

Il sesso della natura umana

di *Brunella Casalini*

8.1

La dicotomia sesso/genere

Nel linguaggio comune sesso e genere sono spesso usati come sinonimi. Dalla fine degli anni Sessanta, tuttavia, è invalsa nella letteratura accademica anglosassone una distinzione tra *gender* e *sex*¹ che ha in

1. Prima di essere utilizzata dalla teoria femminista, questa distinzione è stata impiegata nell'ambito degli studi sul fenomeno dell'ernafroditismo. È stato lo psicologo John Money negli anni Cinquanta a introdurre il termine "genere". Money e la sua équipe cominciarono a pubblicare la loro ricerca tra il 1955 e il 1957 su un'importante rivista medica: il "Bulletin of the Johns Hopkins Hospital". Per Money e Anke Ehrhardt, il sesso dipende dalla natura mentre l'identità di genere si forma attraverso l'interazione con gli altri nel lento processo di socializzazione. Almeno fino al diciottesimo mese di vita l'identità di genere è malleabile: questo periodo critico costituisce, per Money il ponte che colma il gap tra natura e cultura (cfr. Gemmon, 2009, p. 81). Le conseguenze di questa impostazione sono radicali: di fronte a un neonato intersexuale, l'ambiguità può essere risolta con la decisione di pediatri e genitori di crescerlo come una bambina o un bambino, dopo il necessario intervento del chirurgo volto a eliminare le ambiguità anatomiche. Più pronto e temppestivo è l'intervento del chirurgo, meglio è: solo un corretto rispetto delle procedure, infatti, permette di affermare che «one may begin with the same clay and fashion a god or goddess» (J. Money, A. Ehrhardt, *Man and Woman, Boy and Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, 1972, cit. in Warnke, 2011, p. 13). Money è ritenuto il maggiore responsabile del protocollo medico-pediatrico in base al quale si è deciso fino a tempi recenti il trattamento chirurgico e farmacologico dei neonati intersexuali. Sulla creazione del "genere" nell'opera di Money, cfr. Gemmon (2009, cap. 1). La riflessione venne ripresata in ambito femminista negli anni Settanta da autrici quali Kate Millet e Germaine

qualche modo riassunto e inglobato l'eredità di una linea di pensiero presente nella tradizione femminista fin dalle origini e riassumibile nella frase della de Beauvoir: «On nait pas femme, on le devient». Fin dal Settecento – basti pensare alle opere pedagogiche e politiche di autrici come Catharine Macaulay e Mary Wollstonecraft – l'emancipazione femminile viene legata alla possibilità di una diversa socializzazione che consenta alle donne di accedere alle stesse esperienze e alla stessa educazione degli uomini: non è la natura ad aver impedito alle donne di raggiungere grandi obiettivi intellettuali e scientifici, ma una cattiva socializzazione che le ha relegate tra le pareti domestiche. La superiorità maschile non ha basi genetiche o anatomiche, ma storiche, che possono essere spiegate chiamando in causa le complesse strutture oppressive della società patriarcale e il dominio esercitato da quest'ultima sul cosiddetto "sesso debole". Non il "sesso", come insieme delle caratteristiche biologico-funzionali e anatomiche, ma il "genere", costituito dai tratti psicologici socialmente acquisiti e costruiti, culturalmente e storicamente variabili, determina le reali opportunità delle donne. Una contrapposizione, questa tra genere e sesso, che è servita a liberare le donne dal determinismo biologico e ad emanciparle da un destino considerato naturale; tanto che negli anni Settanta quanti tentavano di esplorare il ruolo della biologia nelle differenze tra i sessi si vedevano facilmente accusati di difendere un essenzialismo colpevole di perpetuare le disuguaglianze tra i sessi e l'oppressione del genere femminile. Tale dicotomia, tuttavia, rimanda a una lettura semplicistica della storia: per liberare le donne sembrerebbe, infatti, sufficiente eliminare il genere, ovvero sottoporre gli individui ad un processo di "risocializzazione" così da cancellare le lezioni che la cultura e la storia patriarcale hanno impresso sui corpi e sulle menti, quasi come se "corpi" e "menti" potessero darsi in un qualche atemporale stato di neutralità e potessero considerarsi alla stregua di *tabulae rasae* (Garens, 1996, p. 4).

Greer, soprattutto grazie alla mediazione di *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity* (1968) dello psicoanalista Robert Stoller.

Alle spalle della dicotomia sesso/genere si riaffacciano, per alcuni, altri più antichi dualismi: mente/corpo, cultura/natura. Così, se per autrici come Somer Brodribb (1992, p. 143) l'insistenza sul genere sociale conduce a un rifiuto del corpo femminile che sembra approdare a una forma più di sessismo che di liberazione, per altre pensatrici, come le femministe materialiste francesi da Writig a Delphy, il rischio di questa dicotomia consiste, viceversa, nel non mettere in discussione l'essentialismo continuando a dare per scontato che esista una differenza naturale tra i sessi (cfr. Jami, 2003, p. 139). Nel momento in cui il genere, condizionato e plasmato dalle forze sociali, viene considerato responsabile dei comportamenti e dei diversi ruoli maschili e femminili, l'esistenza di una dimorfia naturale anatomica, fisiologica e biologica tra maschio e femmina, da un lato, rimane indiscussa, dall'altro, viene annullata nella sua possibile rilevanza. Come scrive Christine Delphy (1993, p. 3): «Vediamo il genere come il *contenuto* e il sesso come il *contenitore*. Il contenuto può variare, e alcuni ritengono *debbba* variare, ma il contenitore è considerato invariabile perché parte della natura, e la natura "non muta"». Una posizione ambigua che lascia sospesa la questione mantenendo aperto il dibattito.

