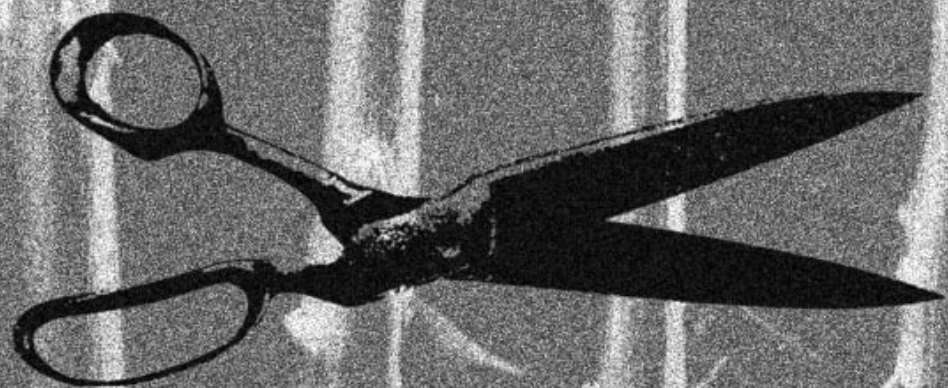
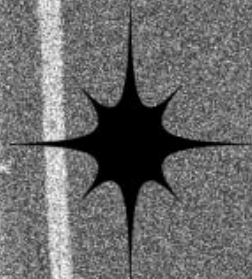


MATERIALISMI



TRANS



VOL. 2

Marzo 2026

Contatti: *anarcoqueer@riseup.net*

<http://anarcoqueer.noblogs.org>

INTRODUZIONE

La serie di tre 'zine di cui tenete tra le mani il secondo volume contiene testi scritti da persone trans che si definiscono femministe materialiste. Il femminismo materialista, emerso dopo il 1968, è la principale corrente del femminismo radicale in Francia ed è molto diverso da correnti italiane come il femminismo della differenza. Il femminismo materialista nasce dal desiderio di applicare alcuni concetti marxisti all'analisi della condizione femminile, senza per questo aderire all'ideologia marxista. Le sue principali pensatrici sono Monique Wittig, Christine Delphy, Colette Guillaumin e Paola Tabet (di origine calabrese).

Per lxx lettorx italianx può essere necessario introdurre alcuni concetti del femminismo materialista. Le femministe materialiste riprendono l'idea marxista secondo cui sono i rapporti sociali di produzione a creare le ideologie e a dare origine alle classi sociali. Analizzano le relazioni tra i sessi come relazioni di sfruttamento economico analoghe alle relazioni di sfruttamento tra le classi sociali. Parlano quindi di classi di sesso, di una classe di uomini e di una classe di donne.

Le femministe materialiste sono radicalmente anti-essenzialiste, il che si riassume nella frase "il genere precede il sesso". Con questa frase, intendono che per poter dividere gli individui in due gruppi sia stato necessario creare prima le categorie di sesso per giustificare lo sfruttamento dellx unx da parte dellx altrx. Si oppongono quindi all'idea che esistano un "genere" sociale e un "sesso" biologico. Per le materialiste, il "sesso biologico" è già una costruzione sociale, e non c'è motivo di differenziare tra sesso e genere. In questo senso, esse parlano di "sesso" laddove altre femministe parlano di "genere".

Nella prima metà degli anni '10 del 2000, gli approcci femministi materialisti sono stati ripresi da blogger trans vicine alla sinistra radicale e critiche degli ambienti LGBT e degli approcci queer, che all'epoca si stavano sviluppando rapidamente in Francia. In particolare, questi primi testi¹ si opponevano all'idea secondo cui

1 Alcuni dei quali sono stati raccolti nelle fanzine "Un Bruit de Grelot" e "Suck My Glock", reperibili online.

le persone trans “sovvertirebbero il genere” o sarebbero “la rivoluzione del genere”, considerando questi discorsi come forme di esotizzazione altrettanto transfobiche dei discorsi TERF. Sono anche testi molto critici rispetto al concetto di “identità di genere”, visto come essenzializzante e psicologizzante, e più in generale verso gli approcci queer, bollati come liberali e individualisti. Dal 2015 questi concetti sono stati ripresi da persone trans anche in ambito accademico, per riflettere sul posizionamento delle persone trans nelle relazioni tra classi di sesso. Gran parte dei testi di queste fanzine provengono da questo secondo periodo.

Il materialismo trans sostituisce il concetto di “identità di genere” con quello di “transitudine” (equivalente all’inglese “transness”), che si riferisce semplicemente al fatto di essere trans, o di attuare pratiche di transizione, senza pregiudicarne le cause. Le materialiste trans tendono a parlare di persona “transessuale” piuttosto che “transgender”, e di “cambio di sesso” piuttosto che di “cambio di genere”. Utilizzano anche il concetto di “transfuga di sesso”, per analogia con quello di “transfuga di classe”. Infine, alcune materialiste trans, forse più vicine al marxismo, descrivono le persone trans come un “sottoproletariato”, in particolare nell’ambito del lavoro sessuale.

Abbiamo deciso di tradurre e pubblicare questi testi del filone trans materialista, pur non condividendone alcuni punti, perché sono quantomeno un tentativo di elaborazione politica dell’esperienza trans da un punto di vista trans: qualcosa di cui abbiamo estremamente bisogno, specialmente in tempi in cui i soggetti più vari si spendono a parlare continuamente di noi al nostro posto. A nostro parere possono offrire un’occasione per momenti di confronto collettivi, perché i punti che sollevano sono cruciali, seppur possiamo poi giungere anche a conclusioni molto differenti da quelle qui esposte.

Una delle problematicità che vediamo nell’approccio materialista è il suo porsi in contrapposizione e ostilità a un approccio queer. Non vediamo perché invece essi non possano essere visti come alleati, laddove uno vada a integrare le carenze dell’altro e viceversa, fornendoci un quadro di analisi ancora più completo. A noi sembra che ognuno dei due approcci si focalizzi maggiormente su alcuni aspetti specifici dell’esperienza trans/queer piuttosto che su altri, aspetti che nella realtà coesistono e non sono in contrapposizione.

Forse il fraintendimento nasce dalla pretesa del materialismo, di qualunque materialismo (al di là dei prefissi di cui di volta in volta si dota), di proporre l'unica analisi seria e veritiera della realtà. Questa è la conseguenza di un approccio che mette al centro le condizioni materiali, dandosi quindi una pretesa di oggettività, per non dire di scientificità. Se questo tipo di analisi "oggettiva" (supportata da dati, statistiche ecc.) delle condizioni economiche, politiche e sociali dell'esperienza trans, così come il focus sulla questione di classe, sono estremamente preziosi, questo non significa che possano esaurire tutte le sfaccettature del nostro vissuto. La percezione soggettiva, individuale, psicologica dell'esperienza trans è altrettanto importante nel determinare le nostre condizioni di vita; allo stesso modo, l'ideologia, la morale, la costruzione delle norme sono aspetti certo più impalpabili, ma che il potere utilizza per confinarci e soggiogarci tanto quanto le leggi, lo sfruttamento lavorativo e i manganelli.

Considerare soltanto gli aspetti materiali delle nostre esistenze porta a delegittimare quelle esperienze che non sono misurabili in maniera oggettiva, quali la nostra percezione, le norme culturali, i vissuti traumatici, le modalità stesse con cui si forma la nostra identità individuale. Nella teoria materialista trans, questo può portare a invalidare l'autopercezione e l'autodeterminazione delle persone trans stesse rispetto alla propria identità, se non vi è, almeno in apparenza, un corrispettivo effetto sociale. In alcuni passaggi dei testi materialisti viene dato per scontato che una persona trans decida di effettuare una transizione di genere unicamente per l'obiettivo di essere letta socialmente come parte di una categoria sociale piuttosto che un'altra, ma la realtà è che l'aspettativa sociale non è il fattore predominante in tutte le esperienze e le scelte sul proprio corpo che riguardano le vite delle persone trans.

Questo approccio, che può apparire giudicante e delegittimante, è anche il risultato di una concezione particolare e circoscritta di cosa sia il genere, ereditata tale e quale dal femminismo materialista. Da quest'ultimo, il genere viene inteso unicamente come categoria di potere imposta dall'esterno per giustificare il dominio degli uomini sulle donne, e non anche come fattore che per molte persone si lega alla comprensione della propria esperienza del sé incarnato. Ma gli aspetti più psicologici e sottili influenzano le nostre azioni nel mondo, così come le condizioni oggettive hanno importanti effetti

sulla nostra salute psicologica: reiterare questa separazione tra psiche e materia, ponendo gerarchicamente l'una sopra l'altra rispetto all'impatto che hanno sul mondo e sulle nostre vite, così come operare una separazione tra gli aspetti materiali della realtà e quelli più sottili e simbolici, è ciò che rende apparentemente incompatibili gli approcci materialisti e quelli queer, è il fulcro delle incomprensioni reciproche e delle accuse di una parte verso l'altra. Il nostro auspicio è invece che tutte queste analisi comincino a lavorare assieme per una comprensione più olistica e completa del vissuto trans, e per una lotta che agisca su tutti i piani delle nostre esistenze.

Questo secondo volume si apre con *Rinnovo materialista nel pensiero femminista contemporaneo*, un'intervista alla docente universitaria Pauline Clochec, una delle principali esponenti del materialismo trans in Francia. Continua con due testi provenienti dal sito "Questions Trans et Féministes": *L'Ideologia transgender* propone di mostrare come sia stata costruita una concezione del cambio di sesso basata sulla sofferenza e sulla patologizzazione per presentare le transizioni come delle eccezioni o delle anomalie; *Tra punizione e alterizzazione: Mediatizzare le donne trans per scoraggiare le transizioni* analizza le rappresentazioni mediatiche delle donne trans.. Infine, ampliamo la prospettiva con un testo che si propone di avviare il dibattito sui legami possibili tra teoria queer e femminismo materialista (*Per un femminismo materialista e queer*) e un altro testo che propone un approccio femminista marxista all'oppressione delle persone trans (*Contro cosa lottiamo*).

RINNOVO MATERIALISTA NEL PENSIERO FEMMINISTA CONTEMPORANEO

*Intervista realizzata a Pauline Clochec il 6 novembre 2021
da Zéphora Rousseau*

Interessarsi al ritorno del materialismo oggi e al suo uso cruciale per spazzare via i residui maschilisti e le minacce antifemministe, ma anche per approfondire le implicazioni filosofiche assenti nelle riflessioni degli anni '70, significa darci i mezzi per mettere in luce le insufficienze dei sistemi capitalisti e liberali quando pretendono di difendere la «causa delle donne». Abbiamo deciso di inaugurare questa nuova sezione dell'Enquête philo¹ con un'intervista a Pauline Clochec, docente all'Università di Amiens, specialista in filosofia tedesca e pensiero femminista. Attivista proveniente dalla corrente lesbica radicale, ha curato insieme a Noémie Grunenwald l'opera Materialismi trans.

Le Mediaphi– [...] Il termine “transidentità” viene spesso usato per descrivere i percorsi di vita trans, ma tu preferisci il termine “transitudine²”. Qual è la differenza tra i due?

Pauline Clochec – Il problema del termine “transidentità” è che implica già una tesi su cosa sia la questione trans, cioè una realtà interiore, psicologica, un'identità di genere individuale. Il termine “transitudine” è stato originariamente utilizzato in Québec, è un termine sufficientemente ampio che non dà per scontato cosa significhi essere trans, ma che ci permette di descrivere questa realtà. Da parte mia, preferisco usare i termini “transessualità” o “transessuazione”, che mi sembrano più precisi e soprattutto permettono di introdurre la dimensione del sesso, di mostrare chiaramente che si tratta di un cambiamento di classe sessuale e che ci sono anche aspetti fisici nella transizione. È più provocatorio, ovviamente.

1 Rubrica del sito *Les Médiations Philosophiques*, da cui è tratta quest'intervista [ndt].

2 La parola “transitudine”, traduzione dall'inglese *transness*, viene usata nell'ambito del materialismo trans per descrivere il fatto di essere trans, o di attuare pratiche di transizione, senza pregiudicarne le cause. Si contrappone col concetto di “identità di genere” (NdT).

Come si relazionano i testi del tuo libro con altri approcci più contemporanei alla transitudine?

C'è davvero un desiderio di rompere con le concettualizzazioni *queer* della transitudine come transidentità, che si limitano a questo approccio molto psicologizzante e in qualche modo *tokenizzante* delle persone trans come se performassero una sovversione del genere. In realtà, non è scontato che le persone trans sovvertano il genere e, se lo fanno, è più probabile che lo facciano nel loro sesso di arrivo, esprimendo un'identità marginale rispetto alle norme di genere maschili o femminili. Sebbene ci siano elementi di rottura con gli approcci queer, rappresentati ad esempio da alcuni articoli di Judith Butler o Elsa Dorlin, non si tratta di una rottura con tutte le persone che parlano di transidentità. Quando ho iniziato a criticare il termine, in una conferenza del 2018, la sociologa Karine Espineira – che ha contribuito a introdurre il termine in Francia – era piuttosto d'accordo con le mie critiche, ma spiegava che quando hanno iniziato a diffondere il termine negli anni 2000, la parola “transessualismo” era onnipresente e usata in modo psichiatrizzante e patologizzante, da cui la necessità di una contro-parola che permettesse di creare un contro-discorso. Capisco anche queste esigenze, che hanno una storia, ma oggi penso che il momento in cui era necessario il termine “transidentità” sia forse superato.

Quali sono i problemi posti dal discorso sull'identità sviluppato per teorizzare i percorsi di vita trans?

Tanti! Ci sono diversi problemi. Il primo, a mio avviso, è un problema descrittivo: questo discorso non rende conto di cosa significhi cambiare sesso, sia nella parte in cui siamo attivx – cioè negli atti di transizione sociali, corporei e legali – sia nella parte in cui siamo passivx – cioè nel modo in cui la società ci tratta e ci percepisce. Non è una questione di identità, è una questione di appartenenza collettiva, non è la tua anima che cambia. L'idea di “sentirsi donna”, io non ho idea di cosa significhi, ma so cosa significa essere una donna a livello sociale, in termini di opportunità di carriera, di trattamento da parte dei colleghi e per strada, nella metropolitana, di quali sono gli spazi di parola in un gruppo. Ciò che cambia davvero è l'appartenenza a un gruppo socio-economico, in altre parole a una classe, una classe sessuale.

Ho parlato del secondo problema, di ordine normativo, in una conferenza che è stata oggetto di molte discussioni e che si chiamava “Le nostre identità sono politiche?”³. Mi sembra che incentrare la descrizione della transitudine sull'identità, e quindi su un fenomeno psichico, abbia l'effetto di delegittimare il cambio di sesso perché passa l'idea che si tratti di qualcosa di puramente interiore. Per molte persone transfobiche diventa facile rispondere che se è qualcosa che riguarda solo la nostra mente è po' ridicolo, è un capriccio. Al contrario, dobbiamo proporre l'idea materialista che cambiare sesso è molto più di un cambiamento di identità e di psiche: è un cambiamento di categoria sociale, significa cambiare la percezione che l'altrix hanno di noi, significa essere trattatx in modo diverso. Il fondamento alla base del fatto che le donne trans possano dire “sì, sono una donna”, che gli uomini trans possano dire “sì, sono un uomo” e forse anche che le persone non binarie possano dire “sì, sono non binarix”, è che si parla di qualcosa che è legato al loro corpo, alla loro vita sociale e al loro posto nella società.

In terzo luogo, questa attenzione rivolta all'identità tende spesso a essere correlata a una concettualizzazione piuttosto irenica, pacificata e felice delle transizioni, che vengono quindi presentate come momenti di euforia di genere. Ma questo significa trascurare il fatto che, in realtà, molte persone sono infelici perché sperimentano una certa dose di oppressione e di emarginazione sociale. A mio avviso, dobbiamo evitare di fissare nuovi standard di accettabilità delle transizioni, come l'idea che sia necessario sperimentare euforia di genere, ad esempio, o che la transizione renda felici, altrimenti non saremo mai in grado di concepire una transizione compiuta.

Questo discorso fa anche parte di un momento liberale?

Sarebbe meglio distaccare l'effetto liberatorio della transizione dal paradigma liberale, che postula che la realizzazione individuale avvenga in una bolla puramente isolata. Per capire meglio, al contrario, dobbiamo ricollocare questo momento al centro di una riconfigurazione dei legami sociali che avviene nel momento della transizione: il cambiamento della cerchia amicale, il cambio

3 Disponibile su <https://www.youtube.com/watch?v=BPTDDtVdLtU> (in francese). Il testo della conferenza è anche stato pubblicato in *Après l'identité, transitude et féminisme*, P. Clochec, 2023, edizioni Hystériques et Associées

di lavoro, il fatto di arrivare in spazi dove le persone non hanno vissuto il tuo periodo di transizione. Alcuni approcci contemporanei, come le visioni queer della transitudine, dipendono da un paradigma culturale individualista, che è il paradigma dell'epoca borghese, che fa dell'individuo la pietra di paragone della società, che pensa l'individuo come indipendente dalle sue relazioni sociali di dipendenza. Questa concezione borghese (che oggi chiamiamo liberale) è molto attiva nelle teorizzazioni *queer*, anche perché queste teorizzazioni sono emerse in un contesto in cui le lotte sociali erano in declino. Le teorie *queer* sono nate dalla cosiddetta terza ondata, ma non si tratta di una terza ondata, bensì di un'epoca di riflusso dei movimenti femministi, quindi più di un secondo riflusso che di una terza ondata. Le teorie queer sono segnate dalla dissoluzione di tutta una serie di legami di solidarietà che avevano caratterizzato il periodo precedente degli anni '70 e '80 e che incoraggiavano pensieri più collettivi.

PER UNA BIOLOGIA MATERIALISTA

Cosa c'è di nuovo nell'approccio ai corpi che tu sviluppi nel capitolo del tuo libro intitolato “Les conditions sociales de l'accès au corps. Pour une théorie matérialiste des corps à partir de la transsexuation” [Le condizioni sociali dell'accesso al corpo. Per una teoria materialista dei corpi a partire dalla transessuazione]?

Tratto la questione dell'accesso alle cure e alla salute e la questione del corpo come due questioni importanti, sia dal punto di vista sociologico che filosofico. Cerco di dimostrare che l'esperienza che facciamo del nostro corpo non è mai un'esperienza puramente personale, separata da qualsiasi condizionamento o mediazione altrui, e che qualsiasi mediazione sociale può frapporre ostacoli tra l'individuo e il suo corpo, ad esempio sotto forma di una restrizione dell'autonomia corporea. L'aspetto sociologico consiste nel notare che questa situazione di privazione dell'accesso al proprio corpo non è ripartita in maniera casuale nella società, ma opera attraverso delle procedure di controllo, delle “procedure di appropriazione” del corpo delle donne, come scriverebbe Colette Guillaumin, in quanto gruppo sociale determinato – la classe delle donne – da parte di un altro gruppo sociale determinato – la classe degli uomini.

Il punto che ho cercato di sottolineare nel mio articolo è che i limiti posti alla transizione, come l'obbligo di sottoporsi a una diagnosi psichiatrica, non sono

specifici di un particolare gruppo sociale marginale come quello delle persone trans, ma si inseriscono nel quadro di una più generale appropriazione del corpo delle donne. A mio avviso, nel limitare l'aborto, nel limitare la contraccezione o, al contrario, nel costringere le persone alla contraccezione, sono in gioco le stesse logiche di quelle che si esprimono nelle procedure di controllo delle transizioni. Inoltre, non sono solo le stesse logiche formali ad essere all'opera, ma sono anche le stesse persone e le stesse istituzioni a metterle in atto: ad esempio, è la questione dell'indisponibilità del corpo delle donne che viene contemporaneamente sollevata dalla legge e dalla professione medica contro l'aborto, e allo stesso tempo utilizzata dalle stesse persone per opporsi alle operazioni delle persone trans. È in questo senso che, a mio avviso, la lotta per il diritto delle persone trans a transizionare come vogliono ha senso solo se portata avanti nella prospettiva più ampia dell'autonomia corporea delle donne.

Qual è la posta in gioco politica di una riappropriazione della questione del corpo e della biologia?

La questione del corpo e della biologia mi sta molto a cuore, perché in realtà il problema della posizione cissessista non è che definisce i corpi sessuati sulla base della biologia, ma che lo fa sulla base di una concezione immobilista della biologia, che non tiene conto del fatto che il corpo è un supporto di dati biologici abbastanza plastico da permettere a una persona di cambiare realmente sesso nel corso della sua vita. Infatti, non si può sostenere che un uomo trans rimanga di sesso femminile e una donna trans rimanga di sesso maschile, poiché c'è un cambiamento ormonale, genitale e di caratteristiche sessuali secondarie che rende queste persone biologicamente uomini e donne. Il problema della posizione cissessista non è soltanto il suo essere naturalista, ma il suo avere una concezione semplicistica della biologia della sessualità.

