

Attraverso questi due articoli, la femminista accademica Patricia Elliot esplora le motivazioni recondite della transfobia espressa da una parte del movimento femminista lesbico radicale (corrente denominata anche “TERF”). Interrogando il “soggetto fobico”, Elliot ci mostra come le posizioni transfobiche delle TERF non poggino tanto su basi razionali quanto su un *rifiuto di conoscere*, che cela paure e fobie situate nell’inconscio: in particolare l’angoscia per la perdita dei netti confini che separano i sessi/generi, confini il cui pattugliamento è determinante per la costruzione identitaria del soggetto politico del femminismo lesbico radicale. Emergono qui in tutta chiarezza i limiti di una politica identitaria, in particolare laddove questa identità politica si fonda sulla differenza biologica, anziché su una comunanza di modi di esperire l’oppressione sociale rispetto al genere. Si spiega così la narrazione fantasmatica elaborata dal movimento TERF rispetto alla donna trans, costruita come figura stereotipata e persecutrice, come minaccia onnipresente e pervasiva, causa di effetti nefasti sull’intera società. Un meccanismo di arroccamento identitario e di paura dell’altrix da sé che rispecchia gli schemi di altre ideologie razziste e discriminatorie.



Lo schieramento femminista nel campo di battaglia trans

e

Transfobia come sintomo

Articoli di Patricia Elliot



Autoproduzione febbraio 2020

Contatti: fuckgender@riseup.net

Titoli originali degli articoli:

- *Feminist Embattlement on the Field of Trans*

tratto dal libro di Patricia Elliot *Debates in transgender, queer, and feminist theory: Contested sites*. Surrey, UK: Ashgate.

-*Transphobia as symptom: Fear of the Unwoman*

pubblicato su TSQ (2017) 4 (3-4): 358–383.
(traduzione non integrale)

Ho deciso di tradurre e pubblicare questi due articoli della teorica statunitense Patricia Elliot (un'accademica femminista cisgender), nonostante la consapevolezza rispetto ad alcuni loro limiti. In primo luogo, non esprimono alcun punto di vista radicale sulla società, ma si focalizzano su una questione specifica, ovvero indagare le motivazioni e gli assunti di una particolare corrente del femminismo che esclude e denigra le persone trans. Elliot identifica questa corrente con il femminismo lesbico radicale, ma a mio avviso sarebbe più corretto definirla TERF (trans-exclusionary radical feminism), in quanto in realtà la maggior parte delle femministe, delle lesbiche femministe e delle femministe radicali sono inclusive e solidali con le persone trans, e sarebbe quindi importante smascherare il tentativo da parte di questo gruppo minoritario transfobico di fare passare le proprie posizioni come rappresentative di tutto il femminismo radicale. Nella traduzione ho deciso comunque di rispettare la scelta dell'autrice.

Vedo poi come limitante e discutibile il taglio e la provenienza accademica dei testi e dell'autrice e, ancor più, nel secondo articolo, la scelta di un metodo di analisi che fa uso di concetti e categorie tratti dalla psicoanalisi. La psicoanalisi, come tutte le cosiddette "scienze" sociali, è problematica in quanto delimita un campo del sapere riservato a una classe di "esperti/e" e istituisce una serie di categorie patologizzanti rispetto alla psiche umana, che il/la terapeuta (in forza della sua presunta competenza "oggettiva" e "scientifica") è chiamato a ricondurre nei binari di una traiettoria normalizzante. Nel testo in questione, Elliot utilizza il metodo psicoanalitico per far emergere le ansie, le paure e le angosce sottese al discorso di Sheila Jeffreys, sentimenti che informano la sua transfobia. La stessa analisi critica del testo di Jeffreys si sarebbe potuta realizzare senza l'utilizzo di queste categorie psicoanalitiche, probabilmente con la stessa efficacia.

Al di là dei limiti citati rispetto al metodo, mi è parso interessante l'intento di Elliot di indagare a fondo gli assunti psicologici che motivano il rifiuto delle TERF nei confronti delle persone trans, per andare oltre la critica alle loro insostenibili posizioni politiche e ideologiche (come il determinismo biologico di stampo scienziato e la contraddizione tra un rigido essenzialismo/binarismo di genere e una posizione abolizionista rispetto al genere stesso), critiche già proposte più volte in passato ma che tendono a cadere nel vuoto, in quanto in realtà le posizioni transfobiche delle TERF non poggiano tanto su basi razionali quanto su paure e fobie situate nell'inconscio. L'analisi di Elliot sposta infatti per una volta il focus dalle persone trans (spesso chiamate a dover spiegare e giustificare la propria esistenza di fronte all'attacco transfobico) al "soggetto fobico" stesso, interrogandolo.

Dall'analisi emerge chiaramente come rispetto alle TERF abbia assolutamente senso parlare di *trans-fobia*, in quanto il rigetto dell'altra da sé è dovuto proprio alla paura rispetto a ciò che non si conosce, a un *rifiuto di conoscere*, di prendere in considerazione le narrazioni delle stesse persone trans, in favore della costruzione di una narrazione

giudicante, carica di stereotipi e pregiudizi, e pervasa dall'angoscia per la perdita dei netti confini che separano i sessi/generi, confini il cui pattugliamento è determinante per la costruzione identitaria del soggetto politico del femminismo lesbico radicale. Emergono qui in tutta chiarezza i limiti costitutivi delle politiche identitarie. La salvaguardia dei confini identitari (in particolare se parliamo di un'identità politica che si fonda sulla differenza biologica, anziché su una comunanza di modi di esperire l'oppressione sociale rispetto al genere) diventa allora motivazione sufficiente per escludere e costruire un'immagine caricaturale e denigrante dell'altrix da sé, in modo da scongiurare ogni possibile identificazione e affinità con essx. L'ossessione per l'altrix e per la perdita dei propri confini identitari arriva a sfociare in teorie complottiste paranoiche, in cui la persona trans e in particolare la donna trans (o la figura fantasmatica della *non-donna*, secondo la metafora di Elliot) viene vista come una minaccia onnipresente e pervasiva, a cui vengono attribuiti una serie di effetti nefasti sull'intera società – meccanismo simile a quanto avviene per esempio nell'ideologia antisemita, con la costruzione (da parte del soggetto fobico) di una figura fantasmatica dell'Ebreo che ossessiona e perseguita il soggetto razzista, che può presentarsi così come vittima anziché come aggressore. Un arroccamento identitario che anziché favorire il riconoscimento della complessità delle nostre esperienze nel mondo, dei nostri vissuti corporei, dell'intrecciarsi delle mille differenze che ci compongono dando vita a individualità uniche e irripetibili, e procedere da questo punto di partenza a costruire affinità e complicità tra chi intende contrastare l'oppressione etero-patriarcale (tra le altre cose che vogliamo distruggere di questa civilizzazione), porta alla chiusura verso l'interno, a vedere nemici perfino tra le persone che potrebbero essere alleate e a creare schieramenti per guerre intestine. E questo per preservare la "sicurezza" di identità e spazi che si vorrebbero incontaminati dal mondo esterno, in una fantasia di purezza che sfocia nella fobia verso l'altrix da sé, specialmente quell'altrix che non è facilmente comprensibile, inquadrabile, categorizzabile... in quanto il caos delle nostre vite e delle nostre esistenze, per fortuna, non è ancora racchiudibile ed esauribile in una coppia di categorie biologiche sessuali onnicomprensive.

In un momento in cui anche in Italia, in certi ambiti femministi radicali, vi è il tentativo sempre più spinto di far passare questo tipo di visione transfobica (pensiamo per esempio all'imminente conferenza di Sheila Jeffreys, la cui transfobia è analizzata in questo testo, organizzata da Arcilesbica a Milano per il 1° marzo 2020 e oggetto di contestazioni), mi auguro che questi articoli possano fornire degli spunti interessanti di pensiero e dibattito, nonostante i limiti già elencati.

Lo schieramento femminista nel campo di battaglia trans

Patricia Elliot



Fumetto realizzato da Alison Bechdel per il libro "Transgender Warriors" di Leslie Feinberg

Il rapporto tra le femministe non-trans e le persone trans costituisce una crisi relativamente nuova nel modo in cui vengono affrontate le differenze con l'"altrix", le differenze all'interno di quella che viene considerata l'identità collettiva del femminismo e le differenze nelle nostre concezioni delle politiche sessuali. Questo articolo esplora una delle battaglie contemporanee che si stanno svolgendo sul significato che noi diamo a queste differenze. Offrirò un esempio specifico di ciò che Sandy Stone (1991: 294) chiama "la rabbia delle teorie femministe radicali" e di quella che io chiamerò la visione denigratoria. La posta in gioco è se gli sforzi femministi per porre fine all'emarginazione, allo sfruttamento e all'oppressione di tutte le donne saranno estesi o meno anche alle donne trans. Secondo Judith Butler, il femminismo è parte dei nuovi movimenti sociali che sfidano le restrizioni normative sul genere e la sessualità, in particolare in riferimento alle donne non-trans. Un'interessante serie di domande che Butler (2004: 30-1) solleva sul nostro status di donne potrebbe essere stata storicamente posta dalle femministe non-trans:

Se sono di un certo genere, sarò ancora considerata parte dell'umano? Il concetto di "umano" si espanderà fino a includermi nella sua portata? Se desidero in un certo modo, sarò in grado di vivere? Ci sarà un posto per la mia vita e sarà riconoscibile per gli/le altrix da cui dipende la mia esistenza sociale?

Butler sostiene in modo convincente che i gruppi coinvolti in quella che chiama "la nuova politica di genere" - femminista, queer, antirazzista, trans e intersessuale - hanno molti punti in comune in termini di obiettivi politici generali. Come lei sottolinea (2004: 11), questi obiettivi non riguardano solo l'impedire attacchi fobici contro i corpi, ma anche "ipotesi sul dimorfismo corporeo, gli usi e gli abusi della tecnologia e lo status contestato dell'umano". Tuttavia, se Butler suggerisce queste come basi per la costruzione di una futura coalizione, in un certo modo mostrando che questo potenziale esiste, è perché ancora questa coalizione non è stata adottata a cuore aperto. Ad oggi, la sua lista di domande sullo status delle persone transgender deve essere posta alle femministe non-trans. E se il bisogno di convincere è presente, è perché forti differenze di opinione riguardo allo status degli/le "altrix" continuano a dividere la comunità femminista non-trans.

La risposta denigratoria delle femministe non-trans verso le persone trans tende purtroppo ad essere associata al femminismo nel suo complesso, nonostante l'esistenza di risposte femministe più promettenti che sono cresciute di importanza soprattutto a partire dai primi anni Novanta. Associata ai primi lavori transfobici di Janice Raymond (1979) (le cui posizioni sono state riaffermate nella successiva edizione del 1994), la risposta denigratoria continua a trovare adepti tra le femministe radicali del movimento delle donne (Nicki 2006;

Sweeney 2004). Come quelle che si oppongono alla partecipazione delle donne trans al Michigan Women's Music Festival, queste femministe percepiscono il desiderio delle donne trans di partecipare a spazi "per sole donne" come una minaccia a un confine di genere che deve restare ben sorvegliato¹. Promossa dalla scrittrice polemica Sheila Jeffreys (2003), la prospettiva denigratoria trasuda spesso una sfrenata ostilità nei confronti delle donne trans, che vengono considerate nemiche della liberazione delle donne. Non sorprende quindi che altri spazi "per sole donne", come i centri antiviolenza, diventino i punti focali delle battaglie sul significato e i limiti dell'identità di genere. Come emergerà dalla mia analisi di queste battaglie, la questione centrale qui - chi può essere donna? - nasce da una politicizzazione dell'identità femminile che ha radici storiche nel movimento femminista.