Secondo Nancy Tuana (1997, p. 57), non mettendo in discussione il (presunto) carattere fisso e immutabile del corpo biologico, la dicotomia sesso/genere non consente di arginare il riemergere dell'idea che il sesso continui a custodire un qualche nascosto destino naturale. Un'idea intorno alla quale si riaccende periodicamente l'interesse della scienza, facendo ogni volta temere il ritorno di un nuovo determinismo che tenta insistentemente di riproporre l'esistenza di differenze naturali tra maschio e femmina ricolligandole alle diverse funzioni riproduttive dei due sessi, ai risultati degli studi sul cervello, alle diverse capacità cognitive, alle ricerche sugli ormoni ecc.² Studiose come Carol Worthman e Anne Fausto-Sterling

2. Tra i molti studi che vanno in questa direzione, si può vedere, per esempio, Baron-Cohen (2007).

hanno sottolineato i limiti di ogni approccio dualistico che veda corpo e mente, natura e cultura, come entità separate e non comunicanti, rilevando, rispettivamente, l'influenza della dieta sulla produzione di ormoni (Worthman, 1995), nonché degli stili di vita, delle concezioni della bellezza, dell'esposizione al sole e del tipo di attività svolta sulla densità ossea (Fausto-Sterling, 2005). Per Fausto-Sterling (ivi, p. 150), dovremmo abituarci a pensare che «siamo sempre al cento per cento natura e al cento per cento cultura», a un tempo «naturali e innaturali» (Fausto-Sterling, 2000, p. 25), il «risultato delle azioni simultanee e combinate di *nature* e *nurture*» (ivi, p. 23), sicché qualsiasi spiegazione che pretenda di dare priorità a un unico fattore causale, sia esso individuato nei geni o nell'ambiente, non può non risultare insoddisfacente.

8.2

Oltre la dicotomia sesso/genere

Nella letteratura femminista contemporanea i tentativi di andare oltre la dicotomia sesso/genere presentano un importante aspetto comune: il recupero, dalla fenomenologia e dalla psicoanalisi, dell'idea che il nostro accesso all'io corporeo sia mediato da pratiche identificatorie, da una sorta di «morfologia immaginaria» (Butler, 1996, p. 13), sicché sussiste sempre una tensione tra la dimensione fantasmatica e la dimensione materiale del corpo – come emerge in modo evidente nei casi di dismorfia. In questa direzione si spingono tanto Judith Butler che Elizabeth Grosz nel suo *Volatile*

3. Secondo la Fausto-Sterling (2000, pp. 25-9) un *framework* analitico sviluppato negli ultimi anni potrebbe aiutarci a vedere questo carattere simultaneamente naturale e innaturale del nostro essere: la cosiddetta *Developmental Systems Theory*. La filosofa Susan Oyama ritiene che questa teoria, con il suo integrale antiriduzionismo, possa contribuire al superamento dello schema dualistico natura/cultura, sebbene a spese di quelle certezze che il riferimento alla natura umana ha sempre presupposto. Come osserva Oyama (2000, p. 157), infatti, se non fosse stata ampiamente condivisa la convinzione della fisicità della natura, la stessa dicotomia natura/cultura probabilmente non avrebbe avuto ragione di esistere.

Bodies (1994)⁴. Le posizioni cui giungono, tuttavia, sono distanti: Grosz insiste, infatti, nel considerare la differenza sessuale costitutiva della soggettività incorporata. Il confronto/scontro tra le posizioni delle teorie della differenza sessuale, a *la Grosz*, e quelle delle teorie *queer*, a *la Butler*, viene descritto da Rosi Braidotti (2003, p. 45) come espressione dell'esistenza di una «disconnessione transatlantica», di una frattura di linguaggi e paradigmi tra femminismo continentale e femminismo d'oltrеоceano.

Per la teoria della differenza sessuale, da Irigaray a Braidotti, la contrapposizione sesso/genere nasconde un pericolo: quello di trattare in modo simmetrico uomini e donne dimenticando il peso storico e simbolico del dominio maschile. Tale contrapposizione, inoltre, concede troppo alla dimensione materiale e sociale e troppo poco alla dimensione psichica e simbolica. Quel che è peggio, la categoria di "genere" lascia adito all'idea che esista un genere "maschile" accanto a un genere "femminile", come testimonia il recente fiorire di studi dedicati in parallelo, soprattutto in ambito sociologico, a femminilità e mascolinità. Per le teorie della differenza sessuale ciò rappresenta un grave errore: gli uomini infatti, in quanto rappresentano l'universale, non hanno un genere; di conseguenza, femminile e maschile vanno pensati come asimmetrici (Braidotti, Butler, 1997, p. 42; Alsop, Fitzsimons, Lennon, 2009, p. 191). Per Braidotti, sulle orme della tradizione inaugurata dalla Irigaray, la costituzione della soggettività femminile non va teorizzata come inclusione nell'universo simbolico maschile, ma come creazione di un linguaggio e di un ordine simbolico femminile costruito a partire dalla differenza e dalla posizione di marginalità ed eccentricità delle donne nel sistema patriarcale. La questione dell'identità femminile deve essere elaborata nei suoi interni paradossi e non può essere semplicemente dismessa, come sembra invece proporre quella par-

te della teoria *queer* che, sulle orme di Monique Wittig, chiede di rinunciare al significante "donna".

Se la teoria della differenza sessuale vede nella valorizzazione della differenza la via per dare potere simbolico al femminile inteso come «l'altro dell'altro» (Braidotti, Butler, 1997, p. 54), come ciò che si dà solo come assenza e possibilità utopica finché non viene superato il contesto patriarcale, la teoria *queer* teme che questa mossa sia operata ancora all'interno di uno schema normativo eterosessuale. Ciò che essa mette in discussione è la possibilità stessa di continuare a dare per scontato che esistano per natura due sessi e che sia possibile arrivare a una definizione scientifica, univoca e obiettiva di sesso maschile e sesso femminile: in questa linea interpretativa, in cui si collocano autrici quali Butler, Fausto-Sterling e Warnke, il sesso stesso è condizionato, nella sua percezione e definizione, da aspettative sociali e quindi socialmente costruito. Il dimorfismo sessuale è un tentativo di negare la centralità di una sessuazione multipla e di ricondurre la sessualità nell'ambito dell'eterosessualità. Per comprendere questa impostazione è fondamentale ricordare le tappe della riflessione condotta negli ultimi anni sul modo in cui la scienza e la medicina hanno affrontato, in particolare, i casi di interseccualità e definito nel tempo i tratti distintivi del sesso maschile rispetto al sesso femminile.