DIVERGENZE E SOLIDARIETÀ

Come sottolinei nella prefazione, il concetto di “materialismo” è preso in prestito da Marx. Qual è il tuo rapporto critico con il marxismo?

Visto che sono pignola, direi che non sono marxista ma marxiana (lx marxistx pensano che Marx abbia già detto tutto). In effetti, il femminismo materialista

si è costruito su un duplice rapporto con Marx, che è da un lato un rapporto di eredità, in cui si riprende l'idea che le lotte giuridiche, culturali e politiche debbano essere ricondotte a una base materiale – quella dei rapporti socio-economici – ma dall'altro lato è un'eredità che viene costantemente criticata perché le analisi di Marx sono indifferenti alla divisione del lavoro in base al sesso. La corrente puramente marxista non è affatto quella in cui mi riconosco, perché subordina la lotta antipatriarcale alla lotta anticapitalista. Il contributo di Christine Delphy, invece, è proprio quello di permetterci di riflettere sulla legittima autonomia della lotta femminista.

Contrariamente a quanto spesso si dice, Delphy è molto cauta; non sostiene che il patriarcato sia preesistente al capitalismo, mentre Silvia Federici direbbe che sono nati contemporaneamente, in modo correlato. Delphy ricorda inoltre che sceglie di scrivere dei rapporti sociali tra i sessi del XIX e XX secolo perché, come sociologa, deve produrre studi su piccola scala per evitare concetti troppo ampi che pretendano di spiegare tutto assieme, ma che poi perderebbero l'attenzione cruciale al contesto storico. Per questo motivo, quando Delphy parla di patriarcato, non sta parlando di una struttura sociale che esiste dal Neolitico.

Quello che è certo è che esistono regimi di differenziazione e gerarchizzazione dei sessi anteriori all'epoca moderna, ma credo che dobbiamo prestare particolare attenzione al modo in cui evolvono, perché quello che viene scelto come criterio di definizione per differenziare e gerarchizzare i sessi cambia con i tempi, sia in termini di definizione corporea o anatomica, sia in termini culturali, sia in termini di posizione sociale. Possiamo dire che diverse configurazioni patriarcali sono esistite prima del capitalismo, ma l'emergere del capitalismo ha avuto anche effetti culturali, sociali ed economici sulle nuove forme di patriarcato.

Seguendo le orme di Christine Delphy, hai rilanciato il concetto di “classe di genere”. Perché reintrodurre questo concetto oggi?

Sì, è un concetto che abbiamo ripreso soprattutto da Delphy, anche se è stato forgiato un po' collettivamente dalle femministe radicali degli anni del MLF (Movimento di Liberazione della Donna). È un concetto che permette di evidenziare che la divisione tra donne e uomini opera attraverso relazioni di sfruttamento del lavoro (e non attraverso semplici relazioni ideologiche di

svalutazione del femminile), ma anche attraverso la posizione sociale in cui le donne sono collocate, principalmente attraverso la loro assegnazione al lavoro domestico in senso ampio, e come risultato della “divisione sessuale del lavoro” teorizzata da Danièle Kergoat.

Dove c'è una distanza con Delphy, almeno per quanto mi riguarda, è nel fatto che negli anni Ottanta, dopo la scissione della rivista *Questions Féministes*, abbia avuto la tendenza a investire eccessivamente sull'aspetto dello sfruttamento economico come base della costituzione delle classi di sesso. A causa della sua posizione molto reticente, perfino ostile, nei confronti del femminismo lesbico e poi del lesbismo radicale, non si è posta la questione dello sfruttamento sessuale né quella della costrizione all'eterosessualità, che spinge le donne a entrare in relazioni di dipendenza dagli uomini e a relazioni di sfruttamento sessuale. In effetti, è per questo che Monique Wittig critica Delphy nel suo articolo “*Les questions féministes ne sont pas des questions lesbiennes*” (“Le questioni femministe non sono questioni lesbiche”). A mio avviso, è un errore separare il patriarcato dall'eterosessualità; la costrizione all'eterosessualità non è solo qualcosa che si aggiunge al patriarcato, ma è una parte costitutiva sia della divisione culturale tra donne e uomini che della gerarchizzazione sociale che ne consegue.

Inoltre, Christine Delphy non è totalmente coerente con il suo costruttivismo. Da un lato, sviluppa una visione socio-costruttivista del sesso, scrivendo che “il genere precede il sesso”, cioè che sono le relazioni di sfruttamento e gerarchizzazione a costituire socio-culturalmente l'idea di una differenza tra i sessi, e che è questa idea a giustificare a posteriori le relazioni di sfruttamento; dall'altro, ha una certa tendenza, nella tradizione di Simone de Beauvoir, a far rientrare dalla finestra certi aspetti naturalistici dopo averli fatti uscire dalla porta, non considerando in particolare la possibilità della transessualità. Ciclicamente, fa commenti transfobici che suggeriscono che si tratti di una questione a cui non ha mai pensato. Ma quando fa commenti cissessisti, è completamente incoerente con il proprio costruttivismo, perché così facendo riporta la naturalità di nascita nella definizione di cosa costituisca il sesso, mentre nel suo articolo “Il nemico principale” parla di “uomini sociali” e “donne sociali”.

Quali sono le implicazioni per le lotte?

Da un lato, [Delphy] sviluppa una teoria dell'autonomia della lotta femminista e del fatto che le donne debbano organizzarsi indipendentemente dagli uomini, talvolta contro di loro, e in organizzazioni non miste che non siano sottoposte al controllo di partiti o sindacati misti. Dall'altro lato, si pone l'obiettivo di abolire il genere (abolizione del patriarcato e dell'eterosessualità). Ecco il duplice principio politico che guida il mio attivismo. Delphy non è l'unica a dirlo, ma le femministe degli anni '70 che si definivano radicali e che oggi chiamiamo materialiste portavano avanti quest'idea con molta forza rispetto alle femministe marxiste che militavano nelle organizzazioni miste. A mio parere, questa esigenza di separatismo dovrebbe continuare ad alimentare le lotte femministe in senso anche più ampio rispetto alla militanza: dovrebbe alimentare quanti più aspetti possibili della vita sociale delle donne...

...

Fonte:<https://lesmediationsphilosophiques.fr/2022/01/31/renouveau-materialiste-dans-la-pensee-feministe-contemporaine/>

L'IDEOLOGIA TRANSGENDER

di Constance

Premessa

Uso il genere femminile di default, ma va da sé che, se non diversamente specificato, ciò che scrivo vale ugualmente per le donne trans, gli uomini trans e le persone non binarie.

Preferisco usare la parola “sesso” laddove la maggior parte delle persone userebbe “genere”, per combattere la reificazione del sesso come un invariante biologico distaccato da qualsiasi aspetto sociale, spesso ingenuamente associato alla dicotomia sesso/genere (natura/cultura). Anche l'anatomia è influenzata dalla società e non esiste un corpo naturale.

Di conseguenza, uso indifferentemente le espressioni “transizione” e “cambio di sesso”. Per me il cambio di sesso non si riferisce specificamente o necessariamente a modifiche anatomiche, ma al processo di alterazione volontaria della propria appartenenza (o non appartenenza) all'una o all'altra categoria di sesso, e a tutti i metodi che possono esservi associati (cambio di nome e di pronomi, abbigliamento, lavoro sulla voce, assunzione di ormoni, operazioni, cambio di nome e sesso all'anagrafe, ecc.)

Introduzione

Una pericolosa ideologia transgender sta minacciando la società: sarebbe possibile essere un uomo o una donna senza essere state riconosciute (“assegnate”) come tali alla nascita! Sempre più ragazze e ragazzi affermano di essere nate nel corpo sbagliato. Pericolose militanti *queer* sostengono che i genitali non determinano se i loro proprietari siano uomini o donne. Cosa sta succedendo? Cos'è questo nuovo fenomeno? Perché i media cercano di normalizzare il fatto di essere trans?

La mia risposta è: perché no? Perché cambiare sesso non dovrebbe essere innocuo come cambiare nome o lavoro? Perché non si dovrebbe insegnare alle bambine che è normale cambiare sesso, così come è normale provare affetto e attrazione per persone del proprio sesso? I cattolici, i reazionari e i transfobici chiamano questa

educazione “teoria del gender”, “ideologia del gender” o “ideologia transgender”. E se l'ideologia transgender fosse esattamente il contrario, cioè presentare la transizione come un'eccezione, un'anomalia o addirittura una malattia?

Partendo da una breve sintesi delle origini mediche e legali della transessualità contemporanea, mostrerò in questo testo come sia stata costruita una concezione del cambio di sesso basata sulla sofferenza e sulla patologizzazione, che permette di conciliare la realtà della transizione con l'ideologia patriarcale della differenza dei sessi. La transizione è vista come qualcosa di raro ed eccezionale, il che la rende intrigante e spinge ad interrogare le persone trans sull'origine del loro desiderio di transizione. Cercando di rendere la transizione comprensibile alle persone cis, e insistendo in particolare sulla sofferenza che sarebbe associata alla transizione e al desiderio di transizione, si costruiscono delle narrazioni che possono essere alienanti per le persone trans stesse e per le persone che stanno pensando alla transizione. È quindi necessario rifiutare di giustificarsi perchè la transizione sia accettata come un'esperienza normale e positiva della vita umana.

Genesi della transessualità moderna

Con la rivoluzione industriale, la colonizzazione, la crescita dei centri urbani, l'esodo rurale e le grandi migrazioni tra regioni lontane, sembra che il XIX secolo abbia visto molti uomini e donne sfidare il sesso loro assegnato. Troviamo tra di loro medici, soldati, rivoluzionari (Amelio Robles Ávila), ostetriche (Mrs Nash), maestre di scuola (Alice Baker) e così via. Il podcast *One From The Vault* di Morgan M. Page dedica molti episodi alla storia misconosciuta di queste persone.

I resoconti indiretti dell'epoca, come gli articoli di stampa, si riferiscono generalmente a loro come “uomini travestiti da donne” o “donne travestite da uomini”, ma i resoconti diretti di coloro che le conoscevano le descrivono spesso in conformità con il loro sesso dichiarato. Prendiamo, ad esempio, la testimonianza di un marinaio su un suo collega morto durante l'affondamento del transatlantico inglese Atlantic nel 1873, la cui salma ha rivelato un dettaglio nascosto della sua identità: “Non sapevo che Bill fosse una donna. Beveva il suo grog come tutti noi e passava il tempo a chiedere l'elemosina o a rubare tabacco. Era un bravo ragazzo, però, e mi dispiace

sapere che era una donna”¹. La corrispondenza intorno alla morte di James Barry, il medico che inventò il moderno parto cesareo, è altrettanto eloquente.² Quindi era possibile cambiare sesso molto prima che fossero disponibili tecniche mediche per alterare l'anatomia³.

All'inizio del XX secolo, le transizioni si medicalizzano. Le prime operazioni genitali vengono eseguite negli anni '20, seguite da trattamenti ormonali negli anni '40 e '50⁴. I progressi della chirurgia e dell'endocrinologia hanno reso più facile per un piccolo numero di persone cambiare sesso. La radicalità dei cambiamenti fisici e anatomici ha reso obsoleto il paradigma del travestitismo. Non si parla più di uomini travestiti da donne, ma di uomini che diventano donne, come dimostra la copertura mediatica mondiale della transizione di Christine Jorgensen a partire dal 1952.

La realtà del cambiamento di sesso si impone e disturba: nonostante i molti ostacoli frapposti dalla società, alcune donne stanno diventando uomini, alcuni uomini stanno diventando donne e altre ancora rifiutano ostinatamente di essere confinate nell'una o nell'altra categoria di sesso che la società cerca di imporre loro. È in atto la “metamorfosi impensabile”⁵. Questa inconfutabile esperienza di transizione contraddice l'ideologia patriarcale, di cui uno dei pilastri è il presunto carattere naturale, immutabile e inalterabile delle categorie di sesso e della gerarchia ad esse associata. Nasce così la necessità di un discorso che renda intelligibile questa esperienza senza mettere in discussione l'ideologia patriarcale.

1 Frank Leslie's Illustrated Newspaper, n° 917, 26 avril 1873 (traduzione libera)

2 James Miranda Barry, articolo Wikipedia, it.wikipedia.org/wiki/James_Miranda_Barry

3 Non menziono volutamente i *castrati* e fenomeni simili in questa sede, poiché, a quanto mi risulta, non si tratta di una scelta deliberata.

4 Quando vennero identificati e cominciarono a essere prodotti gli estrogeni e il testosterone, l'ideologia della differenza dei sessi ne fu profondamente influenzata, così come lo fu in seguito con la scoperta dei cromosomi sessuali. Si pensò di aver trovato la chiave della sessuazione e questo entusiasmo portò a numerosi esperimenti di somministrazione di ormoni sessuali per curare ogni tipo di malattia: mancanza di desiderio sessuale nelle donne, dolori mestruali, ecc. (ovviamente le donne erano percepite, come lo sono oggi, carenti rispetto agli uomini).

5 *La métamorphose impensable. Essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Gallimard, Paris, 2003. Saggio del filosofo e psicoanalista Pierre-Henri Castel.

Il desiderio di transizione come sofferenza

È la sessuologia a fornire gli elementi chiave di questa spiegazione, sviluppando il paradigma del transessualismo, creato da Harry Benjamin, sulla scia del lavoro di Magnus Hirschfeld. La sessuologia descrive le proprie pazienti come esprimenti la convinzione di essere “del sesso opposto” o “nel corpo sbagliato”. La diagnosi di transessualismo può essere riassunta come segue: il desiderio o la convinzione profonda, prolungata e inflessibile di appartenere al “sesso opposto”, che genera una sofferenza invalidante che non può essere alleviata se non attraverso una transizione medica e sociale⁶.

Dobbiamo capire che la creazione di questa classificazione nasce dall'esigenza di questi medici di giustificare il fatto che le cure di transizione che forniscono rientrino in un approccio scientifico. Allora come oggi, le persone trans devono spiegare il proprio desiderio di transizione, perché esprimere il desiderio di cambiare sesso non è considerato una spiegazione soddisfacente. Di fatto, nessuna spiegazione potrebbe mai essere veramente soddisfacente per i medici o per la società, deve quindi essere qualcosa di ineffabile, al di là della portata della comprensione. Per questo il desiderio di transizione viene ridotto alla sfera dell'intimo: il fatto di sentirsi *intimamente* donna, il fatto di *sentirsi* o *credersi* prigioniera di un corpo che non è il proprio. Insomma, si tratta di giustificazioni impossibili da razionalizzare, quasi mistiche⁷.

La giustificazione medica della transizione è accompagnata anche da un aspetto normativo: ad esempio, ci si aspetta che le candidate alla transizione siano eterosessuali nel sesso “di arrivo”, le persone che hanno già figlie sono automaticamente escluse, e così via. Questo *gatekeeping* (filtraggio) da parte della comunità medica si è allentato nel corso dei decenni, così come i protocolli e i criteri diagnostici. Uno dei motivi è che i medici si sono resi conto che il desiderio di transizione non può essere curato con la psicoterapia, gli psicofarmaci o l'elettroshock, e che molte pazienti a cui viene negato il trattamento si procurano gli

6 Per questo paragrafo e per i seguenti, vedere *La métamorphose pensable: trois théories du changement de sexe*, conferenza di Pauline Clochec al congresso *La prise en charge médicale des LGBTI*, Université Picardie Jules Verne, 21 gennaio 2021

7 Questa è la base su cui le femministe transfobiche francesi descrivono il “transgenderismo” come un credo religioso. Possono così affermare che la lotta contro le persone trans è una lotta per la laicità, che serve da pretesto per tutte le lotte razziste e reazionarie del nostro tempo.

ormoni per vie traverse, a volte con grande rischi per la loro salute⁸. Ciononostante, la transizione è di solito di beneficio per le persone che la richiedono. Possiamo dire che da quasi un secolo, e nonostante i cambiamenti nella nomenclatura, questa rappresentazione del desiderio di transizione come affine alla psicosi e causa di un'immensa sofferenza rimane ancora oggi dominante. Tra i medici meno transfobici, la transizione rimane per lo più percepita come una necessità medica piuttosto che come un desiderio legittimo.

La transfobia contiene elementi identici all'omofobia. Ad esempio, la Chiesa cattolica ritiene che l'omosessualità sia innanzitutto una condizione psicologica, fonte di sofferenza ("intrinsecamente disordinata"), e che il desiderio verso altre persone possa e debba essere soppresso attraverso la preghiera, la compassione di chi ci circonda e, se necessario, le cure mediche. Se questa visione dell'omosessualità sta diventando sempre meno popolare nel resto della società, in gran parte laicizzata, lo stesso non si può dire per quanto riguarda la transessualità, che rimane associata alla disforia di genere e quindi a una sofferenza psicologica. Ne risulta la convinzione che la disforia possa essere curata o attenuata senza passare per la transizione, come anche l'idea che la disforia non venga attenuata dalla transizione. Questa convinzione è stata smentita per decenni dall'esperienza fallimentare dei medici, ma persiste comunque.

Nel caso delle transfobiche militanti, l'ostilità verso la transizione si traduce in numerose fantasie alimentate dallo scambio di racconti di rinuncia alla transizione, di detransizione o di guarigione dal desiderio di transizione⁹, e di storie molto più rivoltanti di complicazioni post-operatorie e maltrattamenti medici, che ai loro occhi rappresentano la norma in materia di transizione. Propagano anche idee false e allarmistiche sul fatto che gli ormoni causino problemi cardiaci o vascolari e cancro. Allo stesso modo, i bloccanti della pubertà vengono dipinti come sostanze

8 Marie-Pierre Pruvot (in arte Bambi) racconta come alcune sue amiche ingerivano ogni giorno l'equivalente di un mese intero di pillole contraccettive, nella speranza di accelerare i loro cambiamenti fisici, con effetti deleteri sulla loro salute. Lo sviluppo di Internet ha reso più facile l'accesso alle comunità trans che si scambiano informazioni sui trattamenti medici, ma questo non risolve necessariamente la questione della sicurezza degli ormoni quando vengono acquistati sul mercato nero.

9 Spesso molto parziali, come dimostra il seguente resoconto di Ky Schevers, che è stato attivo in dei gruppi detrans: <https://kyschevers.medium.com/transphobia-in-the-detrans-womens-community-447d68247dcf>

estremamente pericolose¹⁰. Queste attiviste anti-trans rifiutano in generale l'idea che l'impedimento a cambiare sesso possa essere una fonte di sofferenza: sarebbero la stessa transizione e il desiderio di transizione ad essere fonte di sofferenza, e sarebbero causate da altri squilibri psicologici come la depressione o la schizofrenia, o favorite dall'autismo. Incontriamo così l'idea che la depressione, l'ansia o altre malattie psichiatriche andrebbero trattate prima di iniziare la transizione: ogni altra forma di malessere deve essere esclusa per mettere in luce la presenza (o l'assenza) della pura disforia di genere, distinta e indipendente dal resto della psiche. Le attiviste anti-trans spesso sostengono che non esistono persone trans, ma solo persone disforiche, cioè sofferenti, e che la transizione non risolve la disforia, per cui pretendono di proporre modi alternativi di contrastare la disforia¹¹.

Nei media di informazione e nei programmi di intrattenimento giornalistico, la rappresentazione delle persone trans e della transizione è sistematicamente rivestita di sensazionalismo e pathos: l'incredibile trasformazione è per definizione rara ed eccezionale, le persone trans sono straordinariamente coraggiose. Alexandre Baril mostra come l'intimità delle persone trans venga spesso e volentieri dissezionata dai media¹². Credo che questa intrusione nell'intimità porti a dipingere la transizione come *extrema ratio*, un'esperienza al limite di ciò che gli esseri umani possono sperimentare. La parola degli esperti è spesso affidata a medici, psicologi o psicanalisti cis. Quando i giornalisti chiedono alle persone trans la loro opinione, molto raramente le intervistano senza ricercare, direttamente o meno, la loro testimonianza personale piuttosto che la loro competenza in materia, anche quando parlano come rappresentanti di un'associazione, come ricercatrici o come specialiste di un particolare aspetto della transitudine. In breve, seguendo le

10 Va ricordato che i bloccanti della pubertà, usati inizialmente per ritardare la pubertà precoce nelle bambine cis, sono ora utilizzati anche dai medici che trattano le bambine trans come mezzo per farle aspettare prima di assumere testosterone o estradiolo. Il motivo può essere la legislazione locale su alcune procedure mediche, ma più spesso si tratta di medici riluttanti a lasciare che le adolescenti trans inizino precocemente la pubertà che desiderano, sperando che cambino idea (in inglese *desisters*).