Circa vent'anni fa, Jacqueline Rose (1986: 103) sostenne che avremmo dovuto prendere in considerazione la differenza tra "l'idea di un'identità politica per il femminismo (quello che le donne rivendicano), e quella di un'identità femminile per le donne (quello che le donne sono o dovrebbero essere)". Se il femminismo si basa su ciò che le donne rivendicano, questo implica un processo continuo di definizione dei nostri bisogni in tutte le nostre differenze. In alternativa, se il femminismo si basa su idee riguardanti ciò che le donne sono

o dovrebbero essere, allora finiamo per invischiarci in interminabili dispute su come definire chi conta come donna e su quali criteri utilizzare. Anche se mi è sempre sembrato che la prima concezione fornisse una base più forte e più inclusiva per il femminismo, i recenti scontri delle femministe non-trans con donne trans hanno reso più difficile separare queste due formulazioni, con il risultato che potrebbe non essere più possibile separare le due, sia a livello teorico che pratico. Sembra inoltre che *problematizzare* la questione dell'identità - cosa significa essere donna, uomo, o qualche altra identità - non sia necessariamente la stessa cosa di *politicizzare* il femminile, almeno non nel senso stretto di prescrivere chi può essere donna. Ma è difficile fare affermazioni su ciò che le donne rivendicano senza avere in mente un gruppo specifico di persone, come le recenti richieste di inclusione da parte delle donne trans mostrano chiaramente. Uno dei problemi suggeriti dalla formulazione di Rose, quindi, è il presupposto che lavorando per soddisfare i bisogni delle donne si possa in qualche modo evitare di dover definire chi sono le donne, o che la questione dell'identità sia in qualche modo periferica o secondaria.

Per le persone che lavoravano al Vancouver Rape Relief Centre in Canada a metà degli anni novanta, la questione dell'identità è diventata, e continua ad essere, una questione estremamente controversa. Essendo una delle più antiche (se non la

E PER CONCLUDERE... UN PO' DI LEGGEREZZA!



1. Per un dibattito recente sul Michigan Women's Music Festival, vedi Boyd (2006), Koyama (2006).

Stewart, Amanda A. (2016). *Survival. Activism. Feminism?: Exploring the lives of trans* individuals in Chicago*. Journal of Critical Thought and Praxis, 5 (1): Article 3. <http://lib.dr.iastate.edu/jctp/vol5/iss1/3>.

Stryker, Susan, and Paisley Currah. (2014). *Introduction*. TSQ: Transgender Studies Quarterly, 1(1-2): 1-18.

Žižek, Slavoj. (1991). *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan*. Cambridge, MA and London: MIT Press.

Žižek, Slavoj. (1996). *"I hear you with my eyes": Or, the invisible master*. In R. Salecl & S. Žižek (Eds.), *Gaze and voice as love objects*. Durham and London: Duke University Press.

Žižek, Slavoj. (2006). *The parallax view*. Cambridge, MA and London: MIT Press.

più antica) organizzazione femminista per le sopravvissute alle violenze sessuali, il Rape Relief è sempre stata una struttura molto rispettata e con una meritata reputazione per la difesa della vita delle donne e dei loro diritti. Non ho alcun desiderio di sminuire il lavoro svolto da Rape Relief, né di suggerire che non debba continuare. Il mio punto di vista è condiviso da Kimberly Nixon, la donna trans la cui esclusione da tale organizzazione è al centro della controversia legale discussa in questo articolo². Come rende chiaro la discussione che segue, il mancato riconoscimento delle rivendicazioni di legittimità delle donne trans mette in discussione l'identità politica del movimento stesso delle donne. Ciò significa che il caso assume un valore simbolico più ampio per il significato e l'autocomprensione del femminismo, in quanto mette in discussione gli obiettivi di inclusività e di sostegno alle minoranze sessuali che molte femministe considerano indispensabili al movimento.

Dal 1995, l'aspra disputa legale sul fatto che Nixon avesse o meno il diritto di formarsi come consulente presso il Rape Relief Centre di Vancouver ha sollevato interrogativi sulle complessi relazioni delle femministe rispetto ad assunti riguardanti il genere, la sessualità e il sostegno a

diverse lotte sessuali. Quando Nixon è arrivata per la formazione come consulente al Rape Relief, le sue credenziali di donna sono state messe in discussione e le è stato detto che, nonostante vivesse come donna da quattordici anni, solo le donne "nate" donne e socializzate come tali potevano svolgere quell'attività. Nixon ha presentato (nel 1995) una denuncia alla Commissione per i Diritti Umani della British Columbia, ha sostenuto il suo caso davanti al Tribunale per i Diritti Umani e ha vinto (nel gennaio 2002). Successivamente (giugno 2002), Rape Relief ha presentato un ricorso alla Corte Suprema della British Columbia perché venisse annullata la decisione del Tribunale ("Petition to B.C. Supreme Court for Judicial Review"), con la motivazione che il Tribunale aveva "sbagliato" in diverse parti del giudizio, compreso il fatto di aver ignorato "tutte le prove che aveva davanti", un'affermazione che già in sé dice tutto. Il ricorso di Rape Relief è stato accolto nel dicembre 2003, e il successivo appello di Nixon (dicembre 2005) è andato male. Sebbene Nixon abbia richiesto nel 2007 alla Corte Suprema del Canada di poter presentare ricorso contro la decisione della Corte d'appello, tale richiesta è stata respinta.

Quello che a me interessa qui sono le argomentazioni avanzate contro Nixon

2. I dettagli del caso Kimberley Nixon sono stati trovati sul sito web del Rape Relief Centre (www.rapereliefshelter.bc.ca) tra il 2001 e il 2005. La mia comprensione di questo caso si basa sulla lettura di documenti legali, sulle discussioni presenti sul sito web e sulle interviste condotte nel 2004 con Kimberley Nixon, la sua avvocatessa Barbara Findlay e la sostenitrice e attivista Becki Ross. Per un'eccellente critica del caso da parte dell'avvocato di Nixon, si veda Findlay (2003).

sia nel ricorso che al di fuori di esso, argomentazioni che illustrano quella che io chiamo la risposta denigratoria. Il successo del ricorso del 2003 è dovuto alla decisione per cui le donne trans come Nixon “non soddisfano il criterio di appartenenza alla comunità di Rape Relief”, cioè il criterio di essere donna, come “coloro che hanno vissuto tutta la loro vita come femmine” (*Vancouver Rape Relief Society contro Nixon*, par. 103, 118), al fatto che Rape Relief ha il diritto di fare questa distinzione e che l’esclusione di Nixon non è stata un atto discriminatorio³.

La reazione di una persona a questa decisione dipenderà naturalmente dalla sua adesione a Rape Relief e da quello che l’Onorevole Mr. Justice E.R.A. Edwards chiama il suo “articolo di fede” (par. 54). Questo articolo di fede si riferisce all’affermazione di Rape Relief che “l’esperienza di vivere esclusivamente come una femmina” ha “un significato politico e terapeutico” (par. 125) per il lavoro in questione e che coloro che non hanno tale esperienza dovrebbero venire escluse. La questione di chi può essere donna, e in particolare se vivere solo una parte della propria vita come donna rende una persona “sufficientemente donna” (par. 118), è stata e continua ad essere la questione centrale. Prima di discutere alcuni degli sconcertanti modi

in cui questa questione è stata affrontata sia prima che dopo i vari gradi di giudizio, farò un breve commento su alcune delle altre implicazioni del caso per come lo intendo io.

Per le sostenitrici di Rape Relief, vi sono due aspetti in gioco: impedire agli uomini di rivendicare l’accesso alle organizzazioni delle donne e confermare il diritto delle donne ad organizzarsi in maniera separata. Tuttavia, queste preoccupazioni correlate sono difficili da comprendere, a meno che non si considerino le donne trans come uomini. Quindi, quella che a questo gruppo appare come una vittoria del diritto delle donne ad organizzarsi tra di loro, appare ad altrx, me compresa, come il diritto di specifiche organizzazioni di imporre standard discriminatori, fintanto che questi possono essere “giustificati” in tribunale come necessari per il raggiungimento dei propri obiettivi. Come sostiene l’avvocato di Nixon, Barbara Findlay (2003: 72), l’obiettivo di salvaguardare la sicurezza delle donne vittime di violenza maschile non richiede logicamente l’esclusione delle donne trans dal ruolo di consulenti. Chiaramente è qualcosa su cui dobbiamo riflettere. Meno chiaro è il motivo per cui il giudice della Corte Suprema della BC ha accolto su base di fede questo punto di vista, affermando che “a Rape Relief non era richiesto di dimostrare che il suo scopo primario era la promozione degli interessi

Heyes, Cressida. (2003). *Feminist solidarity after queer theory: The case of transgender*. Signs: Journal of women in culture and society, 28 (4): 1093-120.

Jaanus, M. (1995). *The démontage of the drive*. In R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus, (Eds.), Reading Seminar XI: Lacan’s four fundamental concepts of psychoanalysis. Albany: SUNY Press.

Jeffreys, Sheila. (2003). *Unpacking queer politics*. Cambridge, UK: Polity.

Jeffreys, Sheila. (2014). *Gender hurts: A feminist analysis of the politics of transgenderism*. London and New York: Routledge.

Lacan, Jacques. (1981). *The four fundamental concepts of psycho-analysis*. J-A. Miller (Ed.), A. Sheridan (Trans). New York & London: W.W. Norton.

Lacan, Jacques. (1998). *The seminar of Jacques Lacan, Book 20: On feminine sexuality, the limits of love and knowledge, 1972-73*. B. Fink (Trans.). New York: W.W. Norton.

Lacan, Jacques. (2006). *Ecrits: The first complete edition in English*. B. Fink (Trans.). New York & London: W.W. Norton.

Lacan, Jacques. (2007). *The seminar of Jacques Lacan, Book 17: The other side of psychoanalysis, 1960-70*. R. Grigg (Trans.). New York: W.W. Norton.

Lacan, Jacques. (2015). *The seminar of Jacques Lacan, Book 8: Transference*. J-A. Miller (Ed.), B. Fink (Trans). Cambridge: Polity Press.

Lawrence, Anne. (2008). *Shame and narcissistic rage in autogynephilic transsexualism*. Archives of sexual behavior, 37: 457-61.

Morgan, Robin. (1978). *Lesbianism and feminism: synonyms or contradictions?* In R. Morgan (Ed.). *Going too far*. New York: Vintage.

Miller, Jacques-Alain. (2006). *On Shame*. In J. Clemens & R. Grigg (Eds.). *Reflections on seminar XVII: Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis*. Durham and London: Duke University Press.

Raymond, Janice. (1979). *The transsexual empire: The making of the she-male*. Boston: Beacon.

Rich, Adrienne. (1980). *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*. Signs: Journal of women in culture and society, 5 (4): 631-660.

Riddell, Carol. (2006). *Divided sisterhood: A critical review of Janice Raymond’s The Transsexual Empire*. In S. Stryker and S. Whittle (Eds.). *The transgender studies reader*. London and New York: Routledge.

Shelley, Christopher. (2008). *Transpeople: Repudiation, Trauma, Healing*. Toronto: University of Toronto Press.

Spade, Dean. (2011). *Normal Life: Administrative violence, critical trans politics, and the limits of the law*. Brooklyn, NY: South End Press.

3. Come è consuetudine, la Corte non ha fornito alcuna motivazione per il suo rifiuto. I miei ringraziamenti a Barbara Findlay per avermi aggiornato su questo caso. Comunicazione personale, agosto 2009. Ulteriori riferimenti a paragrafi specifici di questo documento del 2003.