8.3

L'invenzione del sesso

La distinzione sesso/genere, come abbiamo detto, «denaturalizzando il genere, ha reificato la naturalità del sesso» (Dorlin, 2008, p. 40), dando per scontata l'esistenza dei sessi: la divisione dell'umanità in termini biologici in maschi e femmine. Ma il sesso dei nostri corpi può davvero considerarsi un dato privo di ambiguità? Se oggi nessuno potrebbe ancora affermare l'esistenza delle razze su basi scientifiche, l'esistenza di due sessi sembra poggiare su dati oggettivi, quali: differenze cromosomiche e anatomiche, nonché la diversa

4. Sulla convergenza di queste autrici nella ripresa dell'approccio fenomenologico e psicoanalitico e, al tempo stesso, sulle loro divergenti conclusioni teoriche, cfr. Salamon (2010).

predisposizione a determinate malattie. Eppure, come vedremo, le cose sono molto più complesse e l'analogia tra razza e sesso può essere proposta, ed è stata proposta (cfr. Warnke, 2001, 2007⁵); per scardinare la plausibilità di quell'idea di un binarismo sessuale naturale che ancora resiste e sostiene molte ricerche scientifiche (recenti studi continuano, per esempio, ad affermare che il cervello umano si differenzia già nello stadio prenatale dello sviluppo nei maschi e nelle femmine per effetto di fattori ormonali). A suggerirci che le cose possano non essere così semplici sono tuttavia, da un lato, le ricerche di storia e filosofia della scienza sulla descrizione dei corpi sessuati da parte della scienza medica prima del Settecento e, dall'altro, realtà come quelle dei transessuali e di quei soggetti il cui sesso è tutt'altro che chiaro ed evidente. Questi ultimi testi montano che, se il "sesso sociale" è binario, la natura raramente si conforma alla rigida divisione maschio/femmina e si presenta più spesso come un *continuum* di cui maschio e femmina sono solo gli estremi.

Gli scritti raccolti a cura di Catherine Gallagher e Thomas Laqueur in *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (1987) sono esemplari del lavoro condotto negli ultimi anni in direzione di una storicizzazione del sesso. Quest'ultimo non appare ora più come un "contenitore" immutabile che può essere riempito da diversi "contenuti" storicamente e culturalmente mutevoli, ma diviene esso stesso una categoria storico-critica (cfr. Dorlin, 2008, p. 41). Si apprende così che la sua

⁵ Questo paragone si trova già in Monique Wittig. In *One is not Born Woman* (Wittig, 1992, pp. 11-2) si legge: «race, exactly like sex, is taken as an "immediate given", a "sensible given", "physical features", belonging to a natural order. But what we believe to be a physical and direct perception is only a sophisticated and mythic construction, an "imaginary formation", which reinterprets physical features (in themselves as neutral as any others but marked by the social system) through the network of relationships in which they are perceived». Per la Wittig, la figura della lesbica, come quella degli *American runaway slaves*, rompe in modo rivoluzionario con l'ordine eterosessuale imposto dalla società, liberando le donne dal mito della "donna".

descrizione secondo un modello bicategoriale, fondato sull'incommensurabilità sessuale tra maschi e femmine, si afferma solo alla fine del XVII secolo (cfr. Laqueur, 1987). Come spiega Laqueur, «[p]er alcune migliaia di anni è stato un luogo comune che le donne hanno gli stessi genitali degli uomini, tranne che per il fatto che, come sostiene il vescovo di Emesa nel sesto secolo, "[i] loro sono interni e non esterni al corpo» (ivi, p. 2). Il radicale mutamento che avviene alla fine del XVII secolo non si deve tanto, secondo Laqueur, al progresso scientifico o all'intervento di nuove scoperte. Il passaggio da una interpretazione gerarchica e verticale dei corpi maschili e femminili, in cui questi ultimi sono concepiti come un'espressione imperfetta e meno evoluta dei primi, ad una interpretazione orizzontale e complementare, incentrata sulla ricerca e la sottolineatura delle differenze e delle opposizioni, si deve piuttosto ricondurre alla contemporanea evoluzione delle idee politiche e sociali. Insomma, come scrive Laqueur (ivi, p. 18), «un nuovo modello di incommensurabilità ha trionfato sul vecchio modello gerarchico all'alba di nuove agende politiche». È in effetti proprio tra Sette e Ottocento che viene a delinearsi quell'ideologia delle sfere separate che tanta influenza avrà nel decidere del destino politico e sociale delle donne. Ciò sembra corroborare la tesi di Anne Fausto-Sterling (2000, p. 3) che «le nostre credenze sul genere influiscono in primo luogo sul tipo di conoscenza che gli scienziati producono sul sesso».

8.4

Intersessualità e moltiplicazione delle opzioni di sesso e genere

Solo dal XVII secolo, dunque, si è definito il sesso secondo un modello categoriale non privo – come vedremo subito – di incertezze sulla variabile da considerare determinante come discriminante. La domanda di Judith Butler «what is "sex" anyway?» si rivela oggi cruciale. Si fa infatti riferimento a diversi fattori: sesso gonadico, sesso cromosomico, sesso ormonale, caratteristiche morfologiche

dei genitali esterni, presenza di genitali interni e identificazione sessuale, fattori che possono non essere armonicamente ordinati tra loro. Storie come quelle delle atlete olimpioniche María José Martínez Patiño e Caster Semenya hanno creato non poco scompiglio nelle nostre certezze sull'esistenza di due soli sessi. Fino al 1968, il sesso degli atleti che partecipavano alle Olimpiadi era determinato mediante un esame dei loro genitali esterni. Dopo le proteste di molti per il carattere umiliante della procedura, l'organizzazione olimpica ha cominciato a far ricorso ai test cromosomici, il che ha portato ad individuare casi insospettiti di intersexualità come quello dell'ostacolista María José Martínez Patiño che, fino al test a cui dovette sottoporsi in occasione delle Olimpiadi del 1988, mai aveva sospettato di non essere una donna. La sua apparenza femminile, tuttavia, strideva con il suo patrimonio cromosomico, che risultò difforme da quella che viene considerata la norma: il cariotipo XX per le femmine e XY per i maschi. La sua vita e la sua carriera atletica vennero di colpo interrotte: la Patiño fu costretta a sottoporsi ad ulteriori esami nella convinzione che la questione sarebbe stata prima o poi risolta attraverso test scientifici più sofisticati. Casi complessi come quello dell'atleta olimpica spagnola dimostrano tuttavia – come sottolinea Anne Fausto-Sterling – l'esistenza di situazioni in cui il corpo di un individuo può presentarsi né interamente femminile né interamente maschile e la decisione su come etichettarlo e definirlo è a tutti gli effetti una "decisione sociale", che non può essere sciolta delegandola a una presunta oggettività scientifica. In altri termini, l'inserimento in una classe sessuale è un processo normativo che impone in qualche misura un destino all'individuo.

Se il Comitato olimpico internazionale ricorre ai test cromosomici per stabilire il sesso degli atleti, diversi sono i parametri utilizzati dai medici quando, al momento della nascita, si trovano di fronte a un neonato intersexuale. Sebbene non vi sia una prassi condivisa, fino a tempi recenti c'è stato un consenso diffuso sul fatto che fosse urgente intervenire e stabilire nel giro di breve tempo

il sesso del nascituro⁶. Il numero dei bambini che nascono con una qualche forma di intersexualità (le più comuni sono: la sindrome di insensibilità agli androgeni, l'iperplasia adenale congenita, la disgenesia gonadale, la composizione anomala dei cromosomi, come XXY, la sindrome di Klinefelter, o Xo, la sindrome di Turner) non è piccolo, ma di questi casi si sa poco perché, molto più frequentemente che nel passato considerate le tecniche di chirurgia plastica più sofisticate di cui oggi si dispone⁷, sono "corretti" alla nascita.

6. L'affermarsi in tempi recenti di un orientamento molto più cauto, più attento al "miglior interesse" del minore e ad evitare amputazioni non necessarie, formen-
do sostegno psicologico al bambino stesso e alla famiglia, è ben testimoniata dal
documento steso dal nostro Comitato nazionale per la bioetica. Cfr. *I disturbi della
differenziazione sessuale nei minori: aspetti bioetici*, 25 febbraio 2010, in http://www.governo.it/bioetica/pareri_abstract/disturbi_sessuale%20_minori_20100225.pdf

7. Le possibilità di intervento nei casi di intersexualità si devono, da un lato, alla produzione di ormoni, che cominciarono ad essere commercializzati dalle industrie farmaceutiche negli anni Trenta del xx secolo, dall'altro, allo sviluppo delle tecniche di chirurgia estetica, che iniziano ad essere impiegate dopo la Seconda guerra mondiale. Prima della metà del xx secolo gli interventi chirurgici sugli individui intersex non erano affatto una routine, perché la medicina aveva ben poco da offrire in termini di trattamento. I neonati intersexuali sono divenuti un'emergenza medica e sociale solo dopo la metà del secolo scorso. È interessante notare che la letteratura critica sul tema comincia a emergere non appena i primi tra questi individui intersexuali operati e sottoposti a terapie ormonali giungono alla maggiore età. L'uso della rete ha molto contribuito a fare conoscere la loro realtà e a consentire loro di organizzarsi per difendere i loro diritti. Nel 1993 è stata fondata la Intersex Society of North America che non chiede una società senza generi, ma la fine dei trattamenti chirurgici precoci su individui intersexuali che non sono in grado di dare il loro consenso e la creazione di una società culturalmente preparata ad affrontare il tema in modo sereno e aperto, senza che i soggetti intersexo e i loro familiari debbano sperimentare un senso di vergogna e vivere nel segreto. La posizione del movimento dei transessuali non diverge nella sostanza da quella del movimento dei transessuali: entrambi, infatti, sono favorevoli a interventi chirurgici nel riconoscimento del diritto all'autonomia e si oppongono all'assegnazione coercitiva del genere. Come osserva Butler (2006), una delle questioni più delicate per entrambi i movimenti è dare senso alla nozione di "autonomia", in considerazione del fatto che per poter ottenere l'assistenza sanitaria necessaria per modificare il proprio corpo al fine di cambiare sesso è necessario ripresentare un insieme di norme e procedure prescritte dalla legge, che danno diritto a vedere il

Secondo Fausto-Sterling (2000, p. 51), il loro numero si aggira intorno a un ordine di grandezza di circa l'1,7% di tutte le nascite: una percentuale superiore a quella delle nascite albine. Come intervengono il medico? Soggetti femminili secondo un criterio genetico, non importa se con tratti anatomici maschili, vengono cresciuti come femmine, preservandone le funzioni riproduttive; nel caso invece di un soggetto maschile dal punto di vista genetico, è l'anatomia a diventare criterio determinante: un pene troppo piccolo conduce all'assegnazione al sesso femminile.

La variabilità e l'arbitrarietà dei criteri utilizzati dai medici e i danni spesso prodotti da interventi correttivi precoci, che non assolvono che rarissimamente a una funzione terapeutica (come quando, ad esempio, possono risultare compromesse le funzionalità urinarie), testimoniano l'interesse della società a mantenere stabile la divisione tra maschi e femmine e a far prevalere il "normale" sul "naturale" (cfr. *ivi*, p. 8). Un interesse che viene minacciato dalla presenza di corpi sessualmente ambigui, tanto che, come scrive Judith Butler (2004, p. 159), il marchio stesso del genere sembra «"qualificare" i corpi come corpi umani»: «il momento in cui un neonato si umanizza è quello in cui si risponde alla domanda: "È un maschietto o una femminuccia?". Le figure corporee che non rientrano in nessun dei due generi cadono fuori dell'umano, anzi rappresentano la sfera del disumanizzato e dell'abietto rispetto alla quale viene costituito l'umano stesso».

Per la teorica *transgender* Martine Rothblatt e la biologa femminista Fausto-Sterling, in linea con i lavori di Judith Butler, Beatriz nosciuta la propria identità sessuale sulla carta d'identità solo in seguito ad un'operazione chirurgica genitale per il cambio di sesso. Considerando le chiusure della cultura italiana su questi temi, un punto importante sollevato dal documento del Comitato nazionale per la bioetica, precedentemente citato, riguarda la possibilità per i soggetti intersessuali di poter cambiare il proprio *status* anagrafico mediante «una rettificazione dell'indicazione anagrafica (a causa di erronea attribuzione alla nascita)», invece della «rettificazione del sesso», ovvero del ricorso alle procedure previste nei casi di diagnosi di disturbo dell'identità di genere.

Preciadao, Marie-Hélène Bourcier e prima ancora di Monique Wittig, il sesso come la razza non contempla *aut aut*: o bianco o nero, o maschio o femmina, ma è piuttosto un *continuum* lungo il quale è possibile individuare molteplici variazioni. «È [...] plausibile – scrive Rothblatt (1997, p. 26) – che il sesso sia un *continuum* lungo il quale gli individui, sempre che non lo si impedisca loro, scorrono naturalmente finché non trovano un punto d'approdo confortevole. Quale esso sia dipende dal medesimo complesso di predisposizioni mentali e di causalità nel processo di socializzazione che porta gli individui a scegliere una carriera, un'attività del tempo libero, una religione». La liberazione dall'"apartheid sessuale" viene a costituire una tappa fondamentale per riconoscere ed esaltare l'unicità e la creatività dell'individuo⁸. Una tappa che non vedrebbe, peraltro, le nostre società come pioniere perché diversi studi antropologici hanno documentato l'esistenza di culture in cui è riconosciuta la presenza di almeno un terzo genere, se non anche di un terzo sesso (cfr. Fausto-Sterling, 2000, pp. 108-9; Warnke, 2011, cap. II). È il caso, per esempio, della Repubblica dominicana, dove l'altro tasso di incidenza di casi di individui affetti da deficienza del 5-alfa reduttasi (l'enzima deputato alla conversione del testosterone in diidrotestosterone, l'ormone androgeno più potente dell'organismo)

8. Secondo Michela Marzano, il pensiero *queer* «conduce all'estremo l'ideologia costruttivista», sostenendo che ogni individuo può inventare la propria sessualità e che esistono quindi non due ma un'infinità di sessi possibili. La Marzano condivide in proposito i timori espressi da Sheila Jeffreys, per la quale la teoria *queer* in realtà non farebbe che «perpetuer la suprématie masculine et les rapports sexuels de domination. En effet, en relativisant à l'infini la sexualité et le genre ("tout est possible", "tout est bon"), elle encourage l'individualisme libérale et l'indifférence politique et se tourne en nouvelle machine d'oppression des femmes, car elle efface toute possibilité de reconnaître et contrer la violence exercée contre les femmes» (Marzano, 2008, p. 17). Un commento, questo di Jeffrey e Marzano, che lascia intravedere il legame tra questo dibattito e quello relativo al rapporto tra femminismo, prostituzione e pornografia. Un timore analogo circola il fatto che la scomparsa della categoria della differenza sessuale portasse vicino la fine del femminismo in direzione del "post-femminismo" e "capitulum minime da Nelly Las (2008, pp. 20-32).

ha portato a coniare un termine specifico, *guevedoche*, per indicare un terzo sesso, diverso dal maschio e dalla femmina⁹. Un caso analogo è quello dei cosiddetti *kwolu-atmwol* tra i Sambia in Papua Nuova Guinea, affetti anch'essi da deficienza del 5-alfa reduttasi (cfr. Herdt, 1996). Molte ricerche hanno peraltro documentato l'esistenza di società dove esistono tre o quattro generi diversi: in ben 150 tribù di nativi americani, almeno fino al 1920-30, i confini tra i generi erano violati da figure maschili che assumevano ruoli e funzioni femminili, potendo persino sposare un uomo, i cosiddetti *berdaches*, che in molti casi venivano onorati per l'intelligenza superiore loro riconosciuta e il contributo speciale che potevano dare alle loro comunità (cfr. Roscoe, 2000)¹⁰. In alcune di queste stesse comunità non era raro trovare donne che, viceversa, assumevano ruoli e un'identità maschile, un fenomeno conosciuto anche nella vicina Albania, dove, secondo il codice del Kanun (il codice d'ordine degli albanesi del Kosovo e dell'Albania settentrionale), spesso, in seguito all'uccisione dei maschi a causa di faide familiari, le cosiddette "vergini giurate" erano cresciute fin da piccole come maschi, costrette a indossare abiti maschili e a una vita da nubile, per

9. I *guevedoche* presentano cromosomi XY. La deficienza dell'alfa-5-reduttasi e la conseguente mancata trasformazione del testosterone in diidrotestosterone impediscono la comparsa precoce di genitali esterni maschili, sicché questi bambini nascono con genitali esterni dall'aspetto femminile e vengono cresciuti come se fossero a tutti gli effetti delle bambine. Durante la pubertà, tuttavia, il loro testosterone comincia a funzionare correttamente: i testicoli scendono da quelle che fino a quel momento apparivano come labbra, la loro voce si abbassa di tono e il loro clitoride si muta in pene. L'esistenza di un nome apposito per appellare questi soggetti sembra indicare che per le comunità tradizionali dominicane essi costituiscono a tutti gli effetti una terza categoria, né maschile, né femminile.

10. Parlando dell'incredibile apertura delle tribù originarie del Nord America verso l'omosessualità, i matrimoni omosessuali e la varietà di genere, Roscoe ricorda le parole pronunciate da un anziano della tribù Crow nel 1982: «We don't waste people the way white society does. Every person has their gifts. Nell'America delle origini, uomini vestiti da donna potevano diventare artisti, innovatori e leader religiosi, mentre talvolta donne vestite da uomini potevano divenire guerrieri, cacciatori e capi tribù (cfr. Roscoe, 2000, p. 4).

poter arrivare a godere dello stesso *status* di un uomo (cfr. Young, 2000). Un ulteriore esempio riportato dagli etnografi è dato dagli *bhija* dell'India settentrionale, che non si considerano "né uomini, né donne", e sono in genere individui maschi castrati durante un rito iniziatico con il quale la loro vita viene dedicata alla dea madre Bahuchara Mata. Gli *bhija* sono addestrati all'arte del canto, del ballo e della musica e ricevono insegnamenti religiosi. Considerati custodi della fertilità, sono spesso chiamati a svolgere *performances* durante i matrimoni o le cerimonie di benedizione di nuove nascite (cfr. Nanda, 1990).

8.5

Il binarismo maschile/femminile e il simbolico

Quanto è sostenibile il paragone proposto da Rothblatt e Warnke tra razza e sesso o, addirittura, tra appartenenza sessuale e scelta di una carriera o di una religione? È plausibile il progetto politico non tanto di annullare e trascendere il sesso, quanto di arrivare a una proliferazione dei generi, che sembra emergere dalle pagine di Fausto-Sterling, Rothblatt e Butler? Per il pensiero della differenza sessuale, come ricorda Braidotti (2008, p. 213) citando i lavori di Lloyd e Gatens, «annullare il genere significherebbe distruggere i corpi». La differenza sessuale è una differenza costitutiva, ontologica, ineliminabile, e quindi più fondamentale di qualsiasi altra differenza, compresa la differenza tra le razze e le culture. Il terreno della differenza sessuale resta per questo il principale ambito di lotta. L'affermazione dell'esistenza di una differenza ontologica, in particolare, è la strategia alla quale la Irigaray ricorre per affermare la specificità della soggettività femminile. Il recupero della dimensione materna e del rapporto madre/figlia negato dalla visione fallogocentrica è il punto di partenza per la costruzione di contro-generologie capaci di dare inizio all'alternativa di un sistema simbolico femminile, una sorta di "contro-memoria" come la definisce Braidotti.

Per le teoriche della differenza sessuale, è velleitario pensare che l'egemonia del fallologocentrismo possa essere incrinata mediante una mera moltiplicazione dei generi – un progetto in cui Braidotti (2003, p. 52) vede un riflesso di quell'individualismo che, secondo la teoria della differenza sessuale, è uno dei tratti più tipici della logica fallologocentrica. La soggettività e l'identità, infatti, sono il frutto di una pluralità di identificazioni inconse che frammentano e dividono il soggetto, rendendo impossibile pensare una qualsiasi relazione non mediata da immagini inconse interiorizzate relative a sesso, età, classe e razza. Le associazioni immaginarie con le quali facciamo esperienza del nostro corpo agiscono a livello inconscio e non possono quindi essere trascese e superate mediante l'atto di volontà di un soggetto unitario (Braidotti, 2000, p. 303). La costruzione di una diversa soggettività femminile deve passare per una rielaborazione dell'immaginario affettivo che ci lega al nostro corpo e che, secondo la teoria della differenza sessuale, dovrebbe suggerirci l'insufficienza di ogni paradigma dualistico natura/cultura e la necessità di far piuttosto riferimento a un paradigma bioculturale e storico. Il riferimento all'immaginario sociale, che agisce inconsciamente sull'esperienza che le donne hanno del loro corpo, allontana la teoria della differenza sessuale da una visione essenzialista in cui l'essenza dell'essere donna possa essere ricondotta al dato puramente biologico-naturale: la differenza infatti, per Braidotti, è iscritta a livello anatomico, ma ancor più nella cultura, nelle rappresentazioni e nell'immaginario. Il dimorfismo rimane quindi, per la linea di pensiero che va da Irigaray a Braidotti, soprattutto un tratto fondamentale della vita psichica. In polemica con il progetto politico di un "annullamento" o di una "moltiplicazione" dei generi, considerato un progetto pluralista neo-liberale, Braidotti (2003, p. 52) scrive:

La moltiplicazione numerica delle opzioni di genere non riesce a alterare l'equilibrio di potere e l'economia politica della dialettica sessuale, che è uno dei motori del regime fallologocentrico. Inoltre tanto la sessualità

quanto la differenza sessuale sono talmente centrali rispetto alla costituzione del soggetto che non è possibile stradicarle attraverso un semplice rovesciamento dei ruoli di genere socialmente imposti.

Che la differenza dei sessi costituisca un orizzonte ineludibile per la possibilità stessa dell'emergere della soggettività è uno dei punti che separa teoricamente la filosofia di Butler tanto dalla psicoanalisi strutturalista, quanto dalla psicoanalisi della relazione oggettuale e dalla teoria della differenza sessuale, avvicinandola piuttosto alla posizione di Wittig, per la quale la categoria "Donna" è da considerarsi «una trappola tanto quanto la categoria Fallo» (Braidotti, 1994, p. 230). A differenza della Wittig, tuttavia, l'alternativa per la Butler non può essere la lesbica come figura eretica che sfugge allo schema fallo-centrico e persegue il progetto umanistico di un trascendimento del sesso e di una sessualità liberata dal potere. Il disegno è più articolato: si tratta infatti di superare il binarismo in direzione non dell'utopia androgina che ha dominato una parte del pensiero femminista della seconda ondata, quanto della proliferazione dei generi. Il cosiddetto femminismo della differenza non solo presuppone il binarismo maschi/femmine, ma per Butler consente l'errore di elevarlo addirittura «to the theological status of "irrefutable"» (Butler, 1997, p. 2), rimuovendo il fatto che da esso deriva l'asimmetria tra i generi. La distinzione maschio/femmina opera infatti una circoscrizione del «campo ontologico in cui i corpi possono ricevere un'espressione legittima» e stabilisce ciò che «sarà e non sarà intelligibilmente umano»; i corpi che potranno e quelli che non potranno essere inclusi (Butler, 2004, p. XXVII). In altri termini, la teoria della differenza sessuale nega l'asimmetria omotero non lasciando spazio a un'autonoma espressione del desiderio lesbico e omosessuale¹¹. Se Braidotti (2003, p. 53), in linea con il

11. Il privilegiare la differenza sessuale rispetto a tutte le altre differenze e l'eterosessismo della Irigaray costituiscono un limite interno al suo pensiero anche secondo interpreti molto vicini alle sue posizioni (cfr. Stone, 2006), Allison Stone dedica ampio spazio al confronto tra la filosofia di Irigaray e quella di Butler e

pensiero di Irigaray, pone «il desiderio lesbico in un *continuum* con la sessualità femminile, a partire dall'attaccamento alla madre», per Butler, invece – sulle orme degli studi di Gayle Rubin –, il binarismo eterosessuale non può che disconoscere la sessualità omosessuale e il lesbismo va piuttosto visto come una «pratica sessuale non normativa» che «mette in questione la stabilità del genere come categoria di analisi» e ha quindi, come tutte le altre pratiche sessuali non iscritte nel *framework* eterosessuale, il potere di destabilizzare il genere (cfr. Butler, 2004, p. xv).

Nello sforzo di distaccarsi dal paradigma della differenza sessuale, Butler arriva, secondo Braidotti, ad una forma di riduzione delle caratteristiche morfologiche del corpo alle pratiche discorsive con cui le scienze, dalla biologia alla biochimica, interpretano, e in questo modo creano, i limiti della materia corporea. Il rischio è che la strada del linguaggio e del concetto di performatività di genere presa dalla Butler porti a dimenticare la carne, il che, sempre secondo Braidotti (2003, p. 63), le preclude di porsi la «questione dei limiti dell'incarnazione e di quanta libertà ci si possa prendere con il sé empirico, incarnato». Il punto sul quale la Butler intende richiamare la nostra attenzione, tuttavia, come spiega in *Corpi che contano*, non è tanto la possibilità per il soggetto di «decidere del proprio genere», come se si potesse ancora immaginare una sorta di «soggetto volitivo» in grado di scegliere il proprio genere come si sceglie un abito dal guardaroba. È piuttosto il fatto che l'individuazione di certe caratteristiche biologiche come “normali” di un sesso non è mai neutrale, ma costruisce sempre l'imposizione di una norma che delimita ciò che è umano e intelligibile. L'autorità di questa norma non è incontestabile e immutabile; viene ribadita e accreditata attraverso la citazione e la continua ripetizione. Il sesso è, alla stessa stregua del genere, una costruzione che si materializza

arriva ad una riformulazione della teoria della differenza sessuale all'interno di un *framework* che riesce a riconoscere la realtà della molteplicità corporea (sostenuta da autrici come Butler e Wamke) e insieme il dualismo sessuale – una strada, questa, con cui si trova in sintonia anche Braidotti.

za solo mediante la ripetizione delle norme ad esso relative: ha un carattere “performativo” nel senso che questa nozione ha nella linguistica, ovvero una forma di discorso che mediante l'enuciatazione dà vita a ciò che enuncia, esplica cioè una funzione a un tempo normativa e regolativa. «Il sesso – spiega Butler (1996, p. 2) – non è semplicemente quello che si ha, o una descrizione statica di ciò che si è. È piuttosto una delle norme attraverso le quali il “soggetto” diventa possibile, quella che qualifica un corpo per tutta la vita all'interno del campo di intelligibilità culturale». Mentre consente la costituzione del soggetto, la norma produce simultaneamente un ambito di abiezione, zone “invivibili” e “inabitabili” in cui sono costretti ad abitare quanti sono espulsi dall'umano e relegati in un “mondo meno che umano”¹².

Come già detto, tanto la Butler quanto le teorie della differenza sessuale come Braidotti e Grosz rifiutano sia il dualismo corporeo/mente, *nature/nurture*, sia qualsiasi forma di rozzo materialismo o idealismo, e vedono nel corpo biologico qualcosa che può essere reso leggibile solo attraverso la mediazione di un'immagine: ho accettato al mio corpo solo mediante l'immagine mentale che ho di esso. Le teorie della differenza sessuale credono, tuttavia, in una sorta di *status* immutabile della posizione simbolica del maschile e del femminile, che costituisce anche il limite entro il quale sono concepibili le trasformazioni del corpo. Se, come scrive Grosz (1994, p. 28), «biology must be understood as psychologically pliable», la

12. La Butler offre due esempi, a mio avviso, efficaci di come norma e processo di abiezione operino spesso in modo simultaneo: la diagnosi di disturbo dell'identità di genere e il riconoscimento di matrimoni gay e lesbici. Nel primo caso, la diagnosi di disturbo di identità di genere, mentre di fatto impone un modello di vita sessuale che ne svilisce la complessità, consente al tempo stesso al soggetto cui il disturbo viene diagnosticato di accedere all'assistenza e al sostegno indispensabile per poter ricevere le prestazioni chirurgiche che consentono di cambiare sesso. Nel secondo caso, il riconoscimento dei matrimoni omosessuali, nel mentre fornisce loro un riconoscimento sociale, sembra rendere abiette quelle forme di relazioni sessuali che non sono conformi al matrimonio (cfr. Butler, 2006, p. 29).

realità corporea non può immaginarsi come infinitamente flessibile: il limite è dato dalla differenza sessuale. Così, osserva Gayle Salamon, corpi intersessuati e transessuali rappresentano per Grosz una sorta di fantasma, in quanto posizioni di soggetti impossibili. In particolare il transessuale, immaginato come maschio biologico che passa al sesso femminile, viene menzionato per ribadire come non possa non rimanere una sorta di estraneità tra le esperienze di un sesso e quelle dell'altro, sicché quella che il transessuale può vivere è tutt'al più una «fantasy of femininity»: «The transsexual may look like a woman but can never feel like or be a woman» (Salamon, 2010, pp. 207-8).

Butler è stata spesso accusata dai suoi critici di dimenticare il corpo. Dire che esso è socialmente costruito o mediato attraverso la sua immaginazione non significa tuttavia, per Butler come per Grosz o Braidotti, negarne la materialità. La differenza tra le posizioni di queste teorie femministe si colloca infatti piuttosto a ridosso della loro interpretazione del simbolico come insieme di regole che rende intelligibile il sociale. Per Butler, il simbolico esercita una forza condizionante, ma non necessariamente determinante: inteso come sedimentazione delle pratiche sociali, infatti, esso può essere soggetto ad una nuova articolazione sotto la spinta di configurazioni sociali che esprimono un desiderio di mutamento. Sulle orme dei lavori di Gayle Rubin, Butler (cfr. Rubin, Butler, 1997) guarda con speranza all'utopia di una ridefinizione delle regole della parentela che possa facilitare anche una riconfigurazione della sessualità e della psiche, rendendo possibile il riconoscimento nell'ambito dell'umano di quella proliferazione dei generi che le teorie della differenza sessuale ammettono solo all'interno del binarismo maschile/femminile. Il limite della natura umana, per Butler, non va quindi cercato nella differenza sessuale: un limite, tuttavia, continua a sussistere nell'umana vulnerabilità, nella precarietà di una vita che può essere facilmente cancellata e resa invisibile anche semplicemente mediante il potere escludente di talune rappresentazioni dell'umano.

Riferimenti bibliografici

- ALSOP R., FITZSIMONS A., LENNON K. (2009), *Theorizing Gender*, Polity Press, Cambridge.
- BARON-COEHEN S. (2007), *Does Biology Play any Role in Sex Differences in the Mind?*, in J. Brown (ed.), *The Future of Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 77-97.
- BRAIDOTTI R. (1994), *Disonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, La Tartaruga, Milano (ed. or. *Patterns of Dissonance*, Polity Press, New York 1991).
- ID. (2000), *Sexual Difference Theory*, in A. M. Jaggar, I. M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford, pp. 298-306.
- ID. (2003), *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Metamorphoses. Toward a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press-Blackwell, Cambridge 2002).
- ID. (2008), *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Sossella, Roma (ed. or. *Traspositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, London 2006).
- BRAIDOTTI R., BUTLER J. (1997), *Feminism by Any Other Name. Interview*, in E. Weed, N. Schor (eds.), *Feminism Meets Queer Theory*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 31-67.
- BRODBBS (1992), *Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmodernism*, Spinifex, Melbourne.
- BUTLER J. (1996), *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, London 1993).
- ID. (1997), *Against Proper Objects*, in E. Weed, N. Schor (eds.), *Feminism Meets Queer Theory*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 1-30.
- ID. (2004), *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano (ed. or. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1990).
- ID. (2006), *La distata del genere*, Meltemi, Roma (ed. or. *Undoing Gender*, Routledge, London 2004).
- DELPHY C. (1993), *Rethinking Sex and Gender*, in "Women's Studies International Forum", 16, pp. 1-9.
- DORLIN E. (2008), *Sexe, genre et sexualité. Introduction à la théorie féministe*, PUF, Paris.
- FAUSTO-STERLING A. (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York.

- ID. (2005), *The Bare Bones of Sex: Part I – Sex and Gender*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 30, pp. 1492-527.
- GALLAGHER C., LAQUEUR T. (eds.) (1987), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, University of California Press, Berkeley.
- GATENS M. (1996), *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London.
- GERMON J. (2009), *Gender: A Genealogy of an Idea*, Palgrave Macmillan, New York.
- GROSZ E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Indianapolis.
- HERDT G. (ed.) (1996), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- JAMI I. (2003), *Les débats féministes dans le pays anglo-saxons*, in "Cahiers du genre", 34 (numero dedicato al tema *La distinction entre sexe et genre. Une histoire entre biologie et culture*), pp. 127-47.
- LAQUEUR T. (1987), *Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology*, in C. Gallagher, T. Laqueur (eds.) *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, University of California Press, Berkeley 1987, pp. 1-41.
- LAS N. (2008), *La disparition des catégories de sexe: apogée ou fin du féminisme?*, in "Controverses", 8, pp. 20-32.
- MARZANO M. (2008), *Que reste-t-il de la différence des sexes?*, in "Controverses", 8, pp. 12-9.
- NANDA S. (1990), *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*, Wadsworth, Belmont (CA).
- NICHOLSON L. (2000), *Gender*, in A. M. Jaggar, I. M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford, pp. 289-97.
- OYAMA S. (2000), *Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press, Durham.
- ROSCOE W. (2000), *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, Palgrave Macmillan, New York.
- ROTHBLATT M. (1997), *L'apartheid del sesso*, il Saggiatore, Milano (ed. or. *Apartheid of Sex: A Manifesto on the Freedom of Gender*, Crown, New York 1995).
- RUBIN G., BUTLER J. (1997), *Sexual Traffic: Interview*, in E. Weed, N. Schor (eds.), *Feminism Meets Queer Theory*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 68-108.
- SALAMON G. (2010), *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*, Columbia University Press, New York.
- STONE A. (2006), *Lace Irrigation and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2007), *An Introduction to Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge.
- TUVANA N. (1997), *Fleshing Gender, Sexing the Body: Refiguring the Sex/Gender Distinction*, in "Southern Journal of Philosophy", 35, pp. 53-71.
- WARNEKE G. (2001), *Intersexuality and the Categories of Sex*, in "Hypatia", 16, pp. 126-37.
- ID. (2005), *Race, Gender and Antisessentialist Politics*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", 31, pp. 93-116.
- ID. (2007), *After Identity: Rethinking Race, Sex and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2011), *Debating Sex and Gender*, Oxford University Press, Oxford.
- WITTING M. (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston.
- WORTHMAN C. M. (1995), *Hormones, Sex and Gender*, in "Annual Review of Anthropology", 24, pp. 593-617.
- YOUNG A. (2000), *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*, Berg, Oxford.