11 In realtà, si tratta spesso di terapie di conversione: in definitiva, l'obiettivo è impedire la transizione.

12 Questa questione, e altre affrontate in questo testo, sono state oggetto di ulteriore riflessione da parte di Alexandre Baril in *Société de l'aveu, cis-tème de l'aveu : repenser le consentement à la lumière des images intimes de personnes trans* dans les médias*, GLAD! review, n. 5, dicembre 2018, <https://journals.openedition.org/glad/1260>

conclusioni di Karine Espiñeira e Maud-Yeuse Thomas, le persone trans sono quasi sempre gli oggetti e non i soggetti della loro rappresentazione mediatica¹³.

Anche la narrativa, come i film e le serie, si affida ai propri archetipi, sempre basati sull'idea di sofferenza. Julia Serano, ad esempio, individua nella rappresentazione delle donne trans gli archetipi della donna trans patetica e della donna trans usurpatrice¹⁴. Le persone trans sono rappresentate come autrici o vittime di gravi violenze. La violenza delle donne trans assassine sarebbe motivata dalla loro transitudine e dalla sofferenza ad essa associata: il personaggio di Buffalo Bill ne *Il silenzio degli innocenti* uccide delle donne perché gli è stata rifiutata la transizione, il personaggio trans di *Pretty Little Liars* è un assassino a causa delle molestie subite. Quest'ultimo esempio recente mi sembra tanto più interessante in quanto la produttrice Marlene King si difende da qualsiasi accusa di transfobia e denuncia i maltrattamenti sociali e familiari subiti dalle persone trans: "Se tratti qualcunx come se fosse una nullità, è probabile che tratterà anche lx altrx come se fossero una nullità"¹⁵. Questa rappresentazione negativa non è ovviamente priva di conseguenze: per Pauline Clohec è un modo per dissuadere dalla transizione¹⁶.

Le organizzazioni e lx attivistx che difendono i diritti delle persone trans non fanno di meglio. La difesa dei diritti delle persone trans il più delle volte mette in evidenza la loro fragilità, a volte fino al ridicolo. E' quello che io chiamo l'effetto "cucciolo di foca": le persone trans devono essere protette perché sono super fragili e si suicidano come lemming¹⁷. Le richieste di diritti trans sono molto spesso presentate come necessarie per risolvere le sofferenze delle persone trans, l'aspetto della parità

13 *Études Trans, interroger les conditions de production et de diffusion des savoirs*, Karine Espiñeira e Maud-Yeuse Thomas, rivista Genre, sexualité & société, n°22, Autunno 2019. <https://journals.openedition.org/gss/5916#quotation>

14 *Manifesto della donna trans*, Julia Serano, in *Smantellare il privilegio cisessuale e altri testi*, <http://anarcoqueer.noblogs.org/> 2024

15 *Behind That Controversial « Pretty Little Liars » Transgender Reveal*, <https://www.buzzfeed.com/jarettwieselman/pretty-little-liars-boss-defends-controversial-transgender-r>

16 *Entre punition et altérisation : médiatiser les femmes trans pour décourager les transitions*, Pauline Clohec, Questions Trans & Féministes. <https://questions.tf/2020/01/12/entre-punition-et-alterisation-mediatiser-les-femmes-trans-pour-decourager-les-transitions/> [vedi prossimo testo in questa raccolta, ndt].

17 L'intervento *A toi ma sœur, mon frère, mon adelphe*, pubblicato sul sito internet del giornale francese Liberation il 26 febbraio 2020, lo illustra con notevoli slanci lirici.

di diritti o la legittimità di decidere delle nostre vite passano in secondo piano (e questo è normale) rispetto alla lotta contro le discriminazioni. Dico questo nella piena consapevolezza che troppe di noi stanno piangendo la perdita di compagne, amiche e talvolta amanti. Non è una realtà che voglio minimizzare, è il sentimento di pietà e tutto ciò che esso implica che sto denunciando qui.

Nel discorso trans, in particolare, si pone spesso l'accento sugli omicidi di donne trans. Se è vero che alcune donne trans, in particolare migranti e/o chi vive di prostituzione, sono particolarmente a rischio, altre persone trans che non sono così a rischio sviluppano una paura irrazionale e a volte sembrano davvero convinte di poter essere uccise a ogni angolo di strada. Possiamo fare un parallelo con la paura delle donne, a cui viene insegnato molto presto che non devono tornare a casa da sole la sera, anche se questo ha poco a che fare con i rischi che corrono davvero: l'idea è quella di regolamentare il loro comportamento attraverso la paura e limitare le loro libertà. Il risultato è un clima a volte poco accogliente per le persone in questionamento o che iniziano la transizione, che si trovano presto a fare i conti con le cifre allarmanti dei suicidi e delle discriminazioni. È quindi difficile non temere o credere che cambiare sesso significhi la condanna a una vita difficile.

La coerenza di questi discorsi negativi mi porta a vederli come derivanti da un principio comune: la transizione sarebbe qualcosa di eccezionale, difficile, sarebbe causata dalla sofferenza, e la transizione stessa sarebbe un processo doloroso, dai risultati incerti. Per gentilezza, lodiamo il coraggio delle persone trans. Per cattiveria, lo denunciamo come una sfida alla natura. In tutti i casi, emerge la consapevolezza che non possiamo alterare la nostra sessuazione, altrimenti dobbiamo pagare il prezzo di questa trasgressione: la sofferenza sarebbe inevitabile e intrinseca alla transitudine. Chiamo *ideologia transgender* l'insieme di questi discorsi negativi incentrati sulla sofferenza delle persone trans. Ne risultano l'autocommiserazione, l'infantilizzazione e la delegittimazione dei desideri, delle esperienze e delle idee espresse dalle persone trans. Come il cissexismo¹⁸ più in generale, di cui è una declinazione, l'ideologia transgender rafforza l'ideologia patriarcale.

18 *Du cissexisme comme système*, Pauline Clochec, sul sito *Observatoire des transidentités*.

Transizione felice?

A fronte di questa valanga di pessimismo, nei movimenti queer, in ambienti come la moda e, più raramente, nei media troviamo anche celebrazioni della transitudine. La transitudine viene esaltata come una ribellione alle norme di genere, come dotata di un incredibile potenziale rivoluzionario e di un'estetica singolare. Ma si tratta di un caso di feticizzazione, in cui la transitudine rimane bersaglio del cissessismo: come qualcosa di eccezionale, affascinante proprio perché fuori dalla norma.

Le persone trans hanno come un obbligo di radicalità, di mettere in discussione il genere. Questo onere pesa più sulle persone trans che sulle persone cis. L'ossessione delle femministe, apertamente transfobiche o meno, per la conformità o non conformità delle persone trans alle norme di genere è un esempio. Le donne trans sono particolarmente sottoposte a scrutinio, sempre giudicate troppo maschili o troppo femminili¹⁹, benché questo non risparmi altre persone trans. Recentemente mi è stato raccontato di un caso in cui una donna cis si è arrabbiata quando ha saputo che un uomo trans voleva un giorno diventare padre, ma non aveva intenzione di portare in grembo il figlio, sostenendo che in questo modo contraddiceva il suo desiderio di abolire il genere.

Più in generale, si ritiene che le vite trans dovrebbero sfuggire alla norma. Eppure, come molte persone trans possono constatare, in genere non c'è nulla di affascinante, tragico o eccezionale nell'essere trans. La maggior parte delle vite trans sono piuttosto banali, normali e persino, che ci crediate o no, perfettamente noiose.

È innegabile che viviamo in una società ossessionata dalla differenza tra i sessi, come dimostra l'uso quasi sistematico delle parole 'donna', 'uomo' e dei loro sinonimi per designare individui sconosciuti. Il sesso è uno dei primi tratti che ci identificano. Ma questo significa che è necessariamente qualcosa di fisso? Dal momento che quando ci incontriamo, le prime domande che si è soliti fare sono "Come ti chiami?" e "Che lavoro fai?", le risposte sono aspetti importanti, addirittura essenziali, di ogni individuo. Tuttavia, le persone possono cambiare il loro nome, così come possono cambiare la loro professione o occupazione, e raramente si dice il proprio vecchio

19 *Donne trans e femminismo: gli ostacoli alla presa di coscienza femminista e il cis-centrismo nei movimenti femministi*, Constance Lefebvre in *Materialismi trans* vol. 1, <http://anarco-queernoblogs.org/>

nome o la propria vecchia professione se questi sono cambiati. A volte questo argomento viene fuori nella conversazione, prima o poi, a volte mesi o anni dopo il primo incontro.

Il cambio di nome è quindi un elemento banale nella storia di una persona, a cui non viene insistentemente chiesto di giustificarsi se non c'è alla base un disagio. Ad esempio, Ségolène Royal e Marine Le Pen, entrambe ex candidate alle presidenziali, hanno un nome diverso da quello che hanno ricevuto alla nascita, ma questa informazione non è considerata importante e la maggior parte delle persone non è a conoscenza di questo dettaglio. Quando si presenta qualcuna a qualcun'altra, non si sente il bisogno di menzionare il proprio nome o la propria professione precedente. Al contrario, cambiare sesso è considerato qualcosa di eccezionale. È significativo che le persone cis spesso dicano spontaneamente di una persona che questa è trans quando la presentano ad altre per la prima volta. Mi è capitato spesso di venire a sapere che la tal persona, che spesso non avevo mai incontrato, fosse trans grazie alle indiscrezioni di persone cis che erano loro amiche (o dei loro medici!), a volte senza che io stessa fossi out come persona trans con le amiche in questione.

L'incredibile onere di autogiustificazione che viene imposto alle persone trans da chi le circonda, nei rapporti con lo Stato e con i medici, contrasta con la scarsa giustificazione che viene richiesta quando si tratta di cambiare nome o di cambiare professione. Ma il disagio rispetto alla propria assegnazione di sesso non potrebbe essere paragonato al disagio nei confronti di un nome non scelto e non amato? Perché non dovrebbe essere altrettanto semplice cambiarlo? Perché non vediamo allo stesso modo la transizione come una fonte di gioia, come un nuovo nome per distaccarsi da quello vecchio che non ci piaceva o che evocava troppi sentimenti negativi? Perché non possiamo celebrare anche la seconda pubertà e gli effetti, a volte lenti ma sempre considerevoli, degli ormoni?

Tuttavia, si rischia di imbattersi in una nuova ingiunzione, in questo caso positiva, a vivere positivamente la propria transizione. Di fatto, le persone trans nascondono le loro difficoltà psicologiche per paura che la loro transizione venga rallentata o impedita dalla famiglia o dalla comunità medica, e talvolta anche per paura del giudizio di altre persone trans che mostrano di vivere felicemente la loro transizione. Se il desiderio di cambiare sesso è causato dalla sofferenza e dalla disforia di genere, la transizione dovrebbe invece essere un'esperienza positiva,

la risoluzione della disforia, quindi caratterizzata dall'euforia di genere. L'euforia di genere viene presentata come liberatoria ma, essendo costruita in opposizione alla disforia, non permette di sfuggire al controllo del corpo medico sulle nostre transizioni. Sebbene la transizione possa indubbiamente essere una fonte di gioia, esaltando la rivelazione di un sé autentico (*authentic self* in inglese) ci viene negata l'opportunità di sperimentare semplicemente questa gioia. Dovremmo invece riconoscere la transizione come un evento piuttosto banale nella vita di un individuo. Anche la detransizione e la ritransizione possono essere sdrammatizzate in questo modo: scegliamo di transizionare in un contesto particolare, e con il passare della vita possiamo talvolta scegliere di smettere di prendere gli ormoni, o addirittura di tornare al nostro sesso precedente.

Durante un dibattito organizzato dal *Cercle Freudien* (Circolo Freudiano), lo psichiatra dell'infanzia Jean Chambry ha notato con rammarico che le sue giovane pazienti trans non amano che si chieda loro perché vogliono cambiare sesso: "È chiaro che la psicoterapia si concentrerà piuttosto su cosa significhi vivere tutto questo, su come lo si vive, ecc. Ma ci asteniamo chiaramente dal porre troppe domande sui fondamenti della costruzione dell'identità, perché lì ci scontriamo ogni volta. [...] Questa domanda sul *perché* è insopportabile, quindi ci si concentra piuttosto sull'aiutare a vivere il meglio possibile"²⁰. Da parte mia, li capisco: l'ossessione del "perché?" richiama una sola risposta: "perché no?".

Conclusione

Una delle mie amiche lesbiche ha cambiato nome. Quando ha detto alla sua famiglia che le piacevano le donne, loro hanno reagito molto male e lei, dopo aver pianto a lungo per aver dovuto rinunciare ai suoi legami, ha cambiato il proprio nome per non dover più pensare ai suoi genitori, che le avevano detto "ti voglio bene" innumerevoli volte ma non avevano saputo mantenere la promessa di quelle parole. Ora usa il suo secondo nome come nome principale. Le sue amiche e le sue amanti la chiamano così ed è così che si presenta nelle sue relazioni affettive. Non ha cambiato ufficialmente il suo nome, ed è il suo vecchio nome che compare nell'albo dell'università. Non sente il bisogno di cambiarlo perché i rapporti

20 *Dysphorie de genre, transidentité: Le Cercle freudien reçoit le Dr Jean CHAMBRY pédopsychiatre*, Youtube, consultato il 31 marzo 2021.

con le sue insegnanti sono distanti. Tuttavia, avendo sentito le sue compagne di classe chiamarla con il suo nuovo nome, anche le insegnanti lo hanno adottato spontaneamente senza che lei lo abbia mai chiesto. A volte le persone le chiedono perché abbia cambiato nome. Lei risponde che non le piaceva quello vecchio e non le fanno più domande. Vorrei che cambiare sesso fosse così semplice e liberatorio come è stato per lei cambiare nome.

...

Fonte: <https://questions.tf/2021/03/31/ideologie-transgenre/>

TRA PUNIZIONE E ALTERIZZAZIONE: MEDIATIZZARE LE DONNE TRANS PER SCORAGGIARE LE TRANSIZIONI

Di Pauline Le Clochec

Lo studio delle rappresentazioni mediatiche delle persone trans si è sviluppato negli ultimi anni, in particolare con i lavori di Julia Serano¹ e, in Francia, di Karine Espineira². È questo l'argomento che tratto qui: il contenuto e il ruolo sociale svolto dalle rappresentazioni mediatiche delle persone trans, sulla base di esempi che saranno principalmente cinematografici e fotografici. Per specificare il mio discorso, e per motivi di vicinanza, mi concentrerò soprattutto sul caso della rappresentazione delle donne trans, o più specificamente delle donne cosiddette transessuali o transessuate, ovvero che stanno compiendo o hanno compiuto una transizione sociale e/o fisica³.

Quando si affronta la questione della rappresentazione mediatica, e in particolare quella dei gruppi e degli individui socialmente emarginati da parte di individui e gruppi che costituiscono la maggioranza rispetto a tali minoranze (ad esempio la rappresentazione delle persone con disabilità da parte di persone normodotate, delle persone razzializzate da parte delle persone bianche e, per quanto ci interessa qui, delle donne da parte degli uomini e delle donne trans da parte delle persone cis), è opportuno precisare fin dall'inizio due punti per evitare fraintendimenti. Primo: non si tratta di giudicare la qualità artistica dei

1 Julia Serano, *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Berkeley, Seal Press, 2007, p. 35–52. Traduzione francese parziale di Noémie Gruenewald: *Manifeste d'une femme trans et autres textes*, Lyon, Tahin party, 2014. Alcuni capitoli di *Whipping Girl* sono tradotti in italiano in questa 'zine: <https://anarcoqueer:noblogs.org/post/2024/01/18/smantellare-il-privilegio-cissessuale-e-altri-testi-di-julia-serano/>

2 Karine Espineira, *La transidentité: De l'espace médiatique à l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2008; Médiacultures. *La transidentité en télévision*, Paris, L'Harmattan, 2015.

3 Utilizzo qui il termine «transessuale» per indicare le persone che passano da una classe sociale di sesso all'altra (da uomo a donna o viceversa). L'uso corrente di questo termine si concentra sulle persone che operano questo cambiamento effettuando una transizione fisica. In realtà, non tutte le persone che cambiano classe di sesso ricorrono a una transizione fisica, anche se questi casi non sono i più numerosi, e l'estensione di questi due usi del termine "transessuale" si sovrappone quindi in gran parte (ma non totalmente).

supporti studiati. In secondo luogo, e soprattutto: la questione delle intenzioni esplicite degli artisti non è rilevante per comprendere la funzione, il messaggio e gli effetti sociali di un'opera. Un'artista (soprattutto se appartiene a una maggioranza sociale) può essere perfettamente ben intenzionatx, benevolx nei confronti delle donne trans e tuttavia produrre un'opera che veicola un messaggio cissessista e che contribuisce al cissessismo sociale generale o addirittura lo rafforza.

In contrasto con un approccio individuale che si concentri sulle intenzioni degli artisti, si può quindi partire dalla seguente constatazione: nel contesto di una società e di uno Stato cissessisti (ovvero che considerano e sanciscono che il vero sesso di una persona è una realtà biologica immutabile, che il cambiamento di sesso costituisce una trasgressione morale e che tale trasgressione debba essere punita), è assolutamente coerente che le rappresentazioni delle donne trans prodotte dai media *mainstream* siano a loro volta cissessiste e costituiscano un contributo ideologico e culturale al cissessismo sociale sistemico. Si può tuttavia andare oltre questa banale constatazione e arrivare a sospettare che queste rappresentazioni cissessiste e transmisogine (cioè che presentano immagini doppiamente stigmatizzanti delle donne trans in quanto donne e in quanto trans) contaminino anche le rappresentazioni apparentemente ben intenzionate prodotte dai media della comunità LGBTI – ammesso che abbia una qualche rilevanza sociologica parlare di comunità LGBTI: cosa di cui si può dubitare, dato che questi media sono soprattutto media gay. L'idea di una comunità LGBTI omogenea e solidale che sarebbe priva di forme di dominio o esclusione cissessiste, lesbofobiche e intersessofobiche è più che altro un mito a cui credono solo coloro che ne hanno bisogno per affermare la propria legittimità politica (principalmente uomini gay bianchi) o gli avversari delle lotte LGBTI che erroneamente vedono in noi una lobby potente e unitaria.

Partendo da questo presupposto, la mia ipotesi è la seguente: le rappresentazioni mediatiche delle donne trans non sono una questione di estetica o di visibilità, ma hanno una funzione sociale che contribuisce alla minorizzazione delle donne trans, ovvero dissuadere dal transizionare o stigmatizzare coloro che lo fanno, e questa funzione passa attraverso la rappresentazione del cambiamento di sesso come impossibile, come necessariamente destinato al fallimento. Questo messaggio è rivolto sia alle donne trans, contribuendo così a

scoraggiare le transizioni (in aggiunta agli ostacoli materiali che si incontrano), sia alle persone cis, al fine di segnalare loro la presunta falsità dei corpi delle persone trans e di influenzare il loro comportamento nei confronti delle donne trans, sia nella forma della violenza, sia nella forma di un disprezzo qualificato come benevolenza.

Alterizzazione

Parlerò innanzitutto dei metodi di alterizzazione delle donne trans nei media (che le presentano come esseri anormali, bizzarri e ridicoli) e degli effetti di queste presentazioni, concentrandomi su tre processi di alterizzazione: la visibilizzazione, l'uniformizzazione e la feticizzazione.

La visibilizzazione

Il primo processo, la visibilizzazione, consiste nel rendere visibili le persone trans in quanto tali nei media. Si tratta di plasmare la loro immagine in modo che la loro transessualità appaia in modo evidente al pubblico e le distingua dalle persone cis del loro sesso di arrivo. In questo modo, si vuole mostrare che il cambiamento di sesso non è pienamente possibile e che una persona trans sarà sempre percepibile come trans, quindi in base al sesso assegnatole alla nascita, senza che mai riesca ad avere un *passing*. Tuttavia, una buona parte delle persone trans ha proprio l'obiettivo di essere pienamente percepibile, da sé stessa e dall'altra, secondo il proprio sesso di arrivo: in quanto donne per quanto riguarda le donne trans e in quanto uomini per quanto riguarda gli uomini trans. Cercando di visibilizzare, di rendere percepibile una persona trans in quanto trans, la stragrande maggioranza delle rappresentazioni mediatiche delle persone trans invia loro un messaggio scoraggiante: non avrai mai un *passing*, sembrerai sempre un uomo con una parrucca o una donna con i baffi, quindi la tua transizione fisica è destinata al fallimento. Ma questa paura di non riuscire a "passare", la paura di non poter modificare profondamente il proprio corpo, blocca molte persone trans dal compiere la transizione fisica. Mi sembra che questa paura sia in realtà prodotta socialmente da questo tipo di rappresentazione visibilizzante delle persone trans in quanto trans, una rappresentazione in cui mostrare fisicamente una persona trans significa o mostrare la persona in modo da far risaltare il sesso assegnatole alla nascita,

o mostrare una via di mezzo tra donna e uomo. Una visibilizzazione di questo tipo sostiene il messaggio secondo cui una persona trans, in primo luogo, è sempre percepibile come trans e, in secondo luogo, deve essere socialmente riconoscibile, come se fosse tenuta ad esplicitare la propria condizione trans a chiunque.

Questo processo di visibilizzazione funziona innanzitutto attraverso la selezione di attorx cisgender per interpretare personaggi transgender e di attori e attrici che sono per lo più del sesso assegnato al personaggio alla nascita. Una tale scelta di casting da parte dei registi è stata particolarmente significativa in *Laurence Anyways*, poiché Xavier Dolan ha scelto, ingaggiando Melvil Poupaud, non solo un attore maschio cisgender, ma anche fisicamente molto mascolino. Questo gesto di visibilizzazione della donna trans in quanto trans viene riproposto nel film stesso, poiché la prima scena riprende gli sguardi stupiti e preoccupati delle persone per strada nei confronti del personaggio interpretato da Poupaud, trasmettendo così il presupposto che una donna trans sia sempre percepita come trans nello spazio pubblico, il che le provoca questa diffidenza generalizzata. Che sia o meno l'intenzione di Dolan, il messaggio che esce dalla sua scelta dell'attore e dal suo film è quindi: una donna trans è un uomo travestito che sarà sempre socialmente percepita e trattata come tale. Simmetricamente, la scelta di attrici cisgender per interpretare ragazzi o uomini trans si accompagna alla forte tendenza a creare sceneggiature su uomini trans molto giovani, come in *Tomboy* di Céline Sciamma, con Zoé Héran, o ancora *3 Generations – Una famiglia quasi perfetta*, di Gaby Dellal, con Elle Fanning. In questo caso, la scelta di concentrarsi su persone trans molto giovani permette di rendere la mascolinità un monopolio degli uomini cis: un uomo trans può essere solo piccolo, giovane e snello, mentre la vera mascolinità sarebbe adulta e virile.

Tuttavia, anche nel caso di casting di attorx cis del sesso di arrivo del personaggio trans che interpretano non abolisce questa visibilizzazione. Si tratta infatti di trasformare l'attore per sottolineare che il personaggio e, indirettamente, ogni persona trans, non è realmente del suo sesso di arrivo, ma costituirebbe un artificio. Questo tipo di visibilizzazione è stata ammessa con un'onestà sintomatica della buona coscienza delle persone cisgender presumibilmente benevole dal team del film *Lola Pater*, in particolare dal regista Nadir Moknèche e dall'attrice protagonista Fanny Ardant, che interpretava il personaggio di

una donna trans, Lola. Ardant ha dichiarato in un'intervista al giornale *JDD* di aver recitato con protesi che le aumentavano il seno e i glutei⁴. Perché queste protesi? Ardant lo spiega in un'intervista a *Télérama*, che è una lunga serie di cliché cissessisti: «Abbiamo lavorato molto sull'aspetto: Lola doveva avere un seno prosperoso, un sedere leggermente troppo grande, come sognano coloro che vogliono diventare donne. Abbiamo dedicato ore anche alla capigliatura: la prima preoccupazione di una transessuale è la sua acconciatura⁵». L'uso delle protesi e la sua motivazione esplicita indicano quindi: 1) che le donne trans sono considerate e mostrate allx spettatorx dal team del film come donne false e artificiali, di cui è necessario sottolineare percettivamente l'artificio dando ai personaggi glutei e seni di dimensioni fuori dal comune; 2) che il corpo e l'appartenenza sessuale di una donna trans sono intesi solo in termini di "apparenza" superficiale, mentre la realtà rimane quella del sesso assegnato alla nascita; e 3) che le donne trans sono intese come esseri frivoli che pensano solo al loro taglio di capelli. Abbiamo qui un perfetto esempio di transmisoginia, che incrementa la misoginia classica, poiché la rappresentazione delle donne trans è qui elaborata, da un lato, a partire dalla misoginia che rende le donne creature superficiali concentrate sul proprio aspetto fisico e, dall'altro, a partire dal cissessismo che nega la realtà del corpo delle donne trans per renderle ancora più superficiali e false di una donna cis.

Questo processo di visibilizzazione della transness delle persone trans, che sostiene l'impossibilità del cambiamento di sesso, non riguarda solo la scrittura dei personaggi trans e il casting nel cinema, ma anche, nella stampa, la selezione rispetto a quali persone trans reali vengono mostrate. Così, nelle copertine fotografiche dell'*Existrans*⁶, le fotografe di *Libération* – Nolwenn Brod nel 2018⁷ e Marie Rouge nel 2015⁸ – si sono concentrate principalmente su persone all'inizio della transizione che non hanno ancora *passing*, persone non binarie,

4 <https://www.lejdd.fr/Culture/Cinema/fanny-ardant-en-genre-libre-dans-lola-pater-3405104>

5 <https://www.telerama.fr/cinema/fanny-ardant-est-ce-que-le-sexe-vous-definit-absolument-pas,161009.php>

6 *ExisTrans*, dal 2019 rinominata in *ExisTransInter* è una manifestazione annuale di persone trans e intersex organizzata a Parigi dal 1997 [ndt].

7 https://www.liberation.fr/photographie/2018/10/15/22e-existrans-trans-et-inter-sexes-mobilises-a-paris_1685252

8 https://www.liberation.fr/france/2015/10/18/la-vie-en-trans_1406639

persone che molto probabilmente hanno iniziato la transizione in età avanzata, il che rende più difficile il *passing*, e drag queen. In tutti i casi, le persone trans fotografate sono quelle che sono, o sono ancora, visibilmente trans. Il messaggio è ancora una volta la negazione della possibilità del cambiamento di sesso, del fatto che una persona trans possa appartenere fisicamente e socialmente al proprio sesso di arrivo ed essere percepita come tale. La presentazione pubblica delle persone trans da parte della stampa – e si tratta di *Libération*, non del *Figaro*⁹ – contribuisce così a presentare la transizione come qualcosa di impossibile da raggiungere, contribuendo ad alimentare la difficoltà, per le persone trans, di intraprenderla.

Il cinema e la stampa veicolano così l'immagine di quella che Julia Serano definisce «la transessuale patetica¹⁰», patetica perché presentata come una persona che cerca invano e disperatamente di sembrare una donna.

L'uniformizzazione

L'esempio di *Libération* permette di precisare il secondo processo utilizzato per alterizzare le donne trans: l'uniformizzazione. Infatti, scegliendo di mostrare preferibilmente persone trans che non hanno ancora completato la transizione, persone non binarie e drag queen, i fotografi di *Libération* presentano l'insieme delle persone trans come se tutte rifiutassero il famoso binarismo o cercassero di decostruire i codici di genere su se stesse. È così l'androginia ad essere presa come denominatore comune delle esperienze e dei corpi trans, androginia in cui potranno certamente riconoscersi le persone non binarie, ma non le persone transessuali. Infatti, concentrandosi sulla decostruzione dei sessi, questi reportage possono non presentare le donne trans come donne né gli uomini trans come uomini, cancellando così la realtà delle donne e degli uomini transessualx. L'enfasi posta sulle drag queen, che alimenta la confusione tra trans e drag queen e riduce la transitudine a una semplice performance teatrale senza una profonda realtà corporea, è stata tale che ha portato a

9 *Libération* è un giornale di sinistra progressista, mentre il *Figaro* è il principale giornale della destra [ndt].

10 Julia Serano, *Whipping Girl*, op. cit., p. 36.

strategie di esplicitazione. Così, le *Sœurs de la perpétuelle indulgence*¹¹ erano state messe così spesso al centro delle copertine fotografiche dell'Existrans a cui partecipavano come alleate che, da alcuni anni, sfilano con cartelli che precisano che loro non sono trans, così da indicare chiaramente ai fotografi e allx spettatorx di queste foto che il loro aspetto e le loro performance drag non sono rappresentative della transitudine. Ancora una volta, il messaggio contenuto in questa uniformizzazione della transizione attraverso l'androgenia è dissuasivo nei confronti delle transizioni: esse presentano infatti le persone trans come non percepibili nel loro sesso di arrivo. Una tale immagine stereotipata rafforza così la possibile angoscia delle persone trans pre-transizione che temono che non riusciranno mai a “passare”.

La feticizzazione

Insieme alla visibilizzazione e all'uniformizzazione, il terzo processo è la feticizzazione, ovvero l'attenzione rivolta ai genitali delle persone trans – soprattutto delle donne – e l'uso della loro messa in mostra come rivelatrice, se non addirittura traditrice, della transessualità di queste persone. È così che inizia la serie *Hit and Miss*: come mostrare che il personaggio principale, interpretato dall'attrice cis Chloë Sevigny e fino ad allora non identificabile come trans, è in realtà trans? Risposta: subito, e in modo insistente, fin dal primo episodio, mostrandola nuda, con il pene, mentre esce dalla doccia. Il messaggio è chiaro: lei è trans. E il messaggio rivolto allx spettatorx cis è ancora più fondamentale: una donna trans è una donna con il pene. La rappresentazione è quindi da un lato sessualizzante (presentando le donne trans come oggetti sessuali originali destinati a soddisfare le fantasie segrete delle persone cis) e dall'altro presenta una parte della loro anatomia come detentrica della verità profonda su di loro, verità che non può essere modificata nemmeno da una eventuale vaginoplastica, che sarebbe solo una modifica artificiale e superficiale di questa verità profonda. Questa fissazione feticistica sulle donne trans pre-operazione o non operate come oggetti sessuali straordinari spiega la prevalenza di queste ultime, piuttosto che delle donne trans operate, nella pornografia: avere un pene è considerato ciò che costituisce la realtà profonda e l'interesse sessuale delle donne trans. Ancora una volta, il messaggio può essere recepito sia dalle persone cis che da

11 Movimento di drag queen militanti contro l'omofobia che utilizzano un travestimento religioso cattolico per fini ironici e dissacranti [ndt].

quelle trans. Per le persone cis, è un modo di rappresentare le persone trans come oggetti sessuali fuori dalla norma. Il messaggio che arriva alle persone trans, invece, è di essere rimandate al proprio sesso di assegnazione e al pene come se questo costituisse la verità profonda e (mal) celata di sé.

Visibilizzazione, uniformizzazione e feticizzazione: tutti questi tre processi presentano le donne trans come sempre riconoscibili in quanto trans e quindi incapaci di conseguire il loro sesso di arrivo. Questi processi costruiscono così l'immagine socioculturale globale di un'impossibilità fisica del cambiamento di sesso. Quest'immagine ha l'effetto, da un lato, di scoraggiare le transizioni fisiche e, dall'altro, di indurre le persone cis a trattare le persone transessuali in base al loro sesso assegnato alla nascita o come esseri anomali al di fuori delle classi di genere esistenti¹², e a considerare che le persone transessuali abbiano il dovere di rendere nota la loro transessualità, o che siano comunque impossibilitate a non farlo.

Punizione

Tuttavia, le rappresentazioni mediatiche maggioritarie delle persone trans non funzionano solo attraverso un'alterizzazione che cerca di manifestare, di rendere pubblica la loro transessualità, ma anche attraverso la punizione. Si tratta quindi di mostrare la punizione sociale – in particolare le violenze – inflitte alle donne trans a causa della loro transessualità (poiché questa è stata prima resa visibile). Questa sovrarappresentazione delle punizioni inflitte alle donne trans per la loro trasgressione all'ordine di genere e alla sua presunta naturalezza rasenta una forma di sadismo nei confronti dei personaggi femminili trans nelle opere di finzione a loro dedicate, comprese quelle ispirate a fatti reali selezionati in modo da presentare le donne trans come incapaci di essere altro che vittime. E' come se la trasgressione rappresentata dal personaggio della donna trans dovesse essere punita e l'ordine di genere ristabilito affinché alla fine dell'opera tutto finisca bene. Ancora una volta, gli effetti di queste rappresentazioni riguardano sia le donne trans che quelle cis. Per quanto riguarda le donne trans, queste rappresentazioni che associano

12 Per le donne trans, tuttavia, questo declassamento dalla mascolinità ha come conseguenza che, essendo percepite come trans, vengono trattate come donne secondo il peggiore dei trattamenti già riservato a queste ultime (violenza sessuale, sfruttamento, ecc.). La transmisoginia consiste quindi sia nel rifiutare di considerare le donne trans come donne, sia nel (mal)trattarle come tali con la violenza.

sistematicamente la transessualità a una punizione sociale, che si manifesta in particolare attraverso forme di aggressione, devono mostrare loro che la transizione sarebbe necessariamente accompagnata da maltrattamenti. Hanno quindi un effetto dissuasivo verso la transizione. Queste rappresentazioni di violenza – anche se poste sotto forma di denuncia – legittimano tali violenze agli occhi delle donne cis presentandole come il trattamento normale riservato alle donne trans, indissociabile dalle loro condizioni – o addirittura fanno di queste violenze un tratto comico giustificandole ancora di più. Si può arrivare a ipotizzare che la rappresentazione romanzata delle donne trans funzioni come un estremo della rappresentazione delle donne in generale: tutte le donne sono soggette alla violenza patriarcale, e il fatto di rappresentare delle donne trans permette di liberare e rendere ancora più esplicita, e ancora più sadica, la violenza contro le donne. Le donne trans sarebbero quindi esseri umani a cui viene negata la femminilità, tranne quando viene loro riconosciuta sotto forma di punizione: così vengono sottoposte alle stesse violenze delle altre donne (cis), ma in forme ancora più estreme.

Alcuni esempi per dare fondamento a questa affermazione generale.

Nel caso francese, proprio come molti di noi sono cresciuti avendo come unica rappresentazione cinematografica del lesbismo il film *Peccato che sia femmina*, uscito nel 1995 (fortunatamente dopo c'è stato *The L-Word*!), siamo cresciuti avendo come principale rappresentazione cinematografica di una donna trans (o travestita? questa distinzione è senza dubbio inesistente per la maggior parte delle persone cis) il personaggio di Katia interpretato da Christian Clavier in *Le père Noël est une ordure* (uscito nel 1982). Ciò che colpisce in questo caso è che il personaggio di Katia non solo viene presentato come ridicolo e come un uomo con una parrucca, ma è anche un capro espiatorio (viene derisa, picchiata, presa a pugni...), e le violenze che le vengono inflitte sono scene pensate per far ridere. La trasgressione sessuale rappresentata dal suo personaggio riceve così la sua punizione in forma comica sullo schermo.

Tuttavia, anche film con intenzioni migliori, che si presentano come più sociologici e meno comici, condividono questa mediatizzazione delle ragazze e delle donne trans mettendo in scena la loro punizione. È il caso del film *Girl* di Lukas Dhont (uscito nel 2018). Lontano da qualsiasi approccio di empowerment, questo film presenta Lara in un percorso ad ostacoli. Umiliata dalle sue presunte amiche, costretta ad affrontare il rifiuto delle cure da parte del corpo

medico, l'eroina finisce per auto-emascolarsi. Come evidente dal finale, il film condivide la fissazione feticistica per i genitali del personaggio di Lara, ovviamente interpretata da un ragazzo cisgender. Qui, nonostante la presunta benevolenza del regista, il film svolge la funzione socioculturale cissessista di scoraggiamento verso la transizione. Certo, si tratta di denunciare le violenze e il gatekeeping medico che portano alla scena finale, ma resta il fatto che il messaggio del film sia il seguente: se cambiate sesso, dovrete mutilarvi. E la vivace polemica che ha circondato l'uscita di questo film negli ambienti trans¹³ non lascia dubbi sul fatto che buona parte delle donne trans abbiano recepito in questo modo il messaggio del film, per quanto ben intenzionato potesse essere (ma, ancora una volta, l'intenzione non è sufficiente a determinare il contenuto del messaggio che un'opera trasmette).

Un esempio ancora più significativo è quello di *The Danish Girl*, di Tom Hooper, uscito nel 2016, presentato come il biopic di Lili Elbe (in realtà Lili Elveness), una delle prime donne trans ad aver avuto accesso a una vaginoplastica, nel 1930. Tralascio il fatto che il film scelga ancora di concentrarsi sulle violenze subite da Lili (tortura da parte del personale medico, aggressioni, ecc.). È più interessante porsi la seguente domanda: perché la storiografia, i media e, in questo caso, questo film hanno scelto Lili Elveness piuttosto che Dora Richter o Carla van Crist come “paziente zero”, la prima donna trans ad aver subito una chirurgia di riassegnazione genitale nella storia, quando queste ultime due erano state operate in precedenza? Si potrebbe rispondere che l'entourage artistico e giornalistico di Lili Elveness ha permesso una rapida mediatizzazione della sua storia, cosa che non è avvenuta per Richter e Van Crist. Ma si può ipotizzare una ragione meno contestuale: Lili Elveness è ricordata proprio perché è morta a causa delle sue operazioni. Ed è anche per questo che il film si sofferma pesantemente sulle urla di dolore di Lili dopo le operazioni e sulla sua morte dopo un tentativo di trapianto di utero. La storia di Lili piace alle persone cis perché contiene una sorta di punizione integrata nella transizione: questa la porta alla morte, a causa degli interventi chirurgici sperimentali di Kurt Warnekros. Questa morte si presenta come la punizione per la trasgressione costituita dalla transizione. La benevolenza di Hooper quindi include qui un disprezzo compassionevole, e il messaggio, ancora una volta, della presunta impossibilità del cambiamento di sesso, poiché il tentativo di Lili la porta al dolore e infine alla morte.

13 Cf. per esempio l'articolo di Karine Espineira : <https://www.genre-ecran.net/?Girl>

Poiché la rappresentazione cinematografica delle donne trans include quasi sistematicamente la punizione di queste ultime, attraverso persecuzioni, violenze e persino la morte, è logico che la transizione MtF stessa finisca per essere rappresentata come una punizione. È il caso dei film *La pelle che abito* di Pedro Almodovar, uscito nel 2011, e *Revenge* di Walter Hill, uscito nel 2017. In entrambi i casi, la storia racconta di una riassegnazione MtF forzata realizzata da parte di unx scienziatx pazzx e sadicx, e presenta il cambiamento di sesso MtF come la peggiore punizione che possa essere inflitta a un uomo. Questa rappresentazione è ovviamente sottesa da una feticizzazione misogina della femminilità intesa come oggetto di violenza, condizione che, in questi scenari, gli uomini cis vogliono provare ad assumere per l'occasione. Così, la transizione MtF stessa è percepita e costruita da questi film come una mutilazione incomprensibile che può derivare solo dalla violenza o dalla follia.

È quindi significativo che questa associazione fra transizione MtF e follia sia condivisa sia dalle rappresentazioni mediatiche delle donne trans che si dichiarano benevole, sia da quelle apertamente ostili. Presentare la condizione trans come una malattia mentale è quindi una caratteristica sistematica delle rappresentazioni cinematografiche delle donne trans come pericolose psicopatiche. È il caso del personaggio di Bobbi in *Vestito per uccidere* di Brian de Palma (allo stesso tempo donna trans e psichiatra che si autorifiuta la vaginoplastica!) o ancora quello di Buffalo Bill in *Il silenzio degli innocenti*, che, vestendosi con la pelle delle donne che uccide, sembra dare vita alle elucubrazioni di Janice Raymond, secondo cui le donne trans cercano, attraverso la transizione, di appropriarsi del corpo delle donne cis¹⁴. Rappresentare le donne trans come psicopatiche è una pratica diffusa anche in produzioni apparentemente benevole, come la serie *Pretty Little Liars*. In risposta alle critiche sul colpo di scena finale che rivela che la grande cattiva “A” non è altro che CeCe, una donna di cui si scopre poi la transessualità, la produttrice Marlene King sostiene che la sua serie apporta “maggiore consapevolezza” sul tema trans e “umanizza” il personaggio trans (poiché le donne trans sembrano aver bisogno di essere umanizzate), sostenendo che renderla una psicopatica sarebbe un modo per denunciare i maltrattamenti sociali e familiari subiti dalle persone trans: “Se tratti una persona come se fosse

14 Janice Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, New York e Londra, Teachers College Press, 1994 (prima edizione nel 1979), pp. 99, 104; traduzione francese di Jeanne Wiener-Renucci: *L'empire transsexuel*, Parigi, Seuil, 1981.

una nullità, è probabile che questa tratti poi le altre persone allo stesso modo”¹⁵. Si apprezzerà l'argomento che consiglia di non maltrattare le persone trans perché potrebbero vendicarsi e diventare psicopatiche. In ogni caso, mettendo in correlazione la follia pericolosa, rivolta contro se stessi o contro l'altra, con la transizione, queste rappresentazioni delle donne trans, benevole o ostili che siano, condividono di fatto un discorso simile e che ha la stessa efficacia sociale: dissuadere le donne trans dalla transizione e stigmatizzarle agli occhi delle persone cis.

Infine, quando i media non rappresentano la transizione come qualcosa che richiede una punizione o come una punizione in sé, sono loro stessi a infliggere tale punizione. È il caso delle riprese fotografiche delle manifestazioni trans da parte dei media *mainstream* come *Libération*. Infatti, nonostante i ripetuti appelli dell'attivista trans a sfocare i volti nelle foto pubblicate, questi media continuano a rifiutare di farlo, con il rischio di rivelare l'identità delle persone trans che non hanno ancora fatto coming out con le loro famiglie, le persone a loro care e i loro datori di lavoro. Questa pratica dell'*outing* presuppone ancora una volta che una persona trans debba essere socialmente riconoscibile, debba rendere pubblica la propria condizione trans, ed è qui la stessa stampa che si occupa di rendere noto il suo volto. Con il pretesto di celebrare i corpi e le identità trans, questo tipo di reportage fotografico costituisce di per sé una punizione (un *outing*) e una punizione che ne chiama altre, poiché la divulgazione della condizione trans di una persona la espone ad altre violenze ed esclusioni da parte di chi la circonda, se fino a quel momento era rimasta nell'ombra.

Nei media «comunitari» e militanti

È importante sottolineare che questi processi di alterizzazione e punizione, che hanno la funzione socioculturale di scoraggiare le transizioni e normalizzare le violenze cisessiste, non appartengono solo ai media *mainstream*, ma determinano anche gran parte delle rappresentazioni delle donne trans nei media cosiddetti comunitari e/o militanti LGBTI, e questo non solo in quelli LGB e soprattutto gay, ma anche nei lavori di alcune artiste trans, probabilmente perché le nostre opere si vendono meglio quando rispondono alle aspettative

15 <https://www.buzzfeed.com/jarettwieselman/pretty-little-liars-boss-defends-controversial-transgender-r>

cissessiste e feticiste delle persone cis nei nostri confronti. In questi media comunitari e militanti, le rappresentazioni cissessiste da un lato riproducono i processi dei media *mainstream* e dall'altro assumono forme specifiche.

Va innanzitutto ricordato che la decisione di non oscurare le foto e i video dell'*Existrans* non è un'esclusiva di *Libération*. Anche i siti comunitari *Frictions* (nel 2017 con il reportage fotografico di Gaëlle Matata¹⁶) e *Komitid* (nel 2018 con i reportage fotografici e video di Xavier Héraud¹⁷ e Maëlle Le Corre¹⁸) hanno condiviso questa pratica. Nel secondo caso, le proteste sollevate dalle persone trans stesse, che si sono espresse in particolare su Twitter¹⁹ e tramite un comunicato dell'associazione *Trans Posé.e.s*²⁰, hanno portato alla rimozione delle foto dal sito di *Komitid*²¹.

Oltre all'*outing*, alcune altre pratiche cissessiste sono condivise non solo dai media eterosessuali e comunitari, ma anche da gruppi militanti comunitari che si proclamano generalmente *queer*. Questi gruppi condividono infatti l'attenzione feticistica per i genitali (preferibilmente pre-op o non-op) delle persone trans. Questa attenzione è comune alla pornografia (le categorie "*chick with dick*" o "*shemale*"), ai programmi televisivi di grande audience sulle persone trans che si concentrano pesantemente sulla chirurgia di riassegnazione sessuale (cfr. ad esempio *Le sexe de mon identité* nel 2012 o *Être fille ou garçon, le dilemme des transgenres*, nel 2017), alle teorie delle TERF, e ai discorsi militanti apparentemente radicali che, ritenendo sovversivo presentare le persone trans come "donne con il pene" o "uomini con la vagina"²², perpetuano anch'essi questo feticismo. Una tale focalizzazione non fa altro che rispondere

16 <https://friction-magazine.fr/reportage-photos-existrans-paris-2017/>

17 <https://www.komitid.fr/2018/10/14/reportage-lexistrans-2018-en-photos/>

18 <https://www.youtube.com/watch?v=uylfmlcL220>

19 https://twitter.com/komitid_fr/status/1051451820361601025

20 <https://transposées.eu/communiqués:komitid-existrans2018>

21 https://twitter.com/komitid_fr/status/1052142576273375232

22 Cfr. l'elenco dei «gentili» in questo appello a un corteo radicale durante la marcia dell'orgoglio di Lione del 2019: «Noi, trans, froci, bi, lesbiche, non binari, finocchi, travestiti, genderqueer, ragazzi con la vagina, ragazze con il cazzo, intersessuali». <https://rebellyon.info/Nos-mor-tEs-sont-politiques-2018>. Cfr. anche la traduzione errata dell'opuscolo *Crazy Trans Woman* con «le syndrome de la folle à bite» (la sindrome della pazza con il cazzo) sul sito <https://transgr-rnrls.wordpress.com/>, traduzione che è stata poi rimossa.

alle aspettative feticistiche delle persone cis nei nostri confronti e all'immagine delle donne trans come false.

Questo punto permette di individuare una specificità nella rappresentazione delle persone trans, e in particolare delle donne trans, nei media comunitari e/o militanti: le persone trans sono considerate rappresentabili e accettabili solo se appaiono all'avanguardia nella decostruzione degli stereotipi di genere. Si richiede quindi che la visibilizzazione della condizione trans praticata dai media sia praticata anche dalle persone trans su se stesse affinché la loro condizione trans sia valida, politicamente rilevante e quindi mostrabile mediaticamente. È ovvio che un tale approccio soggettivista nei confronti del genere non si pone la questione della sicurezza relativa offerta dal *passing* (relativa poiché la donna trans che “passa” non viene più aggredita in quanto trans ma lo è ancora in quanto donna): una donna transessuale presumibilmente “binaria” sarà accusata di un conformismo che riprodurrebbe e rafforzerebbe gli stereotipi di genere (un discorso che si ritrova anche nelle TERF come Janice Raymond²³ o Sheila Jeffreys²⁴) ed è quindi soggetta a un doppio vincolo: il vincolo sociale di non essere troppo trans e il vincolo comunitario di non essere troppo donna.

Una tale rappresentazione preferenziale delle persone trans che decostruiscono il genere – secondo un gesto «sovversivo»²⁵, per riprendere un concetto di Serano, che gerarchizza le esperienze trans – è evidente nella banca immagini militante *The Gender Spectrum Collection*, sul sito Broadly, costituita principalmente da fotografie della fotografa trans Zackary Drucker²⁶.

23 Janice Raymond, *The Transsexual Empire*, op. cit., p. 100 e 119 per esempio.

24 Sheila Jeffreys, *Gender Hurts. A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*, New York, Routledge, 2014. Nel libro di Jeffreys, l'accusa di riproduzione degli stereotipi di genere associa proprio la transessualità a un'analisi queer in termini di identità di genere individuali (la transessualità esisterebbe quindi solo dallo sviluppo degli studi queer negli Stati Uniti negli anni '90?). In questo modo, rivolge alle donne trans lo stesso rimprovero che viene loro rivolto dalle persone... sovversiviste con cui lei le identifica!

25 Julia Serano, *Whipping Girl*, op. cit., p. 346–349.

26 <https://broadlygenderphotos.vice.com/> Zackary Drucker si è inoltre distinta come consulente di Jeffrey Tambor per il suo ruolo di donna trans nella serie *Transparent*. Si rallegra di questo ruolo nel documentario di Arte *Absolument trans*, incentrato sulla visibilità mediatica, e che traslascia le condizioni di vita delle persone trans. Ricordiamo che nel 2018 Tambor è stato accusato di molestie sessuali da due attrici trans che recitavano nella stessa serie, Trace Lysette e Van Barnes.

Questo progetto vuole essere il più inclusivo possibile, offrendo «una libreria di foto che fornisce immagini di modellx trans e non binarix che vanno oltre i cliché²⁷». Tuttavia, questa inclusione su un ampio «spettro di genere» è selettiva, poiché vi sono visibilizzate persone trans e non binarie che, sia per la loro non binarietà sia per il momento della loro transizione, non hanno o non hanno ancora *passing*, e quindi rappresentano fisicamente una via di mezzo tra i due sessi sociali.

Non vi si trovano, o quasi, donne trans con *passing*, che potrebbero figurare tanto in una banca immagini dedicata alle “donne” quanto in una “trans”. L’inclusività perseguita lascia quindi ancora delle escluse, ovvero la maggioranza delle donne trans che non desiderano essere percepite come trans e che, in molti casi, ci riescono. Questa inclusività porta alla stessa uniformizzazione androgina delle esperienze e dei corpi trans praticata dai media *mainstream*, con il pretesto che questa volta è militante. Una selezione e rappresentazione preferenziale di questo tipo, scegliendo di correlare la rappresentazione delle persone trans e non binarie a persone che fisicamente non appaiono come del loro sesso di arrivo – o che addirittura non perseguono un sesso di arrivo (il che è ovviamente legittimo ma non costituisce la totalità dei percorsi trans) – si ricollega alla rappresentazione cissessista, ripresa anche dalle TERF²⁸, della presunta impossibilità fisica del cambiamento di sesso. Viene quindi ripresa la rappresentazione negativa che scoraggia le transizioni fisiche, ma questa volta per celebrare un “in-between” che, sebbene riguardi alcune persone, comprese quelle trans, non sussume tuttavia la totalità delle esperienze trans ed esclude i percorsi transessuali da ciò che è politicamente valido e mediaticamente mostrabile.

27 <https://broadlygenderphotos.vice.com/guidelines>

28 La confutazione – controfattuale – della possibilità fisica e sociale del cambiamento di sesso è la tesi fondamentale di Janice Raymond in *The Transsexual Empire*, op. cit., ad esempio alle pagg. 3–4. Per dimostrare la sua tesi, Raymond si basa su argomenti cissessisti tutto sommato banali, quali una conoscenza approssimativa della biologia che attribuisce ai cromosomi una determinazione integrale della sessuazione, salvo poi trarne conseguenze più originali, come la tesi secondo cui la transizione MtF sarebbe uno stupro (di chi?) che trasformerebbe l'intero corpo delle donne trans in un fallo gigante (cfr. pp. 105 e 112).

Conclusione: visibilità?

Per concludere, vorrei tornare sul fatto che visibilità e rappresentanza sono diventate parole d'ordine in ampi settori dei movimenti LGBTI, comprese le loro componenti trans (come dimostra in particolare la "Giornata della visibilità trans" o TDoV). Tali parole d'ordine devono essere usate con cautela e non costituire l'essenza dei nostri movimenti. Infatti, come ho già detto, la visibilità può anche essere una tecnica cissessista utilizzata contro le donne trans, per negare la loro appartenenza alla classe delle donne, ridicolizzarle ed emarginarle²⁹. Per questo motivo è essenziale, in primo luogo, non fare della visibilità un fine in sé e, in secondo luogo, attribuire particolare importanza al contenuto delle rappresentazioni delle donne trans, e non solo all'esistenza di tali rappresentazioni o al fatto che le loro produttrici siano esse stesse trans, poiché la condizione trans non è una bacchetta magica che può risparmiarci ogni riflessione sui contenuti. Non dimentichiamo che la visibilità, anche quando si dà alle nostre condizioni, non basta di per sé a contrastare i messaggi cissessisti diffusi su di noi dai media. Certo, al fine di comprendere la possibilità di transizionare in maniera serena, è preferibile avere accesso ad altre rappresentazioni delle persone trans e della transizione rispetto a quelle veicolate in film come *Le père Noël est une ordure*, *Girl* o *The Danish Girl*. Resta il fatto che le rappresentazioni più militanti che includono persone trans, come i film *Tangerine*, *Una donna fantastica*, o le serie *Pose* ed *Euphoria*, non sono sufficienti a compensare lo scoraggiamento alla transizione causato dalle rappresentazioni mediatiche maggioritarie delle donne trans. Per questo lavoro di compensazione, una persona che desidera effettuare la transizione cercherà il più delle volte informazioni sui forum, sui social network e presso le associazioni trans. Una "buona" visibilità può quindi essere utile, ma rimane insufficiente. E non dobbiamo dimenticare che, in una società sistematicamente cissessista, i principali mezzi di comunicazione appartengono logicamente alle persone cis e diffondono il cissessismo, indipendentemente dalle buone intenzioni di chi li detiene. È quindi solo marginalmente e, ancora una volta, senza farne un fine in se stesso, che possiamo giocare sulla visibilità.

FONTE : <https://questions.tf/2020/01/12/entre-punition-et-alterisation-mediatiser-les-femmes-trans-pour-decourager-les-transitions/>

²⁹ Su questo argomento, cfr. la presentazione delle posizioni di Julia Serano da parte di Noémie Grunenwald in *Simonaë*: <https://simonae.fr/militantisme/lgbt/visibilite-femmes-trans-pop-culture-privilege/>

PER UN FEMMINISMO MATERIALISTA E QUEER

di *Sophie Noyé*, aprile 2014

Questo testo fa seguito alla relazione proposta dall'autrice con il workshop "Materialismi femministi" all'interno del convegno "Pensare l'emancipazione" (febbraio 2014 a Nanterre). L'obiettivo è quello di presentare alcuni dei contributi teorici di quella che alcuni hanno definito "la svolta materialista negli studi queer". Sophie Noyé spera di avviare un dibattito sui legami possibili tra teoria queer e femminismo materialista a partire da queste recenti riflessioni all'interno degli studi queer.

Introduzione

Superare l'opposizione tra femminismi materialisti e teorie e pratiche queer in Francia

Questo articolo si propone di fare una lettura critica e teorica della svolta materialista queer al fine di farla entrare in dialogo con le analisi femministe materialiste francesi.

In Francia, numerose femministe, in particolare le femministe materialiste, associano il pensiero queer a un approccio "postmoderno e post-strutturalista" (vedi Agone, 2010; Epstein, 2010). In questo senso, lo pongono in totale opposizione all'approccio marxista e materialista. Nella misura in cui le teorie e le pratiche queer si ispirano ampiamente al pensiero foucaultiano, interessandosi dunque alle relazioni di potere multiple e diffuse e considerando la normalizzazione e la rappresentazione delle soggettività di genere e sessuali, non terrebbero conto delle forme di dominio sistemiche e gerarchiche, e trascurerebbero la divisione sessuale del lavoro e i rapporti sociali di genere. Queste femministe materialiste denunciano la postura idealista, relativista, individualista e persino naturalizzante delle politiche queer; rimproverano a queste un'incapacità di immaginare strategie di resistenza collettiva e il loro rifiuto di puntare a un rovesciamento del sistema di genere, e più in generale dei sistemi di dominio.

Citeremo a titolo di esempio le argomentazioni di due importanti femministe materialiste francesi, Nicole–Claude Mathieu e Christine Delphy.

Nicole–Claude Mathieu critica fortemente l'approccio postmoderno manifestato dalla teoria queer e dalla teoria femminista postmoderna, e in particolare gli scritti di Judith Butler; in un articolo dal titolo eloquente: "Deriva del genere/ stabilità dei sessi" (2003). Qui viene condannato il fatto che le teorie queer non terrebbero in considerazione i rapporti sociali concreti, materiali, del sesso e della razza. Mathieu sottolinea che è illusorio e perfino pericoloso considerare il "travestitismo" o "l'erotismo generalizzato" come forme di emancipazione senza affrontare la disuguaglianza dei rapporti sociali, "radicati nella sfera economica, giuridica, culturale e perpetuati attraverso la violenza, verbale e fisica". A proposito di "erotismo generalizzato, confusione di tutte le categorie precedenti" e di "travestitismo": "Credere, come fa il movimento queer, che si possa arrivare a "dislocare" le categorie di pensiero senza attaccarne le radici è incoerente, illogico e a rischio di recupero" (p. 299). Facendo riferimento ai suoi studi antropologici, sottolinea che le pratiche di travestitismo esistono in numerose società, ma non impediscono che i ruoli sociali dominanti siano attribuiti alle "persone che prima erano uomini" (p. 305).

Christine Delphy, in un intervento al Congresso Internazionale degli Studi Femministi Francofoni nel 2012 (Delphy, 2012), spiega come la teoria materialista e "la teoria postmoderna o queer" siano per lei contrapposte. Sostiene che solo la prima è veramente costruttivista e ci permetta, in questo senso, di comprendere il genere, la razza e la sessualità come dei costrutti sociali. Sottolinea che il femminismo materialista concepisce il dominio di genere come un sistema globale che gerarchizza la società in due categorie, e stabilisce il dominio dell'una sull'altra in tutti gli ambiti sociali, "economico, politico, sessuale e intellettuale". La sessualità è solo uno di questi ambiti, che tra l'altro sono tutti interconnessi. Christine Delphy ritiene che la teoria queer, al contrario, consideri l'oppressione solo attraverso il prisma della sessualità. Questa sarebbe oltretutto concepita come isolata dagli altri ambiti sociali. La teoria postmoderna queer sostenerrebbe infine che i rapporti di potere che caratterizzano la sessualità sarebbero in qualche modo intrinseci ad essa, non sarebbero il risultato di alcuna costruzione sociale, e sarebbe quindi vano volerli eliminare.

La dissociazione tra pensiero queer e pensiero materialista in senso lato non

è portata avanti solo dalle femministe materialiste e/o marxiste. Lx teorix e attivix queer denunciano l'essenzialismo e l'universalismo impliciti nella visione monolitica del dominio proposta dalle materialiste, e il modo in cui quest'ultimo rimandi a delle categorizzazioni binarie, in particolare quella tra uomini e donne, che sono escludenti e normative. A questo proposito è interessante evidenziare come i due approcci si rimproverino reciprocamente di adottare un'analisi naturalizzante. L'articolo di Sam Bourcier¹, "La fine del dominio maschile. Potere dei generi, femminismi e post-femminismi queer" (2003) mostra bene, a mio avviso, il tenore delle critiche rivolte ai femminismi materialisti dallx sostenitorx dell'approccio queer.

1 – La svolta materialista degli studi queer

Vorrei sfumare questa opposizione frontale, talvolta violenta, che non riflette soltanto un dibattito di idee ma anche una posta in gioco riguardante il posizionamento e il riconoscimento negli ambienti militanti e accademici (Möser, 2013, p. 157–159), portando in primo piano alcuni punti di convergenza così da pensare a delle possibilità di alleanza.

Alleanza che possiamo fare, sembra, abbastanza spontaneamente, attraverso le nostre letture e nelle nostre lotte. Bisognerebbe studiare in maniera più precisa in quale misura una parte della giovane generazione di femministe, che comincia a militare negli anni 2000, si sia nutrita allo stesso tempo della lettura delle analisi di Christine Delphy sul patriarcato e quelle sul "gender trouble" di Judith Butler. Come si traduce questa doppia filiazione nel nostro femminismo? Inoltre, sarebbe interessante vedere in che modo il militantismo femminista detto "minoritario", che lotta contro la puttanofovia, la transfobia e l'islamofobia, e si inserisce spesso in un approccio anticapitalista, antirazzista e antifascista, possa unire nella pratica delle prospettive che siano "queer" e "materialiste". Questo femminismo milita in effetti per e con la "sovversione" sessuale e di genere ma anche per l'"abolizione" delle disuguaglianze strutturali tra uomini e donne, e in senso più ampio contro la violenza del sistema statale ed economico.

1 Successivamente all'articolo in questione, l'autore ha fatto coming out come persona trans. Riportiamo qui il nome d'elezione anziché il *deadname* con cui è stato pubblicato originariamente l'articolo [ndt].

È tempo, a mio avviso, di sfumare le opposizioni tra queste due correnti e mostrare le continuità tra di esse piuttosto che le loro divergenze, ovvero la loro visione costruttivista del genere e la loro prospettiva di trasformazione sociale, soprattutto nel contesto attuale francese di rimessa in discussione del “genere” da parte degli oppositori della “teoria del gender” e di politiche neoliberiste che precarizzano ancora soprattutto le donne, le persone queer e non bianche.

Per realizzare ciò, vedo due approcci utili, che sono anche dei progetti da portare avanti. Da un lato, un approccio genealogico permette di rintracciare la complessità di ciascuna corrente e di sfumare così la percezione talvolta rigida e caricaturale che ne abbiamo oggi. Dall'altro lato, possiamo rendere conto delle riflessioni recenti che cercano esplicitamente di mettere assieme queste due prospettive.

Il primo approccio mostra in quale modo le teorie femministe materialiste della seconda ondata abbiano tenuto conto della specificità delle questioni sessuali (Wittig, 2007), nonché le articolazioni delle diverse oppressioni (Kergoat, 2009) e prendano in considerazione le soggettività (Wittig, 2007 ; Guillaumin, 1978). Si interessa anche al modo in cui le teorie queer degli anni '90 hanno sviluppato delle analisi che integravano degli interrogativi materialisti. Il pensiero queer viene in genere ricondotto alla teoria sviluppata da Judith Butler, che sviluppa effettivamente un'analisi che potremmo definire “postmoderna e post-strutturalista”, in quanto discute in particolare le teorie di Foucault, Derrida, Lacan e Irigaray, oltre a quelle di Hegel, Althusser, Freud, Nietzsche, Austin, de Beauvoir, Wittig, Rubin e altr^x². Teresa de Lauretis, invece, altra figura “tutelare” degli studi queer, fa più riferimento ai *Cultural Studies*, che cercano di conciliare materialismo e ideologia utilizzando per esempio il concetto di egemonia (De Lauretis, 2007). Le teorie *queer of color* si ispirano in gran parte al *feminism of color* e al femminismo del “Terzo mondo statunitense”, che si iscrive in un approccio materialista, anche se integrano in seguito delle riflessioni postmoderne (vedi Bacchetta, Falquet, 2011).

In quest'articolo, preferisco sviluppare il secondo approccio, ovvero rivolgermi ad alcune riflessioni recenti che cercano esplicitamente di articolare il pensiero queer assieme al pensiero materialista o marxista. Emerge effettivamente una

2 Per un'analisi delle fonti e delle influenze intellettuali di Judith Butler; vedi Salih (2002, p.5–7), citato in Baril (2005, p.70).

“svolta economica” o “materialista” nella letteratura e l’attivismo queer alla fine degli anni 2000 attraverso una crescente attenzione verso le disuguaglianze all’interno del movimento LGBTQI³, in particolare dal fatto che le persone *queer of color* pongono la questione della disuguaglianza di classe a partire dalle loro esperienze di subalternità (vedi *Social Text*, 2005). Si sviluppano anche una critica del neoliberismo e una riflessione sulle dinamiche di regolamentazione statale e capitalista delle sessualità. Se la riflessione sulle disuguaglianze economiche non è sempre inscritta in un’analisi materialista⁴, sembra tuttavia che numerosi testi queer si riallaccino a dei concetti materialisti e spesso perfino marxisti allo scopo di mettere in luce il rapporto tra eteronormatività e capitale. La “svolta economica” queer è anche in larga misura legata a una “svolta materialista”, e soprattutto a una “svolta marxista”, sebbene non si riduca a questa.

Secondo il punto di vista materialista da me adottato, è importante comprendere che i cambiamenti teorici sono legati a dei contesti economici e sociali particolari. Oltre all’importanza dei rapporti di potere nel contesto degli ambienti universitari e militanti (Shapiro, 2004), questa svolta si spiega con l’aumento delle disuguaglianze nell’ambito della comunità LGBTQI, legato alla crisi economica ma anche alle conseguenze di un movimento gay mainstream che porta avanti dagli anni ‘80 una politica incentrata sull’acquisizione di diritti formali. Numerosi autorx (Eng, Halberstam, Muñoz, 2005) osservano come, preoccupandosi soltanto dell’uguaglianza civile, non si portano rivendicazioni più radicali (contro lo sfruttamento capitalista o le politiche razziste e imperialiste) e le persone LGBTQI più marginalizzate sono anch’esse lasciate da parte. Lisa Duggan e Richard Kim sottolineano come negli Stati Uniti si sia aperto un divario tra gay e lesbiche che chiedono il matrimonio, l’accesso al mercato e al servizio militare, da un lato, e le politiche queer che contestano le disuguaglianze legate alla famiglia privatizzata, lo Stato imperialista e il mercato

3 Utilizzo l’acronimo LGBTQI per designare il movimento delle persone Lesbiche, Gay, Bisessuali, Trans, Queer, Intersex. Questo acronimo generale non rispecchia il modo in cui le lotte di ciascuna di queste “identità” non sempre formino un insieme coerente. Il pensiero e il militantisimo queer sono definiti qui come la forma radicale di un militantisimo LGBTQI, ovvero il tentativo di andare oltre le politiche identitarie la cui spinta rivoluzionaria era andata in affanno negli anni ‘80 nei movimenti LGBT.

4 È il caso per esempio degli autori della rivista *A New Queer Agenda*, vedi maggiori dettagli nella descrizione del corpus più sotto.

neoliberista, dall'altro (Duggan, Kim, 2011/2012). Marie-Hélène Bourcier fa la stessa constatazione riguardo alla situazione francese (Bourcier, 2011, p. 299). Kenyon Farrow fa notare che le politiche per l'uguaglianza civile lasciano attualmente da parte numerose persone queer che subiscono diverse forme di violenza: razziale, di classe, legata all'Aids, poliziesca, ecc. (Farrow, 2011/2012).

La svolta economica/materialista è molto più importante nell'ambiente anglosassone. Queste riflessioni sono particolarmente misconosciute in Francia, perché molto spesso non tradotte. Faccio distinzione tra due tipi di corpus. Il primo è quello dellx marxistx queer, come Alan Sears (2005; 2010; 2013), Kevin Floyd (2013), Rosemary Hennessy (1995; 1995b; 2006) e altrx, i cui articoli sono apparsi in particolare nella rivista americana *Rethinking Marxism*⁵. Il secondo corpus è quello di persone che lavorano sulla questione del neoliberismo a partire da una prospettiva queer radicale, come Lisa Duggan e John d'Emilio. Questx ultimx hanno costituito un gruppo, "*Queer for Economic Justice*", e hanno pubblicato un numero speciale intitolato "*A New Queer Agenda*" della rivista *Scholar and Feminist Online*⁶. Ma ci sono anche delle riflessioni in Francia che vertono sull'incontro tra materialismo e queer. Penso in particolare a Maxime Cervulle (Cervulle, Rees-Robert, 2010), Elsa Dorlin (2007; 2013), Gianfranco Rebucini (2011; 2013), Cornelia Möser (2013), e Natacha Chetcuti (2013) tra lx altrx.

L'approccio concettuale di questx autorx e militantx cerca spesso di articolare assieme un'analisi foucaultiana e un'analisi materialista-marxista. Difatti essx pensano la costituzione delle soggettività sessuali e di genere sia in un regime di normalizzazione (quello che Foucault ha chiamato l'assoggettamento nelle e attraverso le relazioni di sapere-potere) sia in un regime di accumulazione capitalistica e statale. Per esplicitare meglio questo approccio teorico, mi concentrerò qui in particolare sul lavoro di Kevin Floyd che discute la coppia concettuale marxista di reificazione/totalità (vedi anche Boggio-Éwanjé-Épée, 2014). Questi concetti mi sembrano particolarmente funzionali a comprendere in maniera più generale le proposte dellx autorx di questa svolta economica/materialista.

5 Per uno sguardo più completo dei lavori recenti nell'ambito dei *Queer Studies* che vertono sulla tradizione marxista, vedi FLOYD (2013), nota a pie' di pagina, p. 11.

6 <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/> Ringrazio Florian Voros di avermi indicato questo numero.

Per prima cosa mostrerò come la reificazione capitalista operi, secondo Floyd, sul desiderio come astrazione, all'inizio del XX secolo. Poi entrerò nel dettaglio di come questa reificazione tenda a un processo di mercificazione e di privatizzazione delle soggettività sessuali e di genere nel neoliberismo. Per finire, spiegherò come l'approccio queer materialista postuli l'emancipazione attraverso un pensiero e una pratica della totalità.

2– Desiderio e capitalismo: la reificazione come astrazione

In *La reificazione del desiderio, verso un marxismo queer*, Kevin Floyd (2013) riprende l'analisi foucaultiana che spiega in quale modo la psicanalisi, in quanto sapere-potere, partecipi della formazione delle soggettività sessuali all'inizio del XX secolo. Ma egli precisa che è il processo di reificazione proprio del sistema capitalista a permettere alla psicanalisi di funzionare come forma di sapere che condiziona la soggettivazione sessuale.

Floyd collega infatti l'analisi di Foucault a quella del marxista Lukács sulla divisione del lavoro e la reificazione che questa produce. Il capitalismo fordista, come tipo particolare di accumulazione del capitalismo, organizza una divisione accentuata del lavoro, che si caratterizza per la separazione tra lavoro manuale e intellettuale, ma anche per la specializzazione dei saperi. Questa divisione del lavoro è gestita da un nuovo sapere che è il taylorismo. È in questo contesto che la psicanalisi si sviluppa come sapere specializzato sulla sessualità. Floyd fa un parallelismo tra il taylorismo e la psicanalisi, che esprimerebbero entrambi il passaggio da una scienza che *classifica* i corpi, cioè che gerarchizza i corpi in funzione della loro normalità razziale o della loro utilità per il lavoro, a una scienza che *compartmenta* i corpi, cioè che dissocia differenti proprietà corporali, ed espropria il sapere dei corpi:

«La somiglianza tra la graduale sostituzione del confessionale con lo studio medico e la contemporanea affermazione del taylorismo è sorprendente: la fabbrica e lo studio medico [...] diventano due luoghi di declassamento scientifico, in cui il sapere viene espropriato dai corpi che diventano oggetto della competenza scientifica. L'oggettivazione epistemologica delle competenze tecniche dei lavoratori e l'oggettivazione epistemologica del desiderio sessuale sono entrambi, in questo senso, aspetti particolari di

una dinamica capitalista più generale di reificazione che è stata analizzata da Lukács» (p. 64–65).

Costituita come competenza specifica all'interno del capitalismo fordista, la psicoanalisi reifica il desiderio in due modi. Da un lato, estrae ed espropria il desiderio dalla conoscenza che ne hanno gli individui stessi. Dall'altro, trasforma la sessualità in una dimensione simbolica isolata dal corpo e dalle relazioni sociali: considera il desiderio come un'identità propria del soggetto, e non come una pratica corporea e sociale. Parla anche «*in termini di "specie" omosessuali, piuttosto che di pratiche sodomitiche, per esempio*» (p. 58), afferma Floyd riprendendo i termini di Foucault (1976, p. 59).

Floyd evidenzia anche che di fronte alla minaccia di una crisi di accumulazione, «*un accumulo eccessivo di capitale inutilizzato, non investito, e di manodopera inutilizzata, non impiegata*» (p. 68), il capitalismo fordista, che si basa sull'accumulazione del capitale tramite un circuito di produzione/consumo molto sostenuto, accompagna la divisione del lavoro con lo sviluppo di una «nuova gamma di industrie di servizio», la creazione di nuovi bisogni, dunque uno sforzo generale per gestire il consumo sociale.

Floyd mostra così «in che modo il cambiamento freudiano del dispositivo della sessualità è stato mediato negli Stati Uniti da un momento particolare nella storia degli sforzi sociali di gestione dell'accumulazione. L'istituzionalizzazione della psicoanalisi come istituzione e merce è intimamente legata alle ripercussioni strutturali e storiche del taylorismo. Essendo la psicoanalisi parte di una differenziazione emergente delle industrie di servizi, è uno dei luoghi in cui il capitale e il lavoro sono stati reinvestiti all'inizio del XX secolo.» (p. 69–70).

La normalizzazione attraverso il consumo è aumentata nel regime fordista, portando così a una localizzazione della sessualità nella sfera del consumo e del tempo libero, cosa che ha contribuito completamente alla sua reificazione.

«Attraverso la commercializzazione della conoscenza psicoanalitica del sé, ad esempio, il sapere sessuale diventa quello di una temporalità reificata e astratta, una temporalità propria del desiderio sessuale. Lungi dall'essere integrato in altre temporalità, il racconto psicoanalitico dello sviluppo sessuale [...] attribuisce alla sessualità una temporalità che la distacca dalla vita sociale, che la presenta come indipendente da altre temporalità sociali» (p. 78).

Non solo la sessualità è diventata appannaggio di un sapere particolare, ma l'accesso a questo sapere è spesso diventato a pagamento, come dimostra l'esempio della conoscenza della sessualità attraverso la psicoanalisi.

«L'accesso a questa conoscenza sessuale e temporale di sé può avvenire solo attraverso lo scambio di merci, attraverso il consumo sempre più normalizzato della psicoanalisi che squalifica il corpo sessuale in modo che possa servire come mezzo per lo sforzo intenso compiuto per gestire il tasso di accumulazione» (p. 79).

Floyd spiega così come la reificazione dell'insieme dei rapporti sociali nel capitalismo fordista riguardi anche il desiderio, e presenti l'omosessualità e l'eterosessualità come proprietà astratte e oggettivate. Osserva che la reificazione e il consumismo producono le condizioni che rendono possibili le contestazioni gay e queer e che la soggettività queer si forma all'interno di questo processo. Ma sottolinea anche come la reificazione del desiderio possa impedire di concepire il cambiamento sociale, poiché le categorie sessuali non sono percepite come relazioni sociali che sono state storicamente differenziate, ma come entità atomizzate, esterne e quindi ermetiche all'intervento umano.

3– La reificazione nel neoliberismo: mercificazione e privatizzazione delle soggettività sessuali e di genere

Il processo di reificazione nel capitalismo fordista ha creato le condizioni affinché un processo di mercificazione e privatizzazione contribuisse alla costituzione delle identità sessuali e di genere nel neoliberismo⁷. Kevin Floyd spiega come il neoliberismo sia una nuova strategia di accumulazione che risponde alla crisi del fordismo. Questa strategia dà priorità all'accumulazione a breve termine, poiché trasforma l'instabilità sociale generata dalla crisi del

⁷ «A partire dagli anni '70 si è affermato uno stile economico di sviluppo capitalistico in contrapposizione a quello keynesiano e fordista: la deregolamentazione, la nuova geografia del capitale, la redistribuzione della ricchezza, la riorganizzazione del lavoro (flessibilizzazione, precarietà), la finanziarizzazione e il processo di indebitamento che la accompagna, l'avvento di forme culturali manifestamente più affini al consumismo e all'arricchimento personale senza freni disegnano un certo tipo di mondo. Il termine neoliberismo permette, in una prima analisi, di prendere in considerazione questi fenomeni in modo globale» (Haber, 2012, p. 66), citato in Sauvêtre (2014, p. 760).

fordismo in una fonte di profitto, contrariamente al fordismo che puntava sulla costituzione di formazioni “culturali” stabili e strutturate organicamente nel lungo periodo. In questo senso, il neoliberismo sviluppa nuovi strumenti di accumulazione del capitale, quali le privatizzazioni e le logiche di atomizzazione (Floyd, 2013, p.265–268).

La mercificazione/privatizzazione delle soggettività sessuali e di genere è una regolamentazione sia “micro” che “macro” dei soggetti: regolamentazione normativa dei corpi e dei desideri, ma anche regolamentazione istituzionale di gruppi sociali più o meno “desiderabili”.

La mercificazione trasforma le soggettività sessuali e di genere in identità che si possono acquisire consumando. Rosemary Hennessy (1995) e Alan Sears (2005) si interessano al modo in cui il neoliberismo, che in generale colonizza tutti i campi sociali per renderli mercantili, ha investito in particolare le identità sessuali e di genere per trasformarle in “stili di vita” (*lifestyle*) caratterizzati da un insieme di beni e pratiche da acquistare e consumare individualmente. Un insieme di bar, negozi, prodotti, abiti, viaggi ecc. costituiscono un “pink market” che contribuisce alla costruzione di una soggettività LGBTQI riconoscibile.

Se è possibile osservare che le pratiche di consumo hanno contribuito, prima della fase neoliberista, alla creazione di un’identità LGBTQI comune e alla sua visibilità, occorre tuttavia distinguere in che misura tali forme di consumo siano alternative al mercato capitalista, “underground”⁸, o integrate in esso. Tuttavia, la mercificazione delle soggettività nel quadro della “razionalità neoliberista”, secondo l’espressione di Wendy Brown (2004; 2007), indica non solo la penetrazione della logica mercantile nel rapporto che l’individuo intrattiene con il proprio corpo e il proprio desiderio, e quindi la trasformazione dei soggetti in “soggetti di valore”⁹, ma anche il collegamento di questa mercificazione ai circuiti di produzione e consumo capitalistici.

8 Kevin Floyd descrive come, dopo la seconda guerra mondiale, si sia sviluppato un circuito di commercializzazione gay e lesbico che ha permesso di combattere l’isolamento delle persone gay e lesbiche. Questo mercato “underground” era completamente emarginato dal mercato fordista (Floyd, 2013, pp. 218–222).

9 «Ma è anche un orizzonte storicamente situato che definisce le persone lesbiche e gay come “soggetti di valore” – come ha sottolineato Paul Smith –, ovvero come soggetti ai quali lo Stato post-keynesiano si preoccupa di concedere solo diritti conformi alla crescente normalizzazione della proprietà e del consumo tipica del neoliberismo» (Floyd, 2013, p.271).

Se all'interno del sistema di consumo capitalista possono trovare spazio strategie di sovversione¹⁰, resta comunque il fatto che la mercificazione delle identità LGBT (ma l'osservazione vale in modo molto più generale per la mercificazione di tutte le identità – e del desiderio – nel neoliberismo) genera forti disuguaglianze: le persone che non hanno i mezzi non possono acquisire questa identità che tuttavia condiziona la loro visibilità e il loro riconoscimento. La mercificazione rende quindi “invisibili” coloro che non possono consumare in modo sufficiente o adeguato.

Il regime di consumo partecipa quindi pienamente a un'omonormatività¹¹, ovvero una normalizzazione delle identità LGBTQI. Questo regime non solo descrive i contorni di queste identità reificate, ma indica anche i modi in cui performarle. Questa definizione esclude ovviamente le persone più povere e in particolare le donne¹², le persone anziane, le persone trans, le persone stigmatizzate come disabili e le persone vittime di razzismo. Alan Sears osserva:

«Le persone queer con entrate limitate sono invisibili perché non possono entrare nel regno mercificato della visibilità lesbica/gay. Infatti, Hollibaugh sostiene che le persone queer sono spesso particolarmente vulnerabili alla povertà: “La povertà e l'indigenza totale possono capitare a chiunque, ma più si è queer, meno reti di sicurezza esistono per sostenerti o farti riemergere dall'abisso. La queerness intensifica la povertà e aumenta la difficoltà di rapportarsi con il sistema dei servizi sociali” (Hollibaugh, 2001)» (2005, p.105).

Queste precisazioni rimettono in discussione l'uso del termine LGBTQI, che abbraccia situazioni molto diverse, in particolare dal punto di vista delle disuguaglianze socioeconomiche. A questo proposito, Rosemary Hennessy e Alan Sears sottolineano come questa mercificazione delle identità LGBTQI

10 Kevin Floyd insiste molto sulla formazione delle soggettività queer all'interno di questo regime di consumo. Si veda anche un esempio di possibili sovversioni derivanti dal consumo di *sex toy* in Sal, Levy, (2011).

11 Questo concetto è stato elaborato da Lisa Duggan (2003). Gianfranco Rebutini ne fornisce una breve definizione in Rebutini (2013, p.76).

12 « Le donne hanno meno probabilità di avere accesso a una scena lesbica commerciale pubblica a causa della divisione dominante del lavoro basata sul genere, che tende ad offrire alle donne una posizione economica inferiore e una maggiore probabilità di avere responsabilità domestiche “private” », (Sears, 2005, p.105).

reifichi i rapporti di lavoro che la sottendono, ovvero nasconda i rapporti sociali di classe, razza e genere che sono alla base della produzione di queste merci. Sebbene questi rapporti di classe siano sempre esistiti e non siano certamente esclusivi del neoliberismo, è necessario notare che lo sviluppo del “pink market” non solo li esacerba, ma fa anche affidamento su di essi.

« Uno studio sull’impatto delle relazioni di mercato sulle comunità lesbiche e gay va oltre la questione dell’accesso al tipo di attività commerciali che organizzano lo spazio queer. Queste attività (bar, caffè, negozi, ristoranti, industrie della moda e della bellezza) sono esse stesse luoghi di lavoro organizzati in base alla classe sociale. È necessario approfondire la ricerca sulle relazioni sociali specifiche dell’economia dei servizi queer. È importante sottolineare che questi spazi sono sostenuti dal lavoro di addetti ai servizi con salari relativamente bassi che potrebbero (anche se sono necessarie ulteriori indagini) essere disposti ad accettare una retribuzione inferiore a quella che riceverebbero altrove in cambio del relativo comfort di lavorare in un ambiente queer» (Sears, 2005, pagg. 105–106).

Kevin Floyd e Alan Sears osservano che lo sviluppo di questo consumo omonormativo, che può apparire come una forma di inclusione positiva delle persone LGBTQI nel capitalismo, è correlato alla privatizzazione degli spazi queer. Il neoliberismo, e la speculazione immobiliare che esso genera, ha ad esempio portato alla frammentazione e alla gentrificazione dei quartieri e dei luoghi di consumo queer. I quartieri sono sempre più abitati dalle classi medie e alte, i prezzi (degli affitti e dei luoghi di consumo) salgono alle stelle e le persone gay e lesbiche delle classi popolari e/o razzializzate, così come le persone trans, finiscono per esserne estromesse, lasciando il posto a una categoria di gay ricchi e bianchi (soprattutto uomini), che tra l’altro andranno a fare “turismo etnico” nei quartieri queer razzializzati più periferici.

Questo processo ha portato in particolare alla chiusura e/o alla ridefinizione da parte del neoliberismo dei bar e dei luoghi di consumo LGBT-friendly, nonché alla scomparsa degli spazi pubblici e gratuiti (in particolare i luoghi di incontri e/o di socializzazione e di contestazione gay e lesbica), che si formano “tra” e a partire da questi luoghi di consumo. *“Nel momento stesso in cui gigantesche pubblicità di Calvin Klein che giocavano sull’erotismo omosessuale venivano*

esposte a Times Square, il comune di New York riuscì a chiudere la maggior parte dei luoghi di sessualità pubblica nei dintorni" (Floyd, 2013, p. 275). Questo movimento ha portato a una privatizzazione delle pratiche sessuali e ha avuto conseguenze particolarmente inique sulle forme di socialità e di esistenza queer.

Floyd, basandosi sul lavoro di Martin Manalansan (2005), descrive la privatizzazione del quartiere di Christopher Street a New York, luogo di socializzazione delle persone queer razzializzate, a causa della speculazione immobiliare favorita dalle istituzioni politiche. Le persone queer razzializzate sono state cacciate da questo luogo e private della possibilità di incontrarsi e vivere la loro socialità ed esistenza queer. Il colmo della logica della privatizzazione: dopo l'espulsione delle persone queer razzializzate, nello stesso quartiere è nato un turismo culturale per gay bianchi e benestanti (Floyd, 2013, p.281–282).

Floyd e Sears mostrano così come l'affermarsi delle norme di mercato non possa prescindere dalla dispersione delle forme alternative e come tale isolamento si realizzi grazie all'azione dello Stato.

L'inclusione pubblicitaria e pubblicizzata delle minoranze sessuali e di genere nel neoliberismo avviene principalmente in nome del profitto, con la pubblicità che utilizza i corpi maschili queer¹³ per creare e sedurre un nuovo profilo di consumatori. Inoltre, essa ricrea forti disuguaglianze, poiché instaura una nuova stratificazione sociale basata sulle diverse forme di mascolinità che ne derivano. Questo processo si realizza con l'aiuto della violenza di Stato alleata alle forze del neoliberismo, in particolare attraverso politiche di gentrificazione sostenute dalle istituzioni locali.

13 «È molto meno comune trovare nicchie di mercato dirette alle donne lesbiche rispetto agli uomini gay. Danae Clark (1991, 182) sostiene che le lesbiche non sono state realmente considerate come gruppo di consumo in quanto tendono a non essere né economicamente forti né identificabili come tali. Tuttavia, anche senza un mercato di nicchia geograficamente identificabile, negli anni '90 si sono sviluppate nuove tipologie di stile lesbico, spesso intese in contrapposizione all'ostilità lesbo-femminista nei confronti dello stile mercificato che l'aveva preceduto (Clark, 1991, 184–85)» (Sears, 2005, p.108).

4– L’emancipazione queer attraverso la totalità sociale e l’articolazione delle lotte

Per Kevin Floyd, le “formazioni queer” aspirano a una forma di totalità sociale, ovvero a una concezione che ricollega il sessuale e il sociale, contro la reificazione del sessuale, e immaginano mondi queer comuni, contro la privatizzazione del sessuale (nel senso sia di restrizione del sessuale a una pratica intima sia di colonizzazione del sessuale da parte del capitalismo e dello Stato).

Contro la reificazione della sessualità, le teorie e le pratiche queer aspirano a comprendere la totalità sociale a partire da un punto di partenza singolare, da una soggettività storicamente e socialmente prodotta. Esse rivelano così la possibilità di una critica di questa totalità (il capitalismo) a partire dalla loro stessa soggettività, che è attraversata e prodotta dai diversi rapporti sociali. Le pratiche e le teorie queer, mirate alla totalità, militano così per la trasformazione del sistema di oppressione e dominio. Il pensiero della totalità si materializza in rivendicazioni queer globali e nella volontà di costruire ampie coalizioni politiche. Lx autorx queer materialistx negli Stati Uniti, che hanno scritto in particolare sul numero “A New Queer Agenda”, rivendicano non solo l’acquisizione di diritti formali o la lotta contro le discriminazioni, ma anche un’emancipazione “materiale”, che passa attraverso la giustizia economica o l’accesso alla salute per tuttx. A tal fine, sostengono la costruzione di coalizioni politiche queer e femministe, anticapitaliste, antimperialiste, ecc. Sottolineano la necessità di non negare le differenze (di razza, classe, genere, ecc.), ma affermano che sia proprio rifiutando la particolarizzazione che si può tenere conto dell’articolazione delle differenze (Duggan, 2011/2012).

Le formazioni queer rappresentano una controegemonia alla reificazione in quanto considerano le lotte queer come lotte che non sono solo “identitarie”, “simboliche”, “culturali”, ma anche “materiali”. Questa politica queer dimostra che l’opposizione “culturale/economico” o “riconoscimento/ridistribuzione”, secondo i termini di Nancy Fraser, non è assolutamente pertinente. Al contrario, questa dicotomia ripropone una visione liberale e capitalista, che depolitizza completamente le questioni cosiddette “culturali” in quanto le individualizza e le confina alla sfera privata e mercantile. E lascia così pensare che le rivendicazioni che le riguardano possano essere distinte dai cambiamenti sociali ed economici più ampi.

Sarebbe più interessante pensare ai “rapporti sociali della sessualità”, come dice Gianfranco Rebutini:

«Come la razza, la classe sociale, l'etnia e l'età, anche l'identità sessuale funge da indicatore di distinzione sociale. Non si tratta solo di identità o culture che meriterebbero rispetto o, peggio, tolleranza, ma piuttosto di rapporti sociali attraverso i quali la nostra società distribuisce vantaggi e privilegi che non sono solo di natura simbolica, ma anche materiale» (Rebutini, 2013).

Il concetto di “rapporti sociali” permette di riflettere anche sull'aspetto materiale che caratterizza l'oppressione delle persone LGBTQI, che si traduce in una forte precarietà economica per alcune di loro. La riflessione queer materialista tiene conto di queste disuguaglianze sottolineando il modo in cui sono determinate dall'articolazione di diversi rapporti sociali. Gianfranco Rebutini riprende uno studio¹⁴ che indica che in Francia gli uomini gay guadagnano meno degli uomini eterosessuali a parità di competenze (l'entità di questa discriminazione varia dal 6,5% circa nel settore privato al 5,5% nel settore pubblico) e che gay e lesbiche si trovano molto spesso in condizioni economiche precarie a causa dell'omofobia e della lesbofobia. Per quanto riguarda il contesto statunitense, Joseph de Philippis (2011/2012) precisa che le persone LGBT razzializzate sono più povere delle persone LGBT bianche, ma anche più povere delle persone eterosessuali razzializzate, che le coppie gay e lesbiche sono più povere delle coppie eterosessuali in generale e che le persone trans sono le più povere della comunità LGBTQI: circa il 65% di loro vive in condizioni di povertà.

Conclusione

Credo che queste analisi aprano nuove piste da approfondire per costruire un'alleanza tra femminismo materialista e teorie e pratiche queer:

Contrariamente ad alcune femministe materialiste che considerano le lotte e

14 THIERRY, Laurent, MIHOUBI, Ferhat, «*Moins égaux que les autres ? Orientation sexuelle et discrimination salariale en France*», documento di ricerca EPEE (Centro Studi di Politica Economica dell'Università di Evry), 10-05, online: <http://www.univ-evry.fr/modules/resources/download/default/Recherche/Les...>

le teorie queer come promotrici di un impegno puramente individuale, se non addirittura individualista e liberale, e di una prospettiva che rinaturalizza la sessualità e il genere, la svolta materialista-marxista queer riafferma la radicalità degli approcci queer e i loro punti in comune con il femminismo materialista: vi è l'adozione di una visione costruttivista del genere e della sessualità, che mostra non solo il carattere discorsivo, ma anche sociale ed economico delle soggettività sessuali e di genere, e la difesa di una trasformazione sociale ed economica radicale. Le analisi che si inseriscono in questa svolta sottolineano in particolare il modo in cui la sessualità, lungi dall'essere separata dagli altri campi sociali, sia completamente legata al dominio di genere, razza e classe, e ciò in contesti storici determinati, caratterizzati in particolare da specifici modi di accumulazione del capitale.

Laddove le riflessioni sulla consustanzialità e la coestensività dei rapporti sociali (Kergoat, 2009) e sul patriarcato come modalità specifica di sfruttamento delle donne (Delphy, 2002) rimangono indispensabili per le nostre lotte femministe, ritengo che anche le analisi "queer materialiste" siano per noi preziose. Conservando il contributo degli approcci post-strutturalisti, esse interpretano la costituzione delle soggettività di genere e sessualità non solo nei rapporti di produzione, ma anche nei regimi di sapere-potere. La svolta marxista queer, in particolare, sviluppa considerazioni interessanti per le nostre prospettive femministe, poiché completa la comprensione della divisione sessuale del lavoro nella globalizzazione neoliberista con una lettura della soggettivazione sessuale e di genere all'interno di questo sistema e con una rilettura del concetto di totalità capitalistica.

Nota dell'autrice: Le numerose e preziose osservazioni di Fanny Gallot e Gianfranco Rebutini mi hanno permesso di modificare il testo iniziale. Lx ringrazio vivamente per i loro commenti estremamente interessanti.

Fonte: <https://www.contretemps.eu/pour-un-feminisme-materialiste-et-queer/>

Bibliografia

AGONE (rédaction), «Ce que le tournant postmoderne a fait au féminisme», in *Agone*, Marseille, n° 43, 2010, pp.7–23.

BACHETTA, Paola et FALQUET, Jules, *Théories féministes et queers décoloniales*, Les Cahiers du CEDREF, n° 18, 2011.

BARIL, Audrey, Judith Butler et le Féminisme postmoderne : analyse théorique et conceptuelle d'un courant controversé, tesi di laurea magistrale in filosofia dell'Università de Sherbrooke, 2005.

BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE, Félix, «Les trajectoires féministes et queer de la réification», in CHANSON, Vincent, CUKIER, Alexis, MONFERRAND, Frédéric, *La réification, Histoire et actualité d'un concept critique*, La Dispute, 2014.

BOURCIER, Marie-Hélène, « La fin de la domination masculine. Pouvoir des genres, féminismes et post-féminisme queer », in *Multitudes*, n°12, pp. 69–80, primavera 2003. Utilizzo qui la versione internet : <http://www.multitudes.net/La-fin-de-la-domination-masculine/>

BOURCIER, Marie-Hélène, *Queer Zones 3, Identités, cultures et politiques*, Éditions Amsterdam, 2011.

BROWN, Wendy, *Les habits neufs de la politique mondiale, Néo-libéralisme et néo-conservatisme*, Les Prairies ordinaires, collezione "Penser/croiser", 2007.

BROWN, Wendy, «Néo-libéralisme et fin de la démocratie. Naissance de la biopolitique : cours pour le temps présent», in *Vacarme*, n° 29, 2004, <http://www.vacarme.org/article1375.html>

CERVILLE, Maxime et REES-ROBERT, Nick, « Matérialisme queer », in *Homo exotici : race classe et critique queer*, Paris, Armand Colin, 2010.

CHETCUTI, Natacha, « De la critique de la catégorisation de sexe à la déconstruction des genres : une approche «matérialiste postmoderne» est-elle possible?», intervento al 5° congresso internazionale dell'Associazione Francese di Sociologia, dal 2 al 5 settembre 2013, Nantes : <http://webtv.univ-nantes.fr/fiche/3655/genre-et-domination>

CLARK, Danae, «Commodity Lesbianism», in *Camera Obscura*, n° 25–26, 1991, pp.181–201.

DE LAURETIS, Teresa, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, La Dispute, coll. «Le genre du monde», 2007.

DUGGAN, Lisa, KIM Richard, «Preface», in *A New Queer Agenda*, in *The Scholar & Feminist Online*, Vol. 10.1–10.2, 2011/2012, <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/preface/>

DELPHY, Christine, *L'ennemi principal, tome I, Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2002.

DELPHY, Christine, «Genre et race: des systèmes sociaux comparables» intervento al 6° Congresso Internazionale delle Ricerche Femministe Francofone dal 29 agosto al 2 settembre 2012, all'Università di Losanna, vedi video: <http://www3.unil.ch/wpmu/rff2012/programme-complet/programme-par-type/conferences/>

DORLIN, Elsa, «Le sexe comme marchandise. Queeriser le marxisme avec Gayle Rubin», intervento durante la giornata di studio su «Féminismes et guerres du sexe. Autour de Gayle Rubin», 21 GIUGNO 2013, a l'EHESS : http://www.canal-u.tv/video/ehess/3_feminismes_et_guerres_du_sexe_autour_de_gayle_rubin.12713

DORLIN, Elsa, «Le Queer est un matérialisme», in Collectif, Femmes, genre, féminisme, Éditions Syllepse, Les cahiers de critique communiste, 2007, pp. 47– 58.

DUGGAN, Lisa, *The Twilight of Equality, Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Boston, Beacon Press, 2003.

DUGGAN, Lisa, «After neoliberalism ? From Crisis to Organizing for Queer Economic Justice», A New Queer Agenda, in *The Scholar & Feminist Online*, Vol. 10.1–10.2, 2011/2012, <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/after-neoliberalism-from-crisis-to-organizing-for-queer-economic-justice/>

D'EMILIO, John, «Creating Change», in A New Queer Agenda, in *The Scholar & Feminist Online*, Vol. 10.1–10.2, 2011/2012, <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/creating-change/>

DE PHILLIPIS, Joseph, «Introduction», in A New Queer Agenda, in *The Scholar & Feminist Online*, Vol. 10.1–10.2, 2011/2012, <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/introduction/>

ENG, David, HABELSTRAM, Judith, MUNOZ, José Esteban, «What's queer about queer studies now?», in *Social Text*, Vol.23, n° 3–4, Duke University Press, 2005.

EPSTEIN, Barbara, «Pourquoi le poststructuralisme est une impasse pour le féminisme», in *Agone*, Marseille, n° 43, 2010, pp. 85–107.

FARROW, Kenyon, «Afterword : a future beyond equality», in A New Queer Agenda, in *The Scholar & Feminist Online*, Vol. 10.1–10.2, 2011/2012, <http://sfonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/afterword-a-future-beyond-equality/>

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Tel-Gallimard, 1976.

GUILLAUMIN, Colette, «Pratique du pouvoir et idée de Nature. L'appropriation des femmes», in *Questions Féministes*, n° 2, 1978, pp. 5–30.

HABER, Stéphane, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », in *La Revue des livres*, n° 4, mars–avril 2012, pp. 60–67.

HENNESSY, Rosemary, «Queer visibility in commodity culture», in NICHOLSON, Linda, SEIDMAN, Steven, *Social postmodernism*, Cambridge University Press, 1995, pp. 142–185.

- HENNESSY, Rosemary, «Queer Theory, Left Politics », in *Rethinking Marxism*, Vol. 7, n° 3, 1995, pp. 85–111.
- HENNESSY, Rosemary, «Returning to Reproduction Queerly: Sex, Labor, Need», in *Rethinking Marxism*, Vol.18, n° 3, 2006, pp. 387–395.
- HOLLIBAUGH, Amber «They Are Everywhere. But We Refuse to See Them. Queers Without Money.» in *Village Voice*, 2001. <http://www.villagevoice.com/2001-06-19/news/queers-without-money/>
- KERGOAT, Danielle, «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux» in DORLIN, Elsa, *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009, pp.111–127.
- MANALANSAN, Martin, F., «Race, Violence, and Neoliberal Spatial Politics in the Global City», in *Social Text*, n° 84–85, 2005, pp. 141–155.
- MATHIEU, Nicole–Claude, «Dérive du genre / stabilité des sexes», in CHETCUTI, Natacha, MICHARD, Claire (dir.), *Lesbianisme et féminisme, Histoires politiques*, L'Harmattan, 2003, pp. 291–311.
- McRUER, Robert, «Crippling Queer Politics, or the Dangers of Neoliberalism», *A New Queer Agenda*, in *The Scholar & Feminist Online*, Vol. 10.1–10.2, 2011/2012, <http://sfoonline.barnard.edu/a-new-queer-agenda/cripping-queer-politics-or-the-dangers-of-neoliberalism/>
- MÖSER, Cornelia, *Féminismes en traduction, Théories voyageuses et traductions culturelles*, Éditions des archives contemporaines, 2013.
- MÖSER, Cornelia, «Déconstruire le capitalisme? Critique queerféministe de l'économie», intervenuto al seminario «Que fait le féminisme à la pensée critique?», 12 aprile 2013, alla Bibliothèque de l'Arsenal, <http://networkedblogs.com/J2iJn>
- SAL, Lisabeth, LEVY, Pascal, «Les jouets indiscrets: de quoi parlent les sex toys?», in *Contretemps*, 2011, <https://www.contretemps.eu/interventions/jouets-indiscrets-quoi-parlent-sex-toys>
- SALIH, Sara. Judith Butler, New York/Londres, Routledge, 2002.
- SAUVÊTRE, Pierre, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles. Recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique*, tesi di dottorato, Institut d'Études Politiques de Paris, novembre 2013.
- SEARS, Alan, «Queer Anti–Capitalism: What's Left of Lesbian and Gay Liberation», in *Science & Society*, Vol. 69, n° 1, 2005, pp. 92–112.
- SEARS, Alan, «A Queer View of Capitalism in Crisis,» in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 16, n° 3, pp. 476–478, 2010.
- SEARS, Alan, intervista realizzata da LOUP, Tiziana, in *Contretemps*, 2013. <https://www.contretemps.eu/interviews/ce-que-theories-queer-peuvent-apporter-marxisme->

récioproquement-retour-sur-parcours-milita

SHAPIRO, Stephen, «Marx to the Rescue! Queer Theory and the Crisis of Prestige», in *New Formations*, n° 53, 2004, pp. 77–90.

REBUCINI, Gianfranco, « “Mariage pour tous” et émancipation sexuelle. Pour une autre stratégie politique », in *Contretemps*, 2011. <https://www.contretemps.eu/interventions/«-mariage-tous-»-émancipation-sexuelle-autre-stratégie-politique>

REBUCINI, Gianfranco, «Homonationalisme et impérialisme sexuel : politiques néolibérales de l'hégémonie», in *Raisons politiques*, 2013, Vol. 1, n° 49, pp. 75–93.

WITTIG, Monique, *La pensée straight*, Editions Amsterdam, 2007

CONTRO COSA LOTTIAMO?

di Arya Meroni

Gli studi sulle condizioni materiali di vita delle persone trans sono rari. Per trovare delle cifre, dobbiamo andare a spulciare i sondaggi sulla transfobia. Tuttavia, i pochi dati reperibili dimostrano che le nostre vite sono fortemente influenzate dall'organizzazione economica e sociale e che questo tema è quindi di primaria importanza. Nel 2012, in Europa, quasi il 20% delle persone trans erano disoccupate. Una cifra doppia rispetto al resto della società. Nel 2014, in Francia, questo tasso è salito al 36% se si includono le persone col Reddito di Solidarietà Attiva¹. Quasi un terzo delle persone trans, d'altra parte, pare abbia perso il lavoro dopo il coming out e il 46% di noi non osa cercare un lavoro dipendente per paura della transfobia. Altra area geografica, altra realtà: in Argentina, prima della legge approvata quest'estate che riserva l'1% dei posti di lavoro pubblici alle persone trans, il 95% non riusciva a trovare lavoro. Sembra quindi che, nel complesso, le persone trans tendano a occupare il gradino più basso della scala sociale, a metà strada tra il cosiddetto "proletariato" e il "sottoproletariato".

Partendo da questa constatazione, questo testo propone un approccio femminista marxista all'oppressione delle persone trans. Da un lato, si tratta di analizzare come le nostre condizioni di vita – e quindi le nostre vite – siano organizzate da un sistema di dominio che permette ad alcuni di arricchirsi mantenendo la maggior parte delle persone nella miseria e nella povertà; dall'altro, di proporre strumenti per elaborare strategie di emancipazione collettiva.

La teoria femminista marxista del "sistema unitario"

Il femminismo marxista è ancora largamente sconosciuto in Francia. A parte quelle di Silvia Federici, le sue elaborazioni teoriche sono poco accessibili.

1 Più o meno equivalente all'ex « Reddito di Cittadinanza » italiano [ndt].

L'opera di riferimento sulla teoria del "sistema unitario" che presento qui di seguito, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory* (Il marxismo e l'oppressione delle donne: verso una teoria unitaria) di Lise Vogel, non è ancora stata tradotta², così come la maggior parte delle riflessioni e delle pubblicazioni delle attiviste che si riuniscono intorno a questa corrente di pensiero. Tuttavia, la pubblicazione di *Femminismo per il 99%. Un manifesto* di Cinzia Arruzza, Titthi Battacharya e Nancy Fraser, ha contribuito a far conoscere un po' questa corrente. In seguito sono apparse le versioni tradotte di alcune opere di riferimento, come la raccolta *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression* (Teoria della riproduzione sociale: rimappare la classe, ricentrare l'oppressione). Infine, *La révolution Féministe* (La rivoluzione femminista) di Aurore Koechlin, uscito nel 2019, offre elementi teorici abbastanza precisi per cogliere le basi concettuali del femminismo marxista.

Non si tratta di presentare in dettaglio la teoria del sistema unitario, ma di fornire alcuni elementi di definizione per spiegare perché e come integro l'analisi dell'oppressione delle persone trans in questa teoria.

Per sistema unitario intendiamo che esiste un solo sistema di dominio che governa le forme di oppressione e lo sfruttamento: non ci sono, ad esempio, il capitalismo da una parte e il patriarcato dall'altra, ciascuno con le proprie dinamiche, ma un unico sistema coerente e globale. Quindi tutte le relazioni di oppressione, discriminazione e disuguaglianza sono organizzate da e per la stessa classe sociale – anche se queste relazioni a volte vanno contro gli interessi particolari di alcuni membri di quella classe. Ad esempio, sebbene alcuni membri della borghesia subiscano il sessismo o il razzismo, queste due oppressioni permettono strutturalmente alla classe nel suo complesso di mantenere il suo potere. Questo spiega spesso perché i membri della borghesia che subiscono delle oppressioni possano a volte lottare con le altre persone che subiscono quelle oppressioni per ottenere nuovi diritti... ma anche perché, nonostante anni di lotte, non ci siano cambiamenti globali che permettano a tutta la popolazione di essere su un piano di uguaglianza: quello che vogliono le donne della borghesia, ad esempio, è avere le stesse possibilità degli uomini

2 Né in francese né in italiano [ndt].

della borghesia, non che tutte le donne siano su un piano di parità con questi uomini e neanche con loro stesse. Se ci fosse uguaglianza, se tutte le persone avessero gli stessi diritti, le stesse condizioni materiali di esistenza e lo stesso accesso al potere, in teoria non resterebbe nessunx da dominare.

Per “dominare”, la borghesia si basa su un “modo di produzione” – un’organizzazione delle attività umane – chiamato capitalismo. In sostanza, la classe dominante utilizza il proprio potere (economico, sociale, culturale, politico, militare, ecc.) per guadagnare soldi costringendo le altre persone a lavorare, e massimizza questi guadagni riducendo al minimo le retribuzioni. Contrariamente alle analisi marxiste “economiste” (cioè quelle che danno priorità allo sfruttamento dellx lavoratorx dipendenti da parte dei padroni rispetto ad altre relazioni di dominio), il femminismo marxista sottolinea che non solo il cosiddetto lavoro “produttivo” è organizzato e soggiogato dalla classe dominante per massimizzare i suoi profitti, ma che anche il cosiddetto lavoro “riproduttivo” – tutte le attività che ci mantengono in vita come specie – è allo stesso modo soggiogato e organizzato dalla classe dominante.

Per comprendere il lavoro riproduttivo, rimando alla spiegazione di Aurore Koechlin:

“Nelle società divise in classi, in particolare quelle soggette al modo di produzione capitalista, la forza-lavoro viene prodotta e riprodotta al di fuori dei centri di produzione, essenzialmente all'interno della famiglia e grazie alle donne. La riproduzione generazionale della forza-lavoro avviene attraverso il lavoro della gravidanza, del parto e dell'educazione dei figli. La riproduzione quotidiana della forza-lavoro è resa possibile dalla riproduzione dei mezzi di esistenza, ma anche da tutta una serie di lavori aggiuntivi che la tradizione femminista ha chiamato “lavoro domestico”: la preparazione dei pasti, la cura della casa, il lavoro emotivo, il lavoro sessuale, ecc. [...] La famiglia è il luogo centrale, ma non l'unico, di produzione e riproduzione della forza lavoro: anche le mense, gli asili nido, gli ospedali e le scuole svolgono questo ruolo. Tutti questi compiti possono essere descritti come lavoro riproduttivo”.

Il lavoro riproduttivo è stato assegnato alle donne dalla classe dominante, la borghesia, per massimizzare i suoi profitti. Per ottenere questo scopo, era necessario separare il lavoro produttivo da quello riproduttivo: tutte le attività

che non producono direttamente cose la cui vendita può produrre un profitto devono costare il meno possibile a chi vuole ottenere un profitto... proprio perché non permettono direttamente di ottenere un profitto. Ovviamente, si tratta di una dinamica che si evolve nel tempo e soprattutto in base alle vittorie e alle sconfitte di coloro che lottano per migliorare le proprie condizioni di vita – quindi in base ai rapporti di forza nella lotta di classe. Ad esempio, lo sviluppo di servizi pubblici che consentono di gestire collettivamente parte del lavoro riproduttivo è il risultato di lunghe lotte sociali.

È questa assegnazione al lavoro riproduttivo a essere alla base dell'oppressione delle donne. Per raggiungere questo obiettivo, è stato necessario naturalizzare il lavoro riproduttivo, in modo che sia considerato "normale" che questo lavoro venga svolto gratuitamente nell'ambito domestico o che sia pagato poco e male. Questa naturalizzazione passa attraverso la tolleranza, se non addirittura l'incoraggiamento, della violenza maschilista. Silvia Federici ha dimostrato in *Calibano e la strega* che l'avvento del capitalismo si è basato su femminicidi e violenze su larga scala contro le donne per assoggettarle a questa nuova organizzazione economica e sociale. Infine, va sottolineato che la naturalizzazione è andata di pari passo con la svalutazione del lavoro riproduttivo. È stato necessario ribaltare i valori e convincere tutt'x che le attività che ci permettono di vivere sono meno importanti di quelle che permettono a certe persone di fare profitto!

L'oppressione delle persone trans

Questa breve panoramica deve essere ampliata e approfondita, ma è sufficiente per introdurre un'analisi marxista dell'oppressione delle persone trans.

Per le femministe marxiste, le donne cis sono "assegnate" dal sistema al compito della riproduzione sociale della vita. È deplorabile che non esistano studi sistematici sulle condizioni e sui tipi di lavoro svolti dalle persone trans, che consentirebbero un'analisi seria e completa. Tuttavia, i pochi dati esistenti suggeriscono che la situazione delle donne cis e delle persone trans è relativamente simile. Ad esempio, uno studio condotto in Argentina nel 2013 ha dimostrato che il 95% delle donne trans ha fatto ricorso al sex work almeno

una volta nella vita e che il 67% lo esercita quotidianamente come lavoro. Se guardiamo al lavoro salariato, le donne intervistate lavorano o hanno lavorato per la maggior parte in “lavori di riproduzione sociale” come addette alla vendita, collaboratrici domestiche o dipendenti di negozi di parrucchiere.

Allo stesso modo, le cifre elevate di persone che hanno perso il lavoro dopo il coming out, l'alto tasso di disoccupazione e il ricorso al lavoro sessuale come unica fonte di reddito per molte persone trans in tutto il mondo sono fatti che permettono di evidenziare la tendenza ad assegnare le persone trans a lavori di riproduzione sociale. Inoltre, la correlazione tra la perdita del lavoro e l'unica possibilità di svolgere il lavoro sessuale, in particolare per le donne trans, evidenzia il fatto che per il sistema tutto ciò che esula dalle norme stabilite è poi tollerato solo nell'ombra, in una posizione di “sostegno” a chi può trarne profitto (coloro la cui attività è socialmente valorizzata, anche dopo una pandemia che avrebbe dovuto rimettere al centro la vita).

In generale, la classe dominante non intende prendersi la briga di occuparsi di persone la cui esistenza mette in discussione la naturalità delle assegnazioni. È una trasgressione che il sistema cerca di correggere nello stesso modo in cui cerca di impedire alle donne cis di uscire dal loro “destino”: producendo e tollerando la violenza.

La violenza transfobica e transmisogina opera allo stesso modo della violenza contro le donne cis. Non è altro che una guerra alle persone trans. Dobbiamo rimanere docili e al nostro posto, cioè invisibili o accettare gli unici lavori a noi riservati con le condizioni che comportano. In questo senso, l'assenza di riconoscimento e di diritti per le lavoratrici del sesso permette di organizzare la gestione di questa violenza attraverso un atteggiamento di laissez-faire che ci ricorda costantemente il primato della produzione sulla riproduzione nell'attuale sistema: nessun inquadramento, nessun diritto, nessuna sicurezza sociale e nessuna protezione contro la violenza – compreso contro il rischio di essere assassinate; questo permette di affermare che la violenza maschilista è allo stesso tempo tollerata e tollerabile e che alcuni tipi di persone (donne cis e trans) possono essere violentate e assassinate.

In generale, la vita quotidiana delle persone trans è caratterizzata da esclusione, insicurezza ed emarginazione, dalla paura di essere aggredite

per strada, di tornare a casa da sole la sera. In una relazione eterosessuale, la paura è quella dello stupro o del tentato omicidio. Al lavoro, la paura di essere molestate. È il costante calcolo di come comportarsi per non rischiare di essere escluse. È chiedersi se il modo in cui ci si veste o ci si presenta in un determinato luogo andrà bene. Significa ricordarsi costantemente che non esiste un luogo “pubblico” in cui possiamo o dobbiamo sentirci al sicuro: come per le donne cis, ci viene fatto capire che dobbiamo stare a casa. Agli uomini cis sono riservati lo spazio pubblico, l'apprezzamento del loro lavoro, l'occupazione dello spazio. A noi il privato, l'invisibilità, l'ombra e i ruoli più subalterni. Scegliere di trasgredire questo schema a livello individuale significa sempre correre un rischio. È intollerabile, ma è così. Fortunatamente, è attraverso la forza del collettivo che possiamo giungere a trasformare ciò che non possiamo più sopportare.

La liberazione delle persone trans sarà femminista e rivoluzionaria o non sarà!

L'adozione di un'analisi marxista dell'oppressione delle persone trans dovrebbe finalmente permetterci di pensare la nostra emancipazione collettiva – collettiva e individuale, individuale perché collettiva. Inoltre, ci permetterà di pensare a questa emancipazione come parte dell'emancipazione di tutt*
La teoria del sistema unitario rivela una coerenza nel dominio nonostante l'apparente frammentazione del mondo sociale: nulla è dovuto al caso, le relazioni di oppressione e sfruttamento sono intrecciate, il razzismo, il sessismo, la transfobia, l'omofobia, l'abilismo, tutto si intreccia per rafforzare in ultima analisi il potere della stessa classe, che realizza sempre più profitti.

Di fronte a questo, anche noi dobbiamo essere in grado di leggere questa coerenza, di pensarci come parte di coloro che sono oppress* e sfruttat*, di quella che potremmo chiamare “classe operaia globale” o “proletariato allargato”: cioè tutt* coloro che sono in grado di produrre o di poter produrre (ovvero disoccupat*) qualcosa da cui la borghesia trarrà profitto E tutt* coloro la cui attività rende possibile la “riproduzione” della forza lavoro, ovvero permette alla specie umana di perpetuarsi e all* lavorator* di essere “operativ*” per poter andare a lavorare.

Pensarsi come parte integrante della classe operaia allargata significa in particolare che le condizioni di vita della “maggior parte” delle persone trans sono vicine a quelle della “maggior parte” delle donne cis; e che le condizioni di vita della “maggior parte” delle donne cis e delle persone trans sono abbastanza simili a quelle della maggior parte degli uomini cis. Ne risulta strategicamente che è nell’interesse della maggior parte delle donne cis e delle persone trans stringere alleanze con la maggior parte degli uomini cis nell’interesse del 99% della popolazione... contro gli interessi di chi trae vantaggio dal dominio – comprese alcune donne cis e alcune persone trans.

La questione di queste alleanze è delicata, perché se da un lato la violenza maschilista, transfobica e transmisogina fa gli interessi della classe dominante, dall’altro è spesso perpetrata nella nostra vita quotidiana da persone vicine a noi... e quindi da uomini cis della nostra classe (dato che non frequentiamo molto quelli della borghesia). Perciò a volte sembra paradossale cercare di militare quotidianamente con persone che potenzialmente possono riprodurre e riprodurranno la violenza che subiamo. Il risultato è che spesso le persone trans – come le donne e le persone razzializzate (non che queste categorie si escludano a vicenda, ovviamente) – disertano le organizzazioni collettive che affermano di lottare “a livello globale” per concentrarsi su spazi che non producono determinati tipi di violenza. Il problema è che, poiché la classe dominante basa il suo potere su un sistema globale e coerente, lottare separatamente è poco efficace: così non solo non riusciamo a migliorare le nostre condizioni di vita, ma col tempo queste peggiorano e la violenza che subiamo aumenta.

Non esistono formule magiche per risolvere questa contraddizione: non basta, ad esempio, aderire alle organizzazioni, “sforzarsi”, sperando di cambiarle dall’interno. Tuttavia, lo sviluppo in alcuni paesi, negli ultimi dieci anni circa, di un movimento femminista forte, autorganizzato, solido e anticapitalista, in cui donne cis e trans lottano insieme, sta cambiando la situazione e ricreando le condizioni per lotte veramente collettive, globali e vittoriose. Collegando l’autorganizzazione di coloro che subiscono la violenza maschilista e sono assegnatx al lavoro riproduttivo alla lotta globale contro il sistema, questo femminismo utilizza ad esempio lo sciopero femminista come strumento. Un movimento femminista di questo tipo permette di creare situazioni di cambiamento rivoluzionario, come è avvenuto in Cile nell’ottobre 2019.

Bibliografia :

I numeri forniti nel testo provengono da Eurostat e da diverse inchieste disponibili qui sotto:

https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-being-trans-eu-comparative-0_en.pdf

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2016-1-page-193.html/>

<https://tetu.com/2020/09/08/largentine-reserve-1-des-emplois-publics-aux-personnes-trans/>

<http://attta.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/Informe-T%C3%A9cnico-Adherencia-al-TARV-en-Argentina.pdf>

Libri che sono stati utili per la scrittura del testo:

Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory, Lise Vogel

Le relazioni pericolose: matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo, Cinzia Arruzza

Femminismo per il 99%. Un manifesto, Cinzia Arruzza, Titthi Battacharya e Nancy Fraser

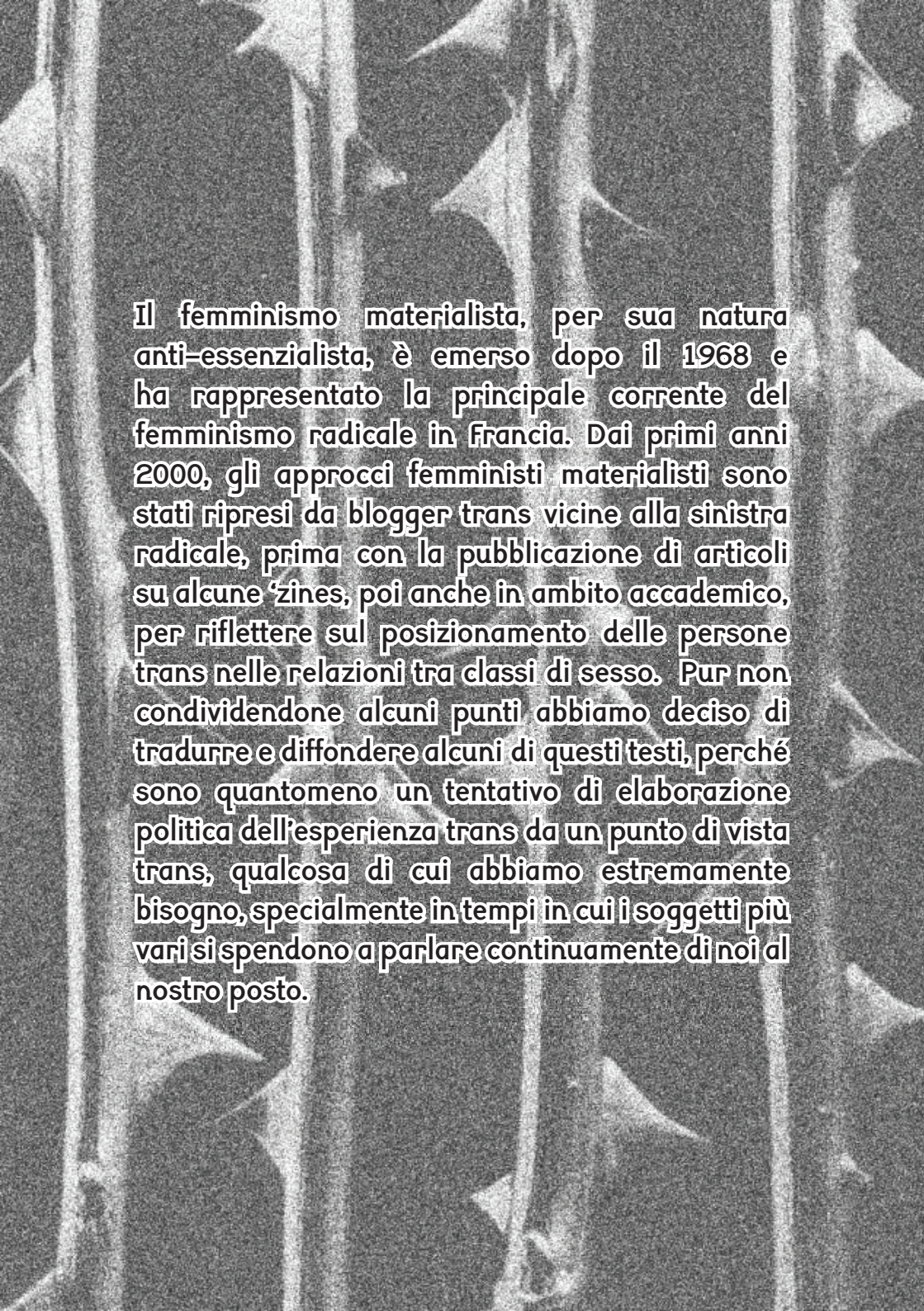
Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression, dir. Titthi Battacharya

La Révolution Féministe, Aurore Koechlin

Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria, Silvia Federici

...

FONTE: <https://www.pressegauche.org/Contre-quoi-luttons-nous>



Il femminismo materialista, per sua natura anti-essenzialista, è emerso dopo il 1968 e ha rappresentato la principale corrente del femminismo radicale in Francia. Dai primi anni 2000, gli approcci femministi materialisti sono stati ripresi da blogger trans vicine alla sinistra radicale, prima con la pubblicazione di articoli su alcune 'zines, poi anche in ambito accademico, per riflettere sul posizionamento delle persone trans nelle relazioni tra classi di sesso. Pur non condividendone alcuni punti abbiamo deciso di tradurre e diffondere alcuni di questi testi, perché sono quantomeno un tentativo di elaborazione politica dell'esperienza trans da un punto di vista trans, qualcosa di cui abbiamo estremamente bisogno, specialmente in tempi in cui i soggetti più vari si spendono a parlare continuamente di noi al nostro posto.