Riferimenti bibliografici

- Bailey, J.Michael. 2003. *The Man Who Would Be Queen: The Science of Gender-Bending and Transsexualism*. Washington, DC: Joseph Henry.
- Bettchter, Talia Mae. (2007). *Evil deceivers and make-believers: On transphobic violence and the politics of illusion*. Hypatia, 22 (3), 43-65.
- Blanchard, Ray. (2005). *Early history of the concept of autogynephilia*. Archives of sexual behavior, 34 (4): 439-46.
- Connell, Raewyn. (2005). *Masculinities*. Cambridge, U.K.: Polity Press.
- Dolar, Mladen. (1996). *The object voice*. In R. Salecl & S. Žižek (Eds.), *Gaze and voice as love objects*. Durham and London: Duke University Press.
- Elliot, Patricia. (2010). *Debates in transgender, queer, and feminist theory: Contested sites*. Surrey, UK: Ashgate.
- Freud, Sigmund. (1977a). *Analysis of a phobia in a five-year-old boy*. In A. Richards, (Ed.), A. and J. Strachey (Trans). *Case Histories 1: 'Dora' and 'Little Hans'*. Harmondsworth, UK, and New York: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. (1977b). *Fragment of an analysis of a case of hysteria*. In A. Richards, (Ed.), A. and J. Strachey (Trans). *Case Histories 1: 'Dora' and 'Little Hans'*. Harmondsworth, UK, and New York: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. (1984a). *The ego and the id*. In A. Richards, (Ed.), J. Strachey (Trans). *On metapsychology: The theory of psychoanalysis*. Harmondsworth, UK, and New York: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. (1984b). *Instincts and their vicissitudes*. In A. Richards, (Ed.), J. Strachey (Trans). *On metapsychology: The theory of psychoanalysis*. Harmondsworth, UK, and New York: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. (1985a). *Civilization and its discontents*. In A. Dickson, (Ed.), J. Strachey (Trans). *Civilization, society and religion*. Harmondsworth, UK, and New York: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. (1985b). *The uncanny*. In A. Dickson, (Ed.), J. Strachey (Trans). *Art and literature*. Harmondsworth, UK, and New York: Penguin Books.
- Garcia, Nina. (2014). *Starting with the man in the mirror: Transsexual prisoners and transitional surgeries following Kosilek v. Spencer*. American journal of law and medicine, 40 (4): 1-34.
- Greer, Germaine. (1999). *The whole woman*. London: Transworld publishers.
- Goldberg, Michelle. (2014). *What is a woman?* The New Yorker. (August): 24-28.
- Harding, Caitlyn. (2016). *Intersectional modalities of violence: Transgender lives and the United States Criminal Justice System*. Unpublished Major Research Paper, MA CAST, Wilfrid Laurier University.

di persone che erano ‘abbastanza donne’ da soddisfare la loro ‘definizione politica’ di donne come persone che avevano vissuto tutta la loro vita come femmine” (par.118). Ancora più sconcertante è la decisione del giudice secondo cui “una persona ragionevole, esclusa per aver vissuto una parte della propria vita come maschio... riconoscerebbe che ... la ragione della sua esclusione ... non compromette la dignità della persona esclusa” (par. 125). Pertanto, Nixon è considerata irragionevole. Questo perché si presume che una “persona ragionevole” che si trovasse nei panni di Nixon avrebbe dovuto riconoscere e accettare l’“articolo di fede” di Rape Relief, per cui “abbastanza donna” si riferisce alle persone assegnate femmine alla nascita. In ogni caso, la sua esperienza di “perdita di dignità” nell’essere esclusa è giudicata meramente soggettiva, un’esperienza “che nessuna persona ragionevole [cioè razionale o oggettiva] sperimenterebbe nella sua situazione” (par. 132). Inoltre l’impatto oggettivo dell’esclusione sulla sua dignità, che è richiesto per dimostrare la discriminazione, è ritenuto essere trascurabile perché è “evidentemente un’esclusione da una situazione marginale, non dal centro della vita economica, sociale e culturale della provincia” (par. 154).

Non c’è dubbio che ci sia molto da contestare in questa sentenza da un punto di vista legale: le dichiarazioni su come le persone transessuali “ragionevoli” dovrebbero comportarsi; il diritto, da parte di gruppi che forniscono servizi, di escludere donne legalmente riconosciute come tali; e il ruolo del discorso legale nella definizione dei diritti delle donne⁴. La mia attenzione qui si concentra sulle controversie tra le femministe non-trans intorno alla definizione di donna e sulle implicazioni di tali controversie per il nostro rapporto con le donne trans in particolare. Molto di quanto segue si basa su dichiarazioni fatte quando il caso era ancora aperto, ma le preoccupazioni più ampie e le argomentazioni a favore e contro rimangono oggi molto simili.

Le persone transessuali rappresentano una sfida, consapevole o meno, alle concezioni femministe tradizionali del sesso come base stabile e immutabile del genere, una sfida che solleva interrogativi sulla presunta “autenticità” dell’identità e sull’inclusività della politica femminista⁵. Difendendo il respingimento di Nixon da parte di Rape Relief, Judy Rebick, ex presidente del National Action Committee on the Status of Women (NAC), afferma: “La domanda chiave è ‘chi è una donna?’”. È una domanda che, a suo dire, “stiamo appena cominciando ad affrontare” (citata

4. Per un’analisi incisiva della dimensione legale che contesta l’esito, si veda la sezione 2007. Per un’analisi che supporta l’esito, si veda Harris 2006.

5. Per una discussione sul concetto di autenticità rispetto alle identità trans, vedi Hird (2002: 581–2).

in Bailey 2000). Ma come dimostra lo studio di Joanne Meyerowitz (2002) sulla storia della transessualità negli Stati Uniti, la questione se le persone transessuali “male-to-female” siano o meno donne è oggetto di discussione nella cultura popolare almeno da quando la storia di Christine Jorgensen è uscita sulla stampa più di 50 anni fa. È nella storia della letteratura femminista lo è almeno dai tempi della famosa diatriba del 1979 di Raymond contro le persone transessuali, e viene discussa in relazione al Michigan Women’s Music Festival fin dai primi anni novanta. Nel 1996, Leslie Feinberg (1996: 109) ha fatto notare che “una domanda cruciale ... di cui si discute nelle comunità di donne di tutto il paese” è “come viene definita la donna?”. Forse chi percepisce questa domanda come nuova dovrebbe informarsi sulla propria storia prima di fare dichiarazioni pubbliche e potenzialmente dannose sulle donne trans.

La divergenza di opinioni sul caso Nixon è sintomatica di una lunga e profonda spaccatura tra le femministe non-trans, tra quelle impegnate in una politica identitaria da un lato, e in una politica decostruzionista dall’altro, posizioni che potrebbero non essere conciliabili. Ann Snitow ha dettagliato questa divisione interna nel suo saggio del 1990, “A Gender Diary”, e sembra che avesse ragione nel sostenere che non può essere superata. A rischio di allargare questa divisione, descriverei la posizione politica femminista fondata su una presunta identità universale e stabile di “donna” come la *premessa problematica* in base a cui l’affermazione di Nixon di essere donna è stata respinta dalle donne

di Rape Relief e dalle loro sostenitrici. Per quanto riguarda la distinzione di Rose di cui si è parlato prima, questa posizione femminista problematica politicizza l’identità chiudendola, anziché cogliere l’occasione per metterla in discussione.

Le componenti di Rape Relief non hanno problemi a decidere chi sono le “vere” donne, o a stabilire quali sono le loro capacità psicologiche. Esse affermano che “non siamo d’accordo sul fatto che ogni persona che afferma onestamente di essere una donna... lo sia” e, poiché Nixon “non è cresciuta femmina, non ha potuto entrare in empatia con le vittime di violenza in cerca di assistenza” (citato in Nolen 2000). Lee Lakeman, una componente del collettivo di lunga data, è più schietta: le donne trans “non sono donne”. Non sanno cosa significhi essere trattate come una donna. Non possono comprendere appieno con che tipo di oppressione e di paura vivono le donne” (citato in Grocock-Renshaw 2001: 76). Queste convinzioni sono state sostenute, se non rafforzate, da due importanti editorialiste di quotidiani nazionali, Michele Landsberg (2000) e Margaret Wente (2000), nelle loro rispettive rubriche, “Il centro antiviolenza di Washington subisce un’aggressione” e “Chi può essere donna?”. Landsberg, che a parole si dice d’accordo sul fatto che le donne trans siano donne, dichiara tuttavia pubblicamente la sua indignazione per il fatto che Nixon pretenda di considerarsi una di loro. Scrive: “Volete travestirvi e gettare all’aria le restrizioni di genere della nostra cultura giocando alle vamp con un boa di piume e paillettes? Bene. Ma non presentatevi ai centri antiviolenza per

deve essere accettato come una creazione propria e come immaginario. Se siamo tutte potenzialmente *non-donne*, allora dobbiamo possedere le pulsioni, e la nostra capacità di godere in tutte le sue molteplici forme, forme che non rispettano l’equazione di donne e uomini con corpi esclusivamente femminili e maschili. La riflessione e l’analisi potrebbero quindi spostare il discorso per ottenere una conoscenza migliore della *realtà* delle donne trans. [...]

Le proiezioni, la scelta dell’oggetto fobico, le attribuzioni di danno, gli scenari immaginari che mettono in scena la rappresentazione della voce e dello sguardo come oggetti pulsionali sono formazioni immaginarie che generano aggressività e fungono da ostacoli alla comprensione. La presa in considerazione esplicita di queste conoscenze permetterebbe una trasformazione dei registri, un passaggio

dal registro immaginario, dove le cose tendono a ripetersi, a quello simbolico, dove la comunicazione e l’articolazione sono possibili e dove le impasse immaginarie possono essere risolte. Con il registro immaginario, la relazione non è con un *altrix* reale ma con un alter ego che è un *altrix* immaginario, in questo caso un *altrix* inquietante che genera ansia. Le nostre riflessioni non forniscono una soluzione definitiva, ma tentano di rimuovere l’ostacolo di una relazione speculare con quella parte del soggetto che è un sintomo, un sintomo che in realtà non esiste. A livello simbolico, la realtà può essere affrontata e la politica può essere realizzata. Ciò potrebbe consentire una politica di genere completamente trasformata che si rivolga alle altre soggettività sessuate a un livello simbolico, una politica che costruisca un rapporto con i soggetti lesbici, femministi e transgender senza che ci si danneggi le une con le altrix.



Patricia Elliot (Ph.D.) tiene corsi di genere e psicoanalisi presso l’Università Wilfrid Laurier dove è docente presso il Dipartimento di Sociologia. È autrice di “Debates in Transgender, Queer and Feminist Theory: Contested Sites (2010)”.

Lawrence Lyons (Ph.D.) ha insegnato psicoanalisi e teoria politica alla York University (Canada). Recentemente è andato in pensione dal Dipartimento di Studi sulla Comunicazione, e continua ad essere un avido lettore della teoria lacaniana.

comporterebbe il riconoscimento della propria responsabilità nella *produzione* della fantasia dell'*altrx* come ciò che deve essere escluso dalla propria immagine di sé. Tale riconoscimento vorrebbe dire che la persecuzione degli ebrei è al cuore della "civiltà" e che la persecuzione delle donne trans è al cuore di una immaginaria comunità armoniosa di donne. Per Žižek è importante capire

come "l'identificazione con il sintomo" è correlata con "l'attraversamento della fantasia": attraverso tale identificazione con il sintomo (sociale), si attraversa e si sovverte il quadro della fantasia che determina il campo del significato sociale, l'autocomprensione ideologica di una data società, cioè il quadro entro il quale, appunto, il "sintomo" appare come una intrusione aliena, inquietante, e non come il punto di irruzione della verità altrimenti nascosta dell'ordine sociale esistente. (1991, 140)

La verità nascosta della fantasia sociale delle persone "civilizzate" è che essa può essere mantenuta solo attraverso l'esclusione dei/le suoi/sue "*altrx*" incivilx immaginatx. E la verità nascosta della fantasia sociale di una comunità FLR basata su un'identità femminile netta e biologicamente fondata è che essa può essere mantenuta solo a spese di chi attraversa le sue frontiere, soprattutto di quelle donne trans che rappresentano l'intrusione del potere fallico.

Mentre il discorso della FLR definisce la conoscenza della struttura soggettiva femminile e la situazione dell'Io in opposizione alla sua controparte maschile

esterna, la *non-donna* come l'*alieno interiore* sovverte la formazione soggettiva dall'interno. La conoscenza inconscia coinvolta nel sintomo transfobico riguarda l'oggetto che provoca il desiderio e attorno al quale circolano le pulsioni nelle forme dello sguardo e della voce. Queste pulsioni sono state localizzate dal lato dell'*altrx* transgender che si immagina goda in modi che non sono disponibili alla FLR. L'identificazione con la *non-donna* implicherebbe invece il riappropriarsi di quelle pulsioni e il riconoscere che esse sono un prodotto del proprio desiderio e della propria fantasia.

Usare la figura immaginaria della *non-donna* come modello implicito in questo testo è un'imposte strategica che crea più calore che luce: ansia, vergogna e ostilità escludente nei confronti di una classe di persone che dovrebbero essere considerate sorelle e alleate. Chiaramente non ci sono nessuna Donna né *non-donna*. Riprendendo la famosa affermazione di Lacan (1998, 7) secondo la quale "la Donna non esiste", ossia l'immagine di fantasia della Donna è il sintomo dell'uomo; noi sosteniamo che la *non-donna* non esiste ed è un sintomo della posizione e del discorso del soggetto FLR. Come sintomo, spettro e fantasma, la *non-donna* potrebbe essere superata se i meccanismi fobici che la chiamano in essere potessero essere compresi, e quindi le donne trans potrebbero essere viste semplicemente come donne. Questo corrisponde alla versione di Lacan della fine dell'analisi: identificarsi con il sintomo piuttosto che permettergli di avere un'indipendenza tale da ossessionare il soggetto. Il sintomo

chiedere di fare da consulenti alle donne vittime di violenza sessuale maschile". L'idea che le donne transessuali siano "in realtà" uomini pervade la retorica di Landsberg secondo cui il centro antiviolenza "subisce l'assalto" di Nixon le cui "avances indesiderate" la rendono una delle "nemiche" dei servizi di aiuto incentrati sulle donne.

A mio avviso, la domanda di Went, "chi può essere donna?", avrebbe potuto ispirare una preziosa riflessione sull'argomento. Al contrario, ricalcando Landsberg, Went lascia intendere che il centro antiviolenza è la "vera vittima dell'ingiustizia" e che la prospettiva di essere assistite da "una persona che sembra essere un uomo travestito" danneggerebbe le donne in cerca di aiuto. La malignità di queste osservazioni è ripresa da altre femministe anti-Nixon i cui articoli appaiono sul sito web di Rape Relief⁶. Scrivendo per l'*Edmonton Sun*, Mindelle Jacobs (2000) afferma che Nixon "può camminare avanti e indietro con i suoi tacchi a spillo troppo grandi insistendo quanto vuole sul fatto di essere una donna, ma alcune vittime di stupro potrebbero non crederci". In un articolo del *National Post*, Christine Boyle

condivide il punto di vista secondo cui Nixon non dovrebbe assistere le vittime di stupro perché "potrebbero sentire che una persona che ha vissuto come un uomo non è un'alleatx sulla questione dell'oppressione maschile; e ... anzi potrebbe avere un interesse pruriginoso per le confidenze riguardo alle aggressioni di genere o sessuali" (citato in Hume 2001). Se l'utilità della domanda è sfuggita alla stessa Went che l'ha posta, per Landsberg e le sostenitrici di Rape Relief la risposta è già chiara: donna si nasce, punto. Sebbene la risposta ostile di Rape Relief non sia a quanto pare molto condivisa dagli altri centri antiviolenza in Canada, e si spera altrove, essa rivela una serie di assunti discutibili sulle donne trans e non-trans, basati in parte sull'ignoranza, in parte sulla paura, e in parte su una problematica politica identitaria femminista considerata un "articolo di fede" dal giudice della Corte Suprema della BC⁷.

Dovrebbe essere ormai chiaro che il mio interesse principale rispetto a questo caso risiede nella possibilità che offre di esporre quegli assunti discutibili e la politica che essi riflettono e producono. Come Nixon anch'io avevo sperato, forse ingenuamente,

6. Non ho alcun desiderio di mettere in discussione le affermazioni delle singole persone di essere femministe, come alcune lettrici hanno suggerito. Sappiamo di non essere un corpo politico omogeneo, e di essere capaci di sbagliare così come di operare profonde trasformazioni sociali e personali.

7. Geraldine Glatstein, direttore esecutivo del WAVAW Rape Crisis Centre di Vancouver, dice che accoglierebbe una donna transessuale come volontaria (Nolen 2000), e Jacobs (2000) osserva che a Edmonton, sei degli/le ottanta volontari/e del Centro Anti violenza Sessuale sono uomini. Una ricerca di Caroline White (2002) dimostra che nel 2000 il 72,5% dei centri antiviolenza e delle case rifugio della British Columbia erano accessibili alle donne transessuali.

che la risoluzione finale della controversia legale avrebbe sostenuto la sua posizione. E mi gratifica il fatto che Lori Chambers (2007: 334) concluda la sua analisi dettagliata delle dimensioni giuridiche del caso con l'opinione che l'esclusione di Nixon sia "immorale e ingiustificata". Per me il problema di questo caso era, ed è tuttora, l'esplosione di transfobia che ha innescato, un'esplosione che molti attivisti trans si aspettavano, ma che ha colto me di sorpresa. Quando ho intervistato Nixon nel 2004, era evidente che la sua personale esclusione da Rape Relief, per quanto dolorosa, non fosse l'unica cosa che la preoccupava.

Nixon ha vissuto il ribaltamento della decisione del Tribunale per i Diritti Umani come "un atto di violenza", un attacco non solo alla sua identità, ma a quella di tutte le persone trans. Tuttavia, è stata pronta ad aggiungere che questa sconfitta non era un incidente isolato, e che doveva essere collocata nel contesto di "anni e anni di oppressione e discriminazione". Nixon ha raccontato la sua lotta per la transizione e la difficoltà di "cercare di mantenere un lavoro, o di salvare un lavoro, la perdita della famiglia e degli/le amici a causa della transfobia, il tentativo di trovare un alloggio, e di ottenere servizi sanitari", aggiungendo che "tutto si basa sulla classe, sul privilegio e sull'accesso alle risorse". Per quanto dolorosa, ha visto la sua esclusione come uno stimolo per esporre la transfobia che esiste anche all'interno di organizzazioni femministe con un'agenda esplicitamente anti-oppressiva:

La cosa peggiore è che per nove anni e

oltre, Rape Relief ha potuto continuare a perpetrare il suo odio per le persone trans durante l'intero processo di denuncia. E in realtà è molto difficile stare sedute lì mentre loro ti fanno sentire non riconosciuta per quello che sei e non creduta. Quando si proviene da una relazione di abuso, e si arriva a queste organizzazioni, queste sono le cose che loro cercano di spiegarti di non fare, eppure loro le fanno, solo perché non capiscono.

Ci si potrebbe aspettare che questa esperienza culmini in un sentimento di amarezza non solo verso le componenti di Rape Relief, ma anche verso il femminismo. Ma Nixon ha trovato un'alleata in Barbara Findlay. Il sostegno della comunità trans e di altre femministe sia in Canada che a livello internazionale l'ha motivata a diventare "uno stimolo per il cambiamento" e a battersi in sostegno di tutte le persone trans, comprese le più oppresse. La buona volontà che Nixon attribuisce a tutte le femministe, comprese quelle di Rape Relief, è lusinghiera, soprattutto perché non sempre è ricambiata. In effetti, c'è una grande spaccatura tra quelle che riconoscono le donne trans come donne e quelle che non lo fanno. E collocare le donne trans in un continuum di donne in cui alcune sono le donne pure e altre sono un mix ibrido, non è una giustificazione sottile o convincente per l'esclusione trans⁸. Sul lato denigratorio della spaccatura ci sono, tuttavia, alcune distinzioni da fare. Qui potremmo immaginare un continuum dove a un estremo stanno quelle che rifiutano le istanze dell'identità

e con Lacan, che l'ansia è effetto del reale, la vergogna è l'effetto dell'immaginario e la colpa è l'effetto del simbolico.

La risposta della FLR alle donne trans come descritta in questo testo rimane a un livello immaginario in cui le pulsioni sono represses e situate sul lato dell'*altrix*, e in cui non è possibile l'identificazione con loro o con la *non-donna*. Lo sguardo maligno della *non-donna* deve essere espulso dal luogo protetto e segregato riservato esclusivamente alle donne cis, e la sua voce deve essere esclusa dalla scena domestica di intimità seduttiva con la compagna di vita lesbica identificata-donna. Il risultato di questa duplice minaccia fornisce il movente per una caccia alle streghe contro le donne trans. La loro persecuzione è analoga a quella della commissione per le attività anti-americane che ha perseguitato i giornalisti che hanno strutturato lo sguardo e la voce di Hollywood al di fuori del controllo dello stato americano. In entrambi i casi, quindi, una politica migliore comporterebbe un rapportarsi con la *realtà* delle persone che vengono diffamate piuttosto che con l'immaginario fobico di coloro che le perseguitano.

È solo svelando la vera ma inaccessibile e impotente conoscenza che il discorso della FLR potrebbe essere in grado di superare il sintomo della transfobia che sulla superficie non possiede alcuna forza ragionevole. Per un paziente della psicanalisi, questo processo richiederebbe di lavorare con la conoscenza inconscia prodotta per "attraversare" la fantasia e identificarsi con il sintomo (Žižek, 1991, 137). Nella

nostra lettura del testo, supponiamo che il sintomo espresso sia rilevante per la comprensione di una prospettiva più ampia, perché il testo stesso, con le sue contraddizioni e proiezioni immaginarie, è l'espressione di un discorso. Sebbene la *non-donna* rappresenti le pulsioni inconscie presenti in una soggettività, essa indica non una patologia individuale ma una contraddizione insita nel testo, che si colloca in un discorso più ampio portato avanti dalle FLR. Come figura di ansia e aggressività non teorizzate, la *non-donna* sarebbe meglio intesa come figura *immaginaria* che compare sullo stesso piano sociale e politico dove si manifesta anche la transfobia. Žižek (1991, 140) suggerisce che ci può essere un'esperienza di attraversamento della fantasia e di identificazione con il sintomo *anche in campo politico*, dove la fantasia riguarda una finzione simbolica condivisa e dove il sintomo che sconvolge la finzione può essere inteso in modo diverso.

Nell'esempio dell'antisemitismo di Žižek, la finzione simbolica è che le persone "civilizzate" non sono razziste e non perseguitano gli ebrei, ma sono vittime di un fantomatico controllo ebraico. Nel nostro esempio di transfobia, la finzione simbolica è che le FLR non sono transfobiche e sono vittime, non autrici di persecuzioni. In entrambi i casi la negazione e la proiezione hanno la funzione di preservare le rispettive fantasie delle persone civilizzate e delle onorevoli FLR. Per Žižek, la soluzione a queste posizioni politiche insostenibili è di identificarsi con il sintomo nella forma del fantasmagorico *altrix* escluso. Questa identificazione

“donne” e delle “lesbiche” è diventata dubbia” (48). Ciò che non è in dubbio è che il progetto transgender del quale la *non-donna* è un emblema metonimico rappresenti l’annientamento immaginario di tutto ciò che ha un significato per la FLR. Sosteniamo, tuttavia, che se la scomparsa di persone lesbiche è chiaramente una fantasia, lo svanire del soggetto FLR *non* è una fantasia. Cioè, il soggetto lesbico la cui identità distintiva si basa su un rifiuto contraddittorio del rapporto delle donne con gli uomini nell’affermazione dell’identità femminile è diventato difficile da mantenere. Considerata questa minaccia esistenziale all’identità e alla politica della FLR, una minaccia che si accentua con la crescente visibilità e legittimazione delle persone trans, la ripetizione del discorso transfobico con le sue pulsioni e il suo sintomo può essere ora compresa.

Per la FLR la cui identità si basa su un significato principale che è di genere femminile, l’onore e la distinzione così come l’identità dipendono dalla sua specificità di genere. È l’identità distintiva della FLR che è minata dallo sguardo (maschile immaginato) e dalla voce della *non-donna* nei due scenari di fantasia che abbiamo analizzato. Abbiamo suggerito che ciò che è in gioco nel quadro della coppia composta da *non-donna* e lesbica è la voce che viene sentita come maschile, almeno per quanto riguarda l’insistenza e gli effetti. La voce interiore è quella del superego che proclama valori e giudica dal punto di vista dell’ideale dell’ego. Esigendo ciò che vuole dal soggetto, la voce viene dall’Altrix e possiede il potere di creare senso di colpa. Come abbiamo

dimostrato, la voce della *non-donna* che esige l’acquiescenza sessuale della partner lesbica crea in quest’ultima il senso di colpa, che lei accetti o meno, e mette in discussione la sua sessualità.

Questi scenari di pulsione rafforzano il punto di vista di Lacan (2007, 182-83) secondo cui perdere la distinzione equivale a perdere l’onore e quindi a vergognarsi. La vergogna, per Lacan, è un elemento fondamentale in una società in cui l’onore è la forza etica primaria, ma nella società occidentale contemporanea questa vergogna decade insieme al senso dell’onore per diventare inconscia e riemergere come reazione all’incontro con lo sguardo. Per la FLR, la perdita dell’onore e la distinzione sono vissute come reali e come tali avvalorano la denuncia degli effetti dannosi dello sguardo intrusivo della *non-donna* che è alla base della transfobia. Inoltre, poiché la FLR è orgogliosa di essere il soggetto che incarna e protegge l’onore del femminismo stesso, la minaccia percepita alla sua identità di donna identificata-donna minaccia anche di danneggiare il femminismo stesso (Jeffreys, 119). Possiamo comprendere la minaccia alla soggettività della FLR attraverso l’indebolimento del suo senso dell’onore e del suo valore come segnalato dalla *non-donna*. Questa minaccia all’ego opera attraverso due dei padroni che deve servire: l’alter ego (come una persona vede se stessa) e il super-ego (come una persona viene giudicata o valorizzata dall’altrix). Questi padroni sono considerati di sesso maschile a causa della biografia e della conformazione imputate alla *non-donna*. Si potrebbe dire, seguendo questo discorso

transessuale, e all’altro quelle che interpretano le persone transessuali come ignare sostenitrici delle norme patriarcali o delle tecnologie mediche e che credono che quello che le persone trans dovrebbero fare sia invece trascendere il genere o trasformare loro stesse. Queste ultime argomentazioni, offerte ad esempio da Golden (2000) e Hausman (2001), non hanno avuto un ruolo preminente nelle risposte negative a Nixon, sebbene svolgano un ruolo considerevole in un altro scisma tra la prospettiva transessuale e quella transgender⁹. Le argomentazioni più diffuse fra quelle che esprimono un netto rifiuto ripetono tutte o alcune delle supposizioni errate sostenute da Raymond (1979) almeno due decenni prima: che le esperienze e la socializzazione delle donne sono omogenee; che le donne transgender non possono sapere come si sentono le donne non-trans; che le donne trans sono in realtà uomini intenzionati ad appropriarsi del corpo delle donne; che le donne trans non hanno alcun interesse a sfidare l’oppressione delle donne. Come possiamo dare un senso a queste posizioni?

Secondo Becki Ross, che ha scritto una dichiarazione giurata sulla transfobia su

richiesta dell’avvocata di Nixon, e che ha condiviso con me le sue opinioni in un’intervista piuttosto toccante, queste convinzioni persistono per diverse ragioni correlate¹⁰. Innanzitutto, c’è una sorta di “amnesia collettiva” riguardo al fatto che

uno dei maggiori conflitti all’interno del movimento delle donne negli ultimi tre decenni e mezzo ha riguardato il conflitto sulla differenza. Quindi eccoci qui con tutta questa conoscenza, un dolore e una sofferenza incredibili e poi l’illuminazione, e ancora più dolore e sofferenza intorno alla razza, all’etnia, alla disabilità, alla sessualità, alla classe, alla provenienza, alla lingua. Ed eccoci qui con l’opportunità di imparare qualcosa di più di quanto già sappiamo sul genere, e abbiamo Judy Rebick, Rape Relief, Janice Raymond, e altre forze femministe radicali che sostengono che le donne trans sono uomini, si camuffano da uomini, sono uomini intenzionati a rubare l’energia delle donne e a rendere le donne obsolete, e che si automutilano per prendere il controllo del movimento delle donne!

In secondo luogo, c’è un’incapacità di imparare dalle esperienze trans sul genere

8. Per questo punto di vista, vedi Harris 2006.

9. Queste posizioni sono discusse in un altro articolo di Elliott “Revaluing Gender Diversity Beyond the Ts/Tg Hierarchy”

10. L’intervista è stata realizzata il 25 marzo 2004. Ross è una sociologa e alleata delle persone trans con una storia di attivismo e studio universitario sulle lotte delle donne, delle persone queer e delle lavoratrici sessuali. Ringrazio Lorna Weir per avermi consigliato di intervistare Ross.

e sull'oppressione di genere:

Dopo tre decenni e mezzo di tentativi di affrontare le questioni dell'inclusione e dell'esclusione, abbiamo persone come Rape Relief, Sheila Jeffreys, Germaine Greer, Gloria Steinem, e Janice Raymond ... che affermano che non abbiamo nulla da imparare sul genere e sull'oppressione di genere ascoltando ciò che le donne transessuali hanno da dire sulle loro esperienze di discriminazione, umiliazione, oppressione, subordinazione e assoggettamento.

In terzo luogo, c'è un "rifiuto ideologico della conoscenza nel suo complesso" che diventa "radicato in una particolare dottrina che rende in realtà impossibile in qualche modo rinunciarvi, o cambiarlo, o modificarlo, o interromperlo". Questo *desiderio di non sapere* ha il suo culmine nella ripetizione continua dei preconcetti erronei e talvolta contraddittori riguardanti le similarità e le differenze tra donne trans e non-trans che ho elencato prima. Criticati da Carol Riddell (2006) nella sua acuta risposta a Raymond del 1980, questi assunti sono stati nuovamente contestati in numerosi dibattiti sul caso Nixon (Chambers 2007; Elliot 2004; Lowry 2002; Namaste 2005; Prasad 2005; Shelley 2008). Se Ross ha ragione nell'attribuire la loro persistenza a un *rifiuto* della conoscenza, e non semplicemente a una *manca* di conoscenza, allora si otterrà poco nel criticarli nuovamente.

Ciò che è opportuno ripetere è la convinzione di Ross sul fatto che abbiamo ancora molto da imparare sul genere, e

che l'ascolto di storie trans come quella di Nixon rivela un rapporto con il genere che si discosta dagli stereotipi. Sono storie di resistenza e di lotta:

Persone come Kimberly, che sono nate e sono state socializzate come maschi, in realtà hanno resistito a questo, non si sono mai fin dall'inizio identificate come maschi, vi hanno resistito con modi sia espliciti che dissimulati dal momento in cui hanno capito che stavano venendo socializzate e che avevano bisogno di preservare un certo senso di sé come individui reali e vivi, completi, con un'integrità. Hanno capito che dovevano resistervi e questo comportava molti rischi, e a volte non sono sopravvissute perché si sono uccise prima che potessero realmente raggiungere la congruenza e la completezza. Abbiamo bisogno di sentire storie di come la socializzazione non è una sorta di processo uniforme, unico e lineare, senza soluzione di continuità.

Quello che abbiamo bisogno di sentire può essere diverso da quello che vogliamo sapere. Ross attribuisce il desiderio collettivo di non sapere a una "continua e testarda, implacabile dottrina anti-maschio". Anche se lei crede che sia importante portare alla luce gli investimenti emotivi e politici di questa prospettiva, e "delegittimarla, neutralizzarla e contestarla", io sono meno convinta che questo si possa fare. Come ha sostenuto in modo convincente Felman (1987), il desiderio di non sapere è una forma di resistenza a qualcosa che minaccia il senso del mondo o di se stessi,

donne, di spiare e intimidire, dall'altro l'ideologia transgender sarebbe una sorta di veleno che corrode le comunità lesbiche, trasformando magicamente le lesbiche in persone "genderqueer" che si identificano al maschile (45), diffamando il profilo delle donne "reali" e danneggiando la politica femminista lesbica radicale. Come previsto da Lacan, l'attribuzione del danno rivela apertamente "il ruolo dell'intenzione aggressiva nella fobia" (2006, 88). In più, egli fa il collegamento tra l'aggressività nella fobia e la minaccia alla struttura soggettiva del soggetto.

L'ansia e la scomparsa del soggetto lesbico

Gli incontri immaginati con l'oggetto fobico prendono la forma dello sguardo maschile intrusivo della *non-donna* nella toilette dove l'ansia è vissuta come vergogna o perdita di "dignità" (Jeffreys, 154). Essi assumono anche la forma della voce maschile esigente della *non-donna* che sposta la partner donna identificata-donna nella posizione di partner donna identificata dal maschio, disintegrando dall'interno l'identità lesbica. A causa del potere inquietante di questi incontri e delle loro rappresentazioni, essi rappresentano figure inquietanti. La *non-donna* è il nemico interno perché, nonostante le sue intenzioni coscienti e la sua identità femminile, rappresenta l'incarnazione delle pulsioni nella forma dello sguardo maschile e della voce maschile, due pulsioni che minacciano l'ego di distruzione e lo riempiono di ansia.

In questa sezione presentiamo alcune prove testuali degli effetti distruttivi dell'ansia e della risposta fobica sul soggetto FLR. Sperimentando se stessa come sotto attacco, la FLR rimane tuttavia *inconsapevole* di come tale esperienza sia generata dalla sua stessa fantasia della *non-donna* che si diverte a tormentarla con il suo sguardo voyeuristico e il suo potere di controllo. La conoscenza della fobia si produce anche se questa conoscenza rimane inefficace perché inconsapevole. Come suggeriremo, questa conoscenza potrebbe diventare la base per un'altra risposta politica se l'ansia non teorizzata situata nella *non-donna* potesse essere resa accessibile.

Per la psicoanalisi, quando la base dell'identità viene minata, il soggetto si aliena e il suo significato svanisce: se non posso più essere certa di chi sono, allora la mia esistenza come soggetto sparisce. Se la nostra analisi è corretta, allora dovremmo aspettarci di trovare nel testo un riferimento a questa minaccia percepita nei confronti del soggetto. Quel che è certo è che nel testo di Jeffreys l'espressione "fa scomparire" si ripete molto frequentemente. Usata come verbo, cattura l'idea di un processo che è l'*effetto dell'altra* su di sé. Secondo Jeffreys il progetto transgender "fa scomparire la fissità del sesso" (5), "fa scomparire la realtà biologica" (184), fa scomparire "il privilegio maschile" (9), fa scomparire "la categoria donna" (161) e "fa scomparire... tutte le esperienze delle" donne (6). La cosa più sorprendente è che è un progetto che "fa scomparire" le lesbiche stesse (3, 45, e 108) poiché "l'esistenza stessa delle

che lo sguardo dell'*altrx* opera di "nascosto" attraverso telecamere occultate che violano la privacy delle donne. Qui non c'è piacere nel vedere, se non ponendosi dal lato dell'*altrx*. Lo sguardo temuto della *non-donna* crea ansia alle donne che non possono più sentirsi rassicurate che gli uomini che fanno cross-dressing saranno esclusi dal loro spazio che in precedenza era separato in base al sesso.

Secondo Lacan, lo sguardo prende il posto dell'*altrx* immaginario da cui il soggetto trae un'immagine di unità. Lo sguardo è la parte di sé nell'*altrx* che dà al mondo un centro e una coerenza, trasformando la sensazione in esperienza della realtà. Ma lo sguardo dalla posizione dell'*altrx* trasforma anche il soggetto in un oggetto, il che è mortificante. La figura sartriana citata da Lacan per descrivere lo sguardo è quella di chi guarda attraverso un buco della serratura una scena proibita e viene sentito un rumore che segnala di essere osservatx: "lo sguardo che mi sorprende e mi riduce alla vergogna.... lo sguardo che incontro... non è uno sguardo visto, ma uno sguardo immaginato da me nel campo dell'Altrx" (1981,84). Attraverso lo sguardo dell'*altrx* si viene oggettivatx con l'effetto di produrre vergogna. [...] Nello scenario di Jeffreys, l'intento dello sguardo della *non-donna* è quello di rendere le donne oggetti per il suo perverso piacere. Questo sguardo deruba le donne della loro modestia, mentre i loro corpi nudi sono esposti nel bagno e nella doccia comune, il che causa alle donne "vergogna dei loro corpi" (166). [...] Nell'altro scenario immaginato, sentiamo la richiesta della *non-donna* di accedere sessualmente

al corpo delle donne, richiesta che le lesbiche possono essere "indotte dai sensi di colpa" ad accettare. L'aggressività nei confronti delle donne trans è evidente nella critica delle loro richieste sessuali come affermazioni sgradite di privilegio maschile, richieste che minacciano di minare l'identità della FLR. [...]

Particolarmente interessante per la nostra analisi è la discussione di Lacan sulle reazioni aggressive della paranoia che assumono la forma di due "serie parallele": azioni bellicose da un lato, e "attribuzioni di danno" dall'altro (90). Secondo Lacan, tra le varie imputazioni di danno che vengono attribuite all'*altrx* vi sono

l'utilizzo di tutto lo spettro dei veleni (presa in prestito dal registro di un organicismo altamente primitivo), incantesimi malvagi (magia), influenza (telepatia), intrusione fisica (lesioni), deviazione di intenti (abuso), furto di segreti (espropriazione), violazione della privacy (profanazione), danno (azione legale), spionaggio e intimidazione (persecuzione), diffamazione e danneggiamento della reputazione (prestigio), danni e sfruttamento (rivendicazioni). Lacan, 2006, 90.

Anche se ci siamo concentrate su alcuni dei modi in cui alla donna trans vengono attribuite azioni dannose, le lettrici di Jeffreys noteranno che *tutte* queste capacità di danneggiare vengono attribuite, letteralmente o metaforicamente, alla donna trans o all'ideologia transgender che rappresenta. Se da un lato la donna trans è ritenuta in grado di influenzare la sua partner, di violare la privacy delle

una difesa che non si smonta facilmente.

A sostegno dell'idea che ci sia un rifiuto fondato di conoscere le vite trans, possiamo notare che quando il caso di Nixon ha guadagnato l'attenzione dell'opinione pubblica esisteva già una notevole letteratura transgender, parte della quale ha avuto origine nelle comunità femministe. Ad esempio, Pat Califia (1997) e Aaron Devor (1997) avevano entrambi fornito una solida panoramica sociale e politica di molti dei problemi che le persone trans si trovano ad affrontare, da una prospettiva esplicitamente femminista. Sostenendo una coalizione tra attivistx gay e trans, Califia ha offerto un'analisi stimolante della storia della transfobia e dell'attivismo trans. Particolarmente importante in questo caso è stata l'inequivocabile affermazione di Califia del "valore intrinseco" delle persone trans e il loro contributo alla "nostra comprensione di ciò che significa essere umani" (81). Lo studio sociologico di Devor sugli uomini trans ha offerto un approfondimento molto diverso, ma ugualmente valido, sulle vite delle persone trans. La scelta di includere numerose ampie interviste ha permesso di dare voce a questioni sia personali che politiche importanti per chi vi ha partecipato, aprendo la strada a una comprensione più complessa delle vite trans.

Potenzialmente più promettente rispetto agli sforzi per smontare gli errori

strumentali delle femministe radicali è la dedizione delle giovani e delle femministe della terza ondata nel cercare di comprendere la differenza. Nella mia esperienza e in quella di Ross, le giovani donne sembrano essere molto più disposte ad ascoltare storie di vita transgender di quanto lo fossero le generazioni precedenti, e la maggior parte di loro è scioccata dal femminismo anti-trans che incontrano. A mio parere, questo accade non solo perché conoscono personalmente persone queer o trans, o perché sono coinvolte in movimenti sociali anti-oppressione, ma anche perché hanno conosciuto la problematizzazione dei concetti identitari che è stata centrale nel pensiero femminista degli ultimi vent'anni.

Attraverso il lavoro di Butler e di altre, l'indagine poststrutturalista offre strumenti critici per ripensare le questioni di sesso, genere, sessualità e corporeità, strumenti che forniscono anche prospettive alternative sulle vite trans¹¹. I primi e continui sforzi di Butler (1990, 1993, 2004) per sovvertire le forme dominanti di identità non implicano né screditare le donne come soggetti, né negare la nostra oppressione, né rifiutare il concetto di autodeterminazione, come alcune femministe temono¹². Le femministe poststrutturaliste non negano il valore di molte teorie e pratiche femministe che si basano su categorie identitarie. Ma

11. Per contributi fruttuosi nella tradizione etnometodologica si veda Fenstermaker e West (2002), Kessler e McKenna (1978, 2000), e Garfinkel (1967).

12. Per una lettura alternativa, critica e a mio avviso errata del poststrutturalismo, si veda Smith (1999: 96-130).

mettendo in discussione il modo in cui il sesso, il genere, i corpi e le sessualità sono stati concettualizzati, sfidano e criticano le costruzioni dominanti di questi concetti come dati (sia dalla natura che dalla cultura) e inalterabili. Da questo punto di vista, “una genealogia critica della naturalizzazione del sesso e dei corpi” (Butler 1990: 147) rimane un compito politico centrale se vogliamo criticare le norme e le pratiche normative che ostacolano le nostre attività e vincolano le nostre identità. È un compito politico che molte femministe non-trans condividono con persone queer e trans¹³. Credo che possa essere perseguito senza idealizzare le identità meno normative, poiché l’altro lato dell’idealizzazione è la cancellazione, come ha sottolineato Viviane Namaste (2000: Capitolo 1) nella sua critica a Butler. Può essere perseguito anche senza screditare le identità più normative, come la femminilità etero o queer.

Sostenendo che la categoria delle donne è “essenzialmente incompleta”, un “terreno disignificati controversi”, Butler (1990: 15) ribadisce gli argomenti precedentemente sviluppati nella teoria psicoanalitica di Julia Kristeva (1981) e Jacqueline Rose (1986: Capitolo 3). Queste autrici mettono efficacemente in discussione le premesse delle politiche identitarie che limitano,

vincolano o impediscono configurazioni alternative di sesso e genere (Butler 1990: 147) o che tentano di delimitare i confini delle donne “reali”. Come sostengono Judith Halberstam (1998a) e Bobby Noble (2006), perseguire l’autenticità attraverso il pattugliamento delle categorie e dei confini (approvati o meno dallo Stato), ha l’effetto di relegare ai margini le incarnazioni alternative o queer. Le politiche identitarie inoltre reificano e impongono costruzioni che servono interessi patriarcali ed eterosessisti, anche se alcune femministe radicali ritengono che i loro interessi siano meglio tutelati da queste costruzioni. La visione post-strutturalista non preclude le argomentazioni femministe sulla necessità di spazi “per sole donne”, ma non supporta l’esclusione delle donne trans la cui esistenza sfida i confini di quella categoria.

Considerato che molte persone trans si identificano con il femminismo o cercano alleate nella comunità femminista, noi femministe non-trans abbiamo bisogno di informarci sulle loro necessità e sui loro obiettivi, e di occuparci sia a livello teorico che pratico delle idee e delle istituzioni che le opprimono¹⁴. Questo non pregiudica le altre importanti attività svolte dalle organizzazioni femministe. Come afferma Geraldine Glattstein,

uno sguardo maschile che fa “vergognare le donne del loro corpo” (166), una vergogna che il luogo, riservato alle sole donne, era stato pensato per impedire. L’incontro con lo sguardo oggettiva il soggetto e crea un senso di vergogna, così come la reazione contro il potere seduttivo della voce genera senso di colpa.

Ugualmente manipolatoria è la presenza della donna trans nella vita privata della sua partner intima. Nel secondo vivido scenario la voce della donna trans è *immaginata* come capace di trasformare l’identità delle donne. Per esempio, nelle coppie (che prima erano) eterosessuali, le donne trans “dirotterebbero” la vita delle donne (88), esibirebbero “privilegi maschili” (91), e costringerebbero le loro mogli a partecipare ad attività sessuali “a sostegno dell’impersonificazione della femminilità dei loro mariti” (94). Un altro esempio di ciò che Jeffreys chiama “parassitismo” è la “sensazione provata dalle partner che i loro mariti vogliano diventare loro, in modo parassitario, per appropriarsi della loro persona” (87). Ancora peggio di queste richieste narcisistiche e feticistiche che sconvolgono l’identità della donna eterosessuale, è l’“invasione” del “più intimo degli spazi delle donne” - il corpo lesbico (180). In questo caso la donna trans (in quanto “corpo maschile”) chiederebbe l’accesso sessuale al corpo della sua partner lesbica e “inciterebbe le lesbiche, attraverso il senso di colpa, a far entrare peni nei loro corpi” (180). La recriminazione di Jeffreys è che il soddisfacimento di queste richieste sessuali mina l’identità sessuale della partner lesbica, mentre il

mancato soddisfacimento la trasforma in un soggetto tormentato dai sensi di colpa e accusato di “transfobia o trasmisoginia” (181). Si tratta di una situazione a doppio binario in cui lei è la vittima.

Passando a un’analisi delle pulsioni, suggeriremo che le preoccupazioni di Jeffreys sullo sguardo nel bagno delle donne e la voce nella relazione intima sono *proiezioni di fantasia* sulla persona trans. Cosa c’è da vedere per la *non-donna* nel bagno delle donne? È una reale nudità o funzione corporea o qualcosa di ancora più intimo - la fragilità dell’identità di genere del soggetto nella forma di uno scenario immaginario di intrusione di qualcosa che deve essere tenuto a distanza? Cosa si sente nella voce della *non-donna* nella relazione intima? Sono davvero le richieste sessuali dell’*altrix* a costituire la violazione della partner lesbica, o è qualcosa di più inquietante - l’erosione della sua identità lesbica attraverso la fantasia di essere tenuta ostaggio delle richieste dell’*altro* (maschile)? [...] Tornando al testo di Jeffreys, ciò che si vede nel bagno delle donne non sono semplicemente i corpi esposti delle donne o le funzioni corporee, ma lo sguardo (maschile) della non-donna voyeurista che ci si immagina ricavi “eccitazioni sessuali” dall’osservazione delle donne che “defecano e urinano”. Questo sguardo mina qualcosa di cruciale per il soggetto FLR: il rifiuto di essere l’oggetto dello sguardo maschile proveniente dall’*altrix* [...].

Nel racconto di Jeffrey, questa paura di essere viste è indicata dall’affermazione

13. Il fatto che anche alcune persone trans sostengano a volte questa convinzione di un’innata identità di genere è comprensibile, anche se altamente problematico.

14. Per una panoramica dell’oppressione istituzionale in Canada, vedi Namaste (2000); nel Regno Unito, vedi More e Whittle (1999); negli Stati Uniti, vedi Califia (1997) e Spade (2006).

in base al sesso, uno spazio femminile cisgender esclusivo a cui anche le donne trans hanno accesso. In questo contesto, Jeffreys percepisce una violazione del diritto delle donne alla privacy, alla sicurezza e alla dignità, che include “forzare le donne alla vicinanza intima con gli uomini, alcuni dei quali hanno un chiaro interesse per le eccitazioni sessuali a cui possono così accedere violando il diritto delle donne alla dignità umana” (154). Questo passaggio esemplifica due aspetti dell’incontro del soggetto con l’oggetto della pulsione. In primo luogo, se l’oggetto si avvicina troppo, genera un’ansia che in questo caso assume la forma della vergogna. In secondo luogo, è l’eccessivo godimento dell’*altrix* a sconcertare. Il punto di vista di Jeffreys è che, come gli uomini, e in particolare come quegli uomini che indossano abiti femminili per praticare il voyeurismo (155), le donne trans dovrebbero essere escluse dai bagni pubblici femminili. La sua conoscenza di questi voyeur è ricavata dalle notizie di cronaca di uomini travestiti che sono stati colti in flagrante, mentre “prendevano direttamente di mira le funzioni escrettrici delle donne, osservando, filmando e registrando suoni” (155). Inoltre, l’industria pornografica include fotografie che gli uomini “hanno scattato di nascosto, attraverso macchine fotografiche occultate, a donne nei bagni e negli spogliatoi, mentre defecavano e

urinavano, o nude nelle docce” (154). Poiché *alcuni* voyeur maschi si travestono per accedere agli spazi intimi delle donne, anche le donne trans, considerate come uomini che si credono donne, vengono fatte rientrare in questa categoria. Jeffreys non solo include “gli uomini che cercano di cambiare genere... nelle fila degli stupratori e degli assassini di donne” (176), ma confonde anche la loro maggiore probabilità di essere criminalizzati come un’indicazione del fatto che “sono più inclini a comportamenti criminali di altri uomini”¹² (157).

Jeffreys sostiene che le donne trans dovrebbero essere escluse anche da altri spazi pubblici esclusivamente femminili, come le prigioni, le case-rifugio per donne e i festival musicali per donne, dove il loro accesso è rappresentato come “forzato” o come “un assalto” (165). Queste metafore fanno esplicitamente allusione allo stupro, nelle parole di altre autrici FLR citate da Jeffreys (163, 167). E lo sguardo maschile è chiaramente invocato in questi spazi femminili intimi ed esclusivi dove l’identità e la cultura FLR hanno lo scopo di venire “consolidate” (166). La presenza delle donne trans al Michigan Women’s Music Festival è considerata una provocazione alla “speciale e ideologica distanza del luogo dalla sorveglianza quotidiana dello sguardo eteronormativo” (Fowler, citata in Jeffreys, 166). Lo sguardo temuto delle donne trans nelle docce comuni è anche

direttrice del WAVAW Rape Crisis Centre di Vancouver: “Tutto il nostro impegno è un impegno anti-oppressione, quindi perché non dovremmo trovare altrettanto importante l’oppressione di donne che si sentono intrappolate nel corpo sbagliato?” (citato in Nolen 2000). Come già notato, la maggior parte dei centri antiviolenza per donne e delle case rifugio della Columbia Britannica condividono la convinzione di Glattstein che escludere le donne trans dalle organizzazioni femministe e negare loro il sostegno è in contrasto con lo spirito del femminismo. A mio parere, le femministe devono continuare a sfidare le norme e le aspettative intorno ai corpi, intorno a ciò che costituisce il benessere mentale e fisico, intorno alle questioni di genere e di identità sessuale, intorno all’accesso ai servizi legali, medici e sociali. I nostri punti di vista saranno molteplici. Saranno discussi, e dovrebbero essere discussi se vogliamo approfondire la nostra comprensione reciproca e se vogliamo essere alleate nel processo di miglioramento delle condizioni materiali della vita di tutte le donne. Ma rifiutare prematuramente questi sforzi, sulla base della convinzione che sappiamo già chi merita il nostro sostegno o chi sono i nostri “nemici”, è sicuramente un errore.

Purtroppo, come dimostra il caso Nixon, le voci meno riflessive e meno informate

sono arrivate rapidamente a definire “la risposta femminista” alle persone trans come decisamente ostile. C’è bisogno di un maggiore impegno per creare condizioni nelle quali il dialogo all’interno delle comunità femministe e tra comunità femministe trans e non-trans arricchisca la nostra comprensione reciproca e rafforzi il nostro potenziale di solidarietà. In un articolo di riflessione sulla questione di come promuovere la solidarietà tra comunità femministe e transgender, Cressida Heyes (2003) suggerisce come colmare il divario tra le visioni contrastanti di alcune femministe non-trans e di alcune esponenti dell’attivismo trans. Heyes (2003: 1095) è critica nei confronti del punto di vista di Janice Raymond e Bernice Hausman (1995, 2001) che caratterizza “la persona transessuale come la vittima dell’inganno”¹⁵ del genere”. Questo punto di vista implica che, poiché le persone transessuali utilizzano pratiche medico-tecnologiche, non c’è alcuna possibilità di una critica politica significativa delle norme di genere, quindi non c’è alcun potenziale di alleanza con le femministe non-trans. Heyes è in rispettoso disaccordo con questa posizione, e mostra come la risposta denigratoria a cui è stata data tanta attenzione e su cui si basano molte delle critiche a Nixon abbia radice in affermazioni che sono sia tautologiche

12. . Per una critica della criminalizzazione delle persone transgender si veda Garcia (2014), Harding (2016), e Spade (2011).

15. Ho deciso di tradurre il termine inglese “dupe” come “vittima dell’inganno” ma è in realtà un termine molto più complesso, che significa sia essere creduloni, farsi ingannare facilmente da qualcosa, quindi in un certo senso essere “vittime”, e in misura minore può significare anche essere coloro che ingannano, imbrogliano altrix [ndt].

che false (2003: 1116). Sostiene in modo convincente che le persone trans non sono vittime apolitiche dell'inganno del genere o della medicalizzazione, e che molte si identificano con il femminismo. Evidenzia come le donne trans affrontino forme di oppressione simili a quelle di altre donne, e come esse offrano una sfida alla logica del binarismo di sesso/genere. Allo stesso tempo, contesta le affermazioni di Leslie Feinberg (1996) e Kate Bornstein (1994) secondo cui gli individui hanno il diritto di adottare qualsiasi tipo di espressione di genere essi scelgano. Questa affermazione acritica racchiude una visione problematica e individualista della vita sociale e trascura il fatto che le norme di genere opprimenti sono presenti soprattutto nelle espressioni egemoniche della mascolinità che devono essere messe in discussione e trasformate, non sostenute (2003: 1112).

Come dimostra la mia analisi delle risposte negative al caso Nixon, alcune femministe non-trans continuano ad adottare una posizione polemica e denigratoria, perseguendo opinioni pregiudizievoli radicate "a scapito delle altre persone e della differenza" (Sullivan 2009: 138). Questo mi impedisce di concludere con Heyes che tutte le femministe condividono i suoi obiettivi di contestare "il rigido disciplinamento del sesso dimorfico e delle categorie di genere, l'imposizione di un ideale di corpo normativo, l'oggettivazione, o l'abiezione" (2003: 1116). Nella misura in cui le denigratrici persistono nel naturalizzare il genere, nel rafforzare i confini, nel negare la legittimità alle corporeità trans e nel respingere la messa in discussione alle norme esistenti,

è difficile considerare questi obiettivi come condivisi. D'altra parte, ci sono molte indicazioni che suggeriscono come questa "guerra polemica contro la diversità" possa essere contrastata da coloro che sono disposti ad assumere la "problematizzazione come etica", come raccomanda Sullivan: "a differenza della polemica, la problematizzazione come etica dell'intercorporeità, dell'eterogeneità, della generosità, non preclude, in anticipo, l'apertura all'altrix e le esperienze, le sfide, le conoscenze indeterminabili e soggiogate che l'altrix porta con ogni incontro" (2009: 138, 139). Questa apertura all'altrix è stata ampiamente illustrata nella visione di Ross delle "favolose molteplicità" esistenti: "la nostra conoscenza di tutte queste molteplicità non può che uscirne arricchita, approfondita e ampliata imparando proprio da quelle persone che abitano quei luoghi e quegli spazi, quelle identità, quelle soggettività così diverse. E precludere prematuramente le opportunità di imparare, di incontrare quelle differenze, è una vera e propria parodia".

Le posizioni polemiche sono però uno scoglio duro a cui resistere, e non sono del tutto certa di essere riuscita ad evitarle nella formulazione delle mie idee. Comunque, la sorprendente opinione di Namaste (2005), secondo cui la questione dell'identità sollevata dai dibattiti sul caso Nixon non ha più alcun valore, necessita di una risposta. La sua affermazione, volutamente provocatoria, è che focalizzarsi sulla questione dell'identità è fortemente limitante e ci preclude di prendere in esame i più ampi quadri storici e istituzionali che sono anch'essi

qualcosa che si "scontra" con i diritti delle donne, ma anche come qualcosa che minaccia le "comunità di donne" in cui sono in gioco "la privacy e la sicurezza dalla violenza degli uomini" (11). Questo potere di esercitare il controllo sulle donne è attribuito alla figura di fantasia della *non-donna* le cui azioni vengono caratterizzate in vario modo come omofobiche, feticistiche, masochiste, voyeuristiche e criminali.

La teoria psicoanalitica sostiene che un modo per controllare o quantomeno canalizzare l'ansia provocata da ciò che è anomalo consiste nel prendere un oggetto come bersaglio, e qui l'oggetto della fobia è la donna trans. Questa transfobia permette di difendersi da un'ansia generalizzata - l'idea che la differenza sessuale non sia stabile e fissa, o che i confini tra uomo e donna siano *permeabili* - localizzandola in un oggetto che può essere evitato, denunciato o perseguitato. Se le donne trans sono l'oggetto della fobia, la figura fantasticata della *non-donna* è il sintomo, e come altri sintomi ossessiona l'immaginario del soggetto fobico.

Dal sintomo alla pulsione

La *non-donna* come sintomo è una figura inquietante che è sia troppo che troppo poco. Ciò che manca nella *non-donna*

è una "vera" identità femminile che per Jeffreys significa un'esperienza e una conoscenza legata ad una storia di crescita in un corpo femminile. [...]

Come *non-donna*, la donna trans è dotata del potere di controllare il modo in cui le donne vedono se stesse attraverso gli effetti di quelli che per Lacan sono due oggetti fondamentali della pulsione: lo sguardo e la voce. Come rivelano gli scenari fantasmatici che riguardano l'invasione degli spazi intimi delle donne, lo sguardo e la voce insieme minacciano di minare l'identità del soggetto così interpellato. Lo sguardo è l'oggetto reattivo della pulsione scopica¹¹ che pietrifica: è lo sguardo dell'*altrix* che funziona nella dialettica dell'identità immaginaria che ha origine nello stadio dello specchio. La voce è l'oggetto della pulsione invocatoria che è erotica e seduttiva; ma costituisce anche la voce della coscienza ed esercita il potere di perseguitare e di creare sensi di colpa. Dopo aver descritto i due scenari, analizzeremo la natura di queste pulsioni e mostreremo come funzionano all'interno di questi scenari rispetto alla *non-donna*, quell'alieno intimo che *soverte* un tipo di formazione soggettiva che necessita di essere alimentata dal discorso delle FLR.

Nel primo scenario lo sguardo della donna trans è *immaginato* invadere lo spazio pubblico ma intimo della toilette separata

11. La "pulsione scopica" di cui parla Lacan ha due dimensioni: è la pulsione a vedere, ma anche la pulsione a farsi vedere, è il desiderio che là fuori ci sia qualcosa da guardare, ma è anche il desiderio che ci sia qualcosa da guardare, per l'altrix, in me (o su di me) [ndt].

Applicando questa analisi al discorso delle FLR, possiamo vedere che non sono le caratteristiche *effettive* delle persone trans - quello che dicono o fanno - che incitano la FLR alla paura/odio. Piuttosto, è la fantasia di quest'ultima sull'onnipresenza politica e/o sessuale dell'*altrx*, "sulle 'sue' strane pratiche sessuali, sui suoi segreti poteri ipnotici" (Žižek 1996, 105). A differenza degli uomini non transgender, quei più prevedibili oppositori delle donne il cui esercizio del potere e del privilegio sulla base della loro differenza è così facilmente screditabile, le donne trans sono rappresentate come subdole, ingannevoli e invasive, persone che "usurpano la femminilità biologica ed esistenziale" (51) nella loro falsa affermazione di essere donne. Si immagina la *non-donna* come ingannevole e calcolatrice, si crede che cambi il suo sesso al fine di tradire e danneggiare le donne, e di disturbare la possibilità di una comunità di eguali. Cosa ci potrebbe essere di più inquietante?

Per Freud, l'inquietante è ambigualmente familiare e strano. Viene "prodotto quando la distinzione tra immaginazione e realtà viene cancellata, come quando qualcosa che finora abbiamo considerato immaginario appare davanti a noi nella realtà" (Freud, 1985b, 367). Non è proprio questo che intendiamo quando definiamo qualcosa come "irrealistico"? "Inquietante" è la traduzione italiana del termine di Freud, *das Unheimliche*: un elemento strano ma familiare che fa rivivere l'ansia perché è "qualcosa di represso che ricorre" (Freud, 363). L'inquietante è l'incontro con l'incarnazione di questo stranx ma familiare *altrx* che rappresenta il ritorno di

ciò che è represso; è "qualcosa che avrebbe dovuto rimanere nascosto ma che è venuto alla luce" (364). A questo proposito, Freud scriveva del ritorno dei morti, degli spiriti e dei fantasmi. In ogni caso, questx ambigux *altrx* - i/le non-mortx, le/gli anti-americanx e la *non-donna* - rappresentano l'altro volto, quello malvagio, della fantasia condivisa di uno stato ideale, o di una comunità non disturbata da discorsi politici. Dove c'è un incontro con l'inquietante, con il falsamente familiare, l'ansia è provocata dall'oggetto le cui "caratteristiche funzionano come indicatori di una stranezza più radicale", come qualcosa di "non proprio umano" (Žižek, 1996, 105). Questx *altrx* radicale è ciò che deve essere esclusx se si vuole mantenere la fantasia dell'unità politica.

Nel testo di Jeffreys, l'inquietante come *non-donna* è legatx alla rottura dell'*altrx* come modello per l'identificazione e quindi per la propria identità. Una donna la cui identità non si oppone a, ma piuttosto incarna il maschile, sconvolge l'*esclusione* della mascolinità come categoria su cui si fonda l'identità sessuale della FLR. Così, la *non-donna* mette in discussione l'identificazione del gruppo di appartenenza del FLR e le identità dei suoi membri, su cui si basa la fantasia di una comunità di eguali. Questa preoccupazione emerge, ad esempio, nella recriminazione di Jeffreys secondo cui le donne trans sono uomini "ipermascolini" che si impegnano in una "spietata appropriazione dell'esperienza e dell'esistenza delle donne" (7). Inoltre, il supporto legale e medico per i diritti transgender viene inteso non solo come

all'opera nel caso Nixon. Volendo condurre un'analisi che "vada oltre le questioni dell'identità, di chi è o non è donna, dei dibattiti rispetto a chi possiamo includere", Namaste sostiene che è solo quando andiamo oltre queste questioni che possiamo affrontare le problematiche più urgenti dello "stato civile, l'accesso alle cure sanitarie, la decriminalizzazione della prostituzione, le pratiche violente della polizia" verso le persone trans e l'esclusione delle persone trans dalle case rifugio per donne (2005: x, 3). A mio parere, Namaste e la co-autrice Georgia Sitara (in Namaste 2005) illustrano in modo utile come il caso Nixon possa essere usato per criticare la storia razzista delle rivendicazioni di una "esperienza universale" delle donne, per mostrare come le questioni di classe siano centrali per le organizzazioni che si prefiggono di sostenere le donne vittime di violenza, e per interrogarsi sulla scelta del ricorso allo Stato per "proteggere" i diritti delle donne laddove la legislazione protettiva può essere usata per scopi imperialistici. Tuttavia, facendo riferimento alle mie precedenti discussioni sul caso Nixon, Namaste intende sostenere che la mia problematizzazione della domanda di Went, "chi può essere donna?"¹⁶ impedisce un esame critico della "storia, della teoria e della politica femminista" (77), e che è la domanda sbagliata da porsi. Per chiarire, non è mai stata mia intenzione

affermare che questa fosse l'*unica* domanda da porre, ma piuttosto suggerire che potrebbe aprire la discussione su chi decide quali possano essere i termini dell'inclusione o dell'esclusione nelle organizzazioni femministe, esponendo allo stesso tempo le strategie politiche messe in atto per rifiutare di riconoscere le donne transessuali come donne. Queste rimangono questioni importanti per me, per altre femministe e per alcune persone transessuali.

Diverse obiezioni possono essere sollevate contro la scelta tra identità e politica, come esposta nella polemica di Namaste, una scelta che minaccia di precludere la possibilità di porre alcune delle domande concettuali e politiche su cui le femministe non-trans si sono già scontrate e che, secondo me, abbiamo ancora bisogno di affrontare. In primo luogo, come spero abbia dimostrato la mia analisi del caso Nixon, suggerire di andare oltre le domande su cui fino ad oggi non abbiamo ancora riflettuto in modo adeguato sembra controproducente rispetto all'obiettivo di prendere seriamente in considerazione la vita delle persone transessuali. In secondo luogo, se l'inclusione o l'esclusione delle persone transessuali nelle comunità femministe non è un problema, allora come possiamo aspettarci che le femministe non-trans sostengano i bisogni delle persone transessuali in quelle aree che Namaste cita come le più importanti: assistenza

16. Alcune versioni precedenti di questo articolo sono state presentate al simposio degli Studi delle Donne, e pubblicate (Elliot 2002, 2004).

sanitaria, legislazione, lavoro, abusi della polizia e case rifugio? Se le femministe non-trans escludono o denigrano le persone transessuali, come possiamo ottenere sostegno per queste questioni cruciali e come possiamo lavorare consapevolmente in quei luoghi in cui le femministe possono avere una voce? Come possono avvenire i cambiamenti istituzionali, come la decriminalizzazione delle vite trans che Namaste reclama, se non c'è una migliore comprensione delle vite trans rispetto alle opinioni pregiudizievole che costituiscono la risposta denigratoria a Nixon? In terzo luogo, trovo che la richiesta di Namaste di scegliere tra le questioni di identità e i reali bisogni vitali delle persone transessuali crei un'opposizione fuorviante e inutile. E se leggessimo queste rivendicazioni sull'identità come intrinsecamente politiche? E se le domande sull'identità, lungi dal distoglierci dalla realtà materiale delle vite trans, fossero considerate fondamentali per accompagnare tutto il lavoro politico dentro (o contro) le istituzioni e le organizzazioni?

Certamente ci sono altre questioni urgenti da considerare, tra cui la lotta per l'accesso

ai servizi sociali da parte di quelle persone transessuali che sono tra le meno abbienti, come sostiene Namaste. L'esame critico delle opinioni femministe non-trans sulle persone transessuali, sollevate dal caso Nixon, fornisce un terreno di discussione per affrontare le nostre differenze interne. Come sostengo in un altro articolo ("Revaluing Gender Diversity Beyond the Ts/Tg Hierarchy"), le questioni riguardanti l'identità animano buona parte del dibattito tra i gruppi transessuali e quelli transgender, un dibattito che ha creato una gerarchia divisiva tra di loro. In questi scambi, alcuni chiedono il riconoscimento delle identità divergenti per andare non oltre l'identità, ma oltre la gerarchia costruita dalla sua insufficiente valorizzazione. Se, come sostiene Namaste, "un approccio acritico rispetto all'identità impedisce di fatto qualsiasi tipo di analisi sistemica" (19), allora forse un approccio critico rispetto all'identità ci permetterà di affrontare le politiche e le pratiche oppressive che operano nel, attraverso e al di là del caso particolare di Kimberly Nixon.

anzi come la figura inquietante della *non-donna*. Le donne transgender non sono accettate come donne dalle FLR, quindi sono considerate dei *falliti* attraversatori di confine. Un uomo può demascolinizzarsi, ma mai trasformarsi in una "vera" donna. La donna trans appare nella sfera immaginaria come *non-donna*, una figura che provoca ansia come il non-morto per la cultura popolare, l'anti-americano per il paranoico politico, o l'inquietante per la tradizione psicoanalitica.

Secondo Žižek, "i 'non-morti' non sono né vivi né morti, sono proprio i mostruosi 'morti viventi'" (2006, 21-22) e questa vita negativa è distruttiva della vita naturale come una sorta di anti-materia che distrugge la materia. L'anti-americano è lo spettro che ossessiona la fantasia dell'ideale della comunità americana; essi hanno l'apparenza di veri americani, ma hanno l'obiettivo malvagio e occulto di distruggere lo stile di vita americano. Allo stesso modo, nel testo di Jeffreys, le donne trans sono percepite non solo come i "malvagi ingannatori e truffatori" della critica di Talia Bettcher (2007), ma anche come persone che esercitano controllo sulle altre persone. Significanti di questo potere si riflettono nel linguaggio del testo, dove le persone trans sono viste in vario modo come "occupare" (45), "estirpare" (46), "cancellare" (47), "usurpare" (51), "dirottare" (88), ed "espugnare" (100) il corpo, l'esperienza e/o lo spazio delle donne. Così come l'anti-americano sconvolge l'impossibile finzione simbolica del cittadino al 100% americano, la *non-donna* sconvolge il sogno delle FLR di una comunità esclusiva di donne al di fuori del

controllo degli uomini. Il fallimento della comunità del sogno cede il passo non a una presa di coscienza della natura imperfetta della condizione idealizzata, o a qualche ripensamento delle proprie credenze, ma all'immagine temuta e odiata dell'*altrix*. In quanto tale, il soggetto fobico viene assorbito da quella che Žižek chiama "ossessione paranoica" nei confronti dell'*altrix* come nemica (1996, 116).

Žižek (1996) utilizza l'esempio dell'antisemitismo per descrivere la logica dell'odio in cui l'ebreo è l'oggetto di fantasia. Come la *non-donna*, l'ebreo fantasmatico non esiste nella realtà, ma è temuto ancora di più a causa del "divario" tra l'ebreo fantasmatico e la persona vivente: "il discorso antisemita costruisce la figura dell'ebreo come un'entità fantasmatica che non si trova da nessuna parte nella realtà, e poi usa proprio questo divario tra l'ebreo concettuale e la realtà degli ebrei effettivamente esistenti come argomento ultimo contro gli ebrei" (1996, 108). L'ebreo fantasmatico è "una sorta di doppio inquietante dell'autorità pubblica che snatura la sua stessa logica: deve agire nell'ombra, invisibile all'occhio pubblico, irradiando un'onnipotenza spettrale e fantasmatica" (110). E per Žižek lo spettro come oggetto fobico non solo è qualcosa che si teme e si evita, ma che si pensa anche ci perseguiti. Il soggetto fobico è anche decisamente paranoico: "ossessionato" da immagini di quello che l'*altrix* "fa quando è fuori dalla mia vista, di come mi inganna e trama contro di me, di come lui o lei mi ignora e indulge in un godimento intenso" (116).

Patricia Elliot e Lawrence Lyons

passaggio di frontiera della donna trans. La minaccia generalizzata segnalata da questa generazione testuale di ansia è legata alla natura contraddittoria del discorso FLR, un discorso che fonda la sua identità sulla distinzione sessuale come essenziale per il suo progetto politico. Il dominio del maschio come l'*altro* da rigettare è un dominio fallico, un aspetto della fallocrezia. Ma se l'identità primaria di una persona in quanto femmina si basa su questa distinzione, allora la sua identità è a sua volta dipendente da quella fallica, dalla logica della differenziazione fallica del mondo. L'immagine della donna "identificata-donna" ("woman-identified woman", Rich 1982, 648)⁹, la donna che si definisce solo in relazione alle donne, è messa in discussione dalla figura della donna identificata dal maschio, la donna che è il sintomo del maschio fallocreatico. I risultati ottenuti dalla donna identificata-donna, forse in particolare la donna lesbica, devono essere protetti dall'*altro* maschile che è stato escluso. Ancora più urgentemente, il FLR deve essere protetto dal ritorno sovversivo dell'identificazione

femminile attraverso lo sguardo maschile. Ma il bisogno di identità nella differenza, laddove la differenza è definita in relazione e in opposizione all'identità fallica, pone una contraddizione in questo particolare testo così come nel discorso delle FLR in generale (dove la relazione sottostante con l'identità fallica deve essere repressa). È una contraddizione che continua a generare sintomi! Dopo aver delineato cosa costituisce un approccio psicoanalitico alla fobia, procederemo ad analizzare la fobia specifica del testo, in cui il nemico interno è la donna che non è una donna ma che porta il virus dello sguardo maschile e che parla con la voce persecutoria dell'Altrix¹⁰. [...]

La non-donna come sintomo

Abbiamo visto che la transfobia come fenomeno psicosociale e come categoria politica pervade il discorso di Jeffreys. Ora ci occuperemo del posizionamento testuale della donna trans come *abietta altra*, come la non-donna ingannevole e infida,

Anche se oggi la maggior parte dei/lle teorici queer e femministi sostengono la valorizzazione delle persone transgender, la femminista lesbica radicale Sheila Jeffreys (2014) *contesta* questa posizione, facendo rivivere un dibattito molto più vecchio che scredita attivamente le donne transgender. Il nostro intervento in questo dibattito è consistito nell'indagare il significato e la funzione della transfobia nel testo di Jeffreys utilizzando il metodo psicoanalitico di una lettura sintomatica. Questa lettura psicoanalitica ci permette di porre le seguenti domande: Cosa motiva la paura nei confronti delle donne trans che permea questo discorso femminista lesbico radicale? Nella misura in cui coloro che difendono questo discorso presuppongono che le categorie sessuali siano radicate nel corpo e inviolabili, cosa succede quando queste categorie sessuali vengono trasgredite? Se l'ansia produce transfobia, come noi suggeriamo, allora di cosa vi è bisogno per liberarsi dalle paure e dalle fantasie che la sottendono?

Nota: i numeri tra parentesi all'interno del testo indicano il numero della pagina di riferimento nel libro di Sheila Jeffreys sottoposto a critica.



Con la pubblicazione del libro di Sheila Jeffreys *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism* (2014) ("Il genere nuoce: un'analisi femