di Irigaray resta, infatti, al di qua delle trasformazioni, dislocazioni e degli sconquassi che segnano il presente. Si comprendono perciò le obiezioni, avanzate a Irigaray da varie parti: o perché, mentre si focalizza sulla differenza femminile, finisce per mostrarsi indifferente all'eterogeneità delle differenze, accreditando la norma di genere binaria²⁷; o perché il suo ragionamento pare concentrarsi sulla soggettività infantile della donna in rapporto con la madre²⁸, finendo per rinunciare proprio al senso di sé della soggettività femminile messo a tema dalla ricerca di Irigaray. Oppure, perché decifrare i vissuti dei corpi sessuati come lei fa, senza scontare il

²⁷ Per Rosi Braidotti, il pensiero della differenza non fa che ripetere «una delle mosse più classiche del sistema metafisico occidentale: l'elevazione della dicotomia sessuale maschile/femminile al rango di principio generale e concetto fondatore» (R. Braidotti, *Il paradosso del soggetto "femminile e femminista". Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in *Il filo di Arianna. La differenza non sia un fiore di serra*, FrancoAngeli, Milano 1991, p. 26).

²⁸ T. Forcades, *Siamo tutti diversi*, cit., p. 75.

peso delle costruzioni sociali e simboliche, sembra esporre nuovamente al rischio del riduzionismo naturalistico.

Per sgombrare il campo da quest'obiezione, ci si può rivolgere al pensiero italiano della differenza sessuale, elaborato dalla Libreria delle donne di Milano e dalla Comunità filosofica femminile Diotima. Per le italiane, la differenza sessuale è il luogo di interrogazione fra biologico, psichico, culturale e ordine del discorso: sta nelle zone più profonde del proprio essere corpo e si annuncia come *significante*, cioè orizzonte di significazione e condizione di continua individuazione: una tensione per dire sé²⁹. «Venendo al mondo, – scrive C. Zamboni – noi non partiamo da un'identità, bensì siamo accolti da una culla di parole»³⁰. È così che la differenza sessuale è «scarto e movimento»³¹ che mi interpella e spinge a cercare le risorse materiali e simboliche per esprimere ciò che sento e desidero con parole fedeli alla mia esperienza, per «creare mediazione fra il proprio sentire e il mondo»³², «dando così un senso nuovo e libero alla differenza di essere donna»³³.

Per noi essere donna non è riducibile a biologia naturale né identità linguistica. Non abbiamo cercato identità né separato il sesso dalla sessualità e dalla ricerca di senso e da forme politiche di vita in comune. Non abbiamo mai parlato di corpo oggettivo, ma abbiamo parlato di corpo vivente inscritto di parole, aperto a un movimento trasformativo, in cui la sessualità è coinvolta, e che è via per scoperte soggettive in uno scambio con altre e altri³⁴.

Così, nella soglia fra biologia e discorso, il corpo

dà una misura di come noi siamo, di come in noi tutto quello che è simbolico si converte in biologico e tutto il biologico diventa simbolico e non si può mai dire, fin qui arriva la biologia e poi qui inizia il simbolico. Mi piace dire che in noi *la biologia è una semiologia*, cioè il funzionamento dei segni e il funzionamento del corpo vivente si compenetrano l'uno nell'altro³⁵.

²⁹ Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

³⁰ C. Zamboni, *Il nostro è un corpo vestito di parole*, 7 dicembre 2021, <https://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/il-nostro-e-un-corpo-vestito-di-parole/> (02/02/2024).

³¹ C. Zamboni, *Un movimento che si scrive passo passo*, in Diotima, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017, p. 20.

³² *Ibi*, p. 6.

³³ L. Muraro, *Le donne pensano*, in «Via Dogana», 61 (2002), p. 11.

³⁴ C. Zamboni, *Il nostro è un corpo vestito di parole*, cit.

³⁵ L. Muraro, *Il lavoro della creatura piccola. Continuare l'opera della madre*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 34, corsivo mio.

Significare il corpo sessuato non vuol dire esprimere una lista di significati o prescrivere aprioristicamente dei contenuti: c'è infatti nel corpo una qualche opacità che non si lascia interrogare fino in fondo o perché sfocia su un orizzonte che non è corporeo (l'intenzionalità come apertura all'intero) o perché «le organizzazioni psichiche del desiderio rappresentano anche delle espressioni culturali»³⁶. Tra corpo e parola intercorre, perciò, «un rapporto di insormontabile eterogeneità, e qualsiasi cosa si dica, c'è sempre altro che domanda la parola e c'è sempre qualcosa dentro che è di troppo»³⁷.

Nonostante la differenza sessuale resti «una faccenda aperta, problematica, irrisolta e promettente»³⁸ (in questo senso, si rischia di dirne troppo poco), possiamo, però, sopportare «la perdita del senso di certezza sulla realtà delle cose»³⁹ attraverso un interminabile lavoro intimo e relazionale: la mia differenza è di ostacolo a trovare il mio posto nel mondo? È ferita o integra? Libera o irriflessa? Creativa o inerziale? Come fare per tradurla in pensiero e civiltà? E quanta differenza sono in grado di tollerare e integrare? Quanto mi lascio interpellare da chi mi è estraneo o dall'estraneo in me? Quanta prossimità sono in grado di riconoscergli?

L'identità di genere o differenza sessuale o senso di sé è, allora, una *tessitura ininterrotta* di fattori endopsichici e transpersonali, della profondità di vissuti corporei e del filo di parole per dar loro un ordine e una direzione, della psicobiografia di ciascuna/o, nell'intreccio di dinamiche molteplici e multiformi, e del processo di integrazione di tutte queste dimensioni – fra turbamenti, titubanze e autolegittimazione – verso un sentimento unico e personale: un sé sufficientemente poroso e flessibile, per potersi aprire alle alterità, e sufficientemente stabile e ancorato per non trovarsi in esilio da sé stesso⁴⁰.

Per stare dentro questa complessità che investe *tutto* l'umano, *tutti* gli umani e *ogni* essere umano nella sua unicità, sono necessari luoghi che fungano «da spazio di elaborazione, che sfugga[no] alla compulsione dell'agire, dove il soggetto possa sostare e riconoscersi»⁴¹; dove i vissu-

³⁶ L. Preta, *Introduzione*, in Ead., *Dislocazioni*, cit., p. 11.

³⁷ L. Muraro, *La differenza sessuale c'è*, cit.

³⁸ J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 225.

³⁹ *Ibi*, p. 212.

⁴⁰ V. Lingardi, *Senza mappe per questi territori. Essere cartografi delle sessualità oggi*, in L. Preta (ed.), *Dislocazioni*, cit., p. 26.

⁴¹ L. Preta, *"The time is out of joint"*. Nuove soggettività, in Ead., *Dislocazioni*, cit., p. 102.

ti corporei, i conflitti intrapsichici e relazionali, le pulsioni e le angosce, le ferite e i loro rammendi siano contenuti; dove i bisogni delle persone possano evolversi senza essere sopraffatti o oscurati. In un tempo che si dibatte fra rigurgiti patriarcali e caos dei sensi, i consultori familiari non possono sottrarsi dal rappresentare uno di questi luoghi.

Riferimenti bibliografici

- Balsamo M. - Recalcati M., *Destini dell'anatomia*, in «Frontiere della psicoanalisi», 2 (2022), pp. 225-232.
- Braidotti R., *Il paradosso del soggetto "femminile e femminista". Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in *Il filo di Arianna. La differenza non sia un fiore di serra*, FrancoAngeli, Milano 1991.
- Braidotti R., *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*, tr. it. Meltemi, Milano 2019.
- Butler J., *La disfatta del genere*, tr. it. Meltemi, Roma 2006.
- Butler J., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, tr. it. Nottetempo, Milano 2017.
- De Waal F., *Diversi. Le questioni di genere viste con gli occhi di un primatologo*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2022.
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.
- Dolto F., *L'immagine inconscia del corpo. Come il bambino costruisce la propria immagine corporea*, tr. it. Bompiani, Milano 2001.
- Forcades T., *Siamo tutti diversi! Per una teologia queer*, Castelvechi, Roma 2016.
- Hayls C., *Una storia d'amore. Lettera a mia figlia transgender*, tr. it., add editore, Torino 2022.
- Irigaray L., *In tutto il mondo siamo sempre due. Chiavi per una convivenza universale*, tr. it. Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.
- Irigaray L., *Oltre i propri confini*, tr. it. Baldini Castoldi, Milano 2007.
- Kim de l'Horizon, *Perché sono da sempre un corso d'acqua*, tr. it. il Saggiatore, Milano 2023.
- Kristeva J., *La reliance, ou de l'érotisme maternel*, in «Revue Française de Psychanalyse», (5) 2011, pp. 1559-1570.
- Lingiardi V., *Senza mappe per questi territori. Essere cartografi delle sessualità oggi*, in L. Preta (ed.), *Dislocazioni. Nuove forme del disagio psichico e sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 19-28.
- Muraro L., *Le donne pensano*, in «Via Dogana», 61 (2002).
- Muraro L., *Il lavoro della creatura piccola. Continuare l'opera della madre*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Muraro L., *La differenza sessuale c'è. È dentro di noi*, 28 marzo 2015, <https://27esimaora.corriere.it/articolo/la-differenza-sessuale-ce-e-dentro-di-noi/>.
- Post, *Questioni di un certo genere*, Iperborea, Milano 2021.

- Preta L., *Introduzione. Un campo per far scalpitare gli asini selvaggi*, in Ead. (ed.), *Dislocazioni, Nuove forme del disagio psichico e sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 9-17.
- Preta L., "The time is out of joint". Nuove soggettività, in Ead., *Dislocazioni, Nuove forme del disagio psichico e sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 99-103.
- Redaelli E., *Judith Butler. Il sesso e la legge*, Feltrinelli, Milano 2023.
- Russel L., *Glitch Feminism*, tr. it., Giulio Perrone Editore, Roma 2021.
- Sequeri P., *L'iniziazione. Dieci lezioni sul nascere e morire*, Vita e Pensiero, Milano 2022.
- Viñar M., *La polisemia del corpo e i recenti cambiamenti nella storia della sensibilità. Maschile, femminile e bisessuale nel mondo di oggi*, in L. Preta (ed.), *Dislocazioni, Nuove forme del disagio psichico e sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Zamboni C., *Un movimento che si scrive passo passo*, in Diotima, *Femminismo fuori sesto. Un movimento che non può fermarsi*, Liguori, Napoli 2017.
- Zamboni C., *Il nostro è un corpo vestito di parole*, 7 dicembre 2021, <https://www.libreria-delledonne.it/puntodivista/il-nostro-e-un-corpo-vestito-di-parole/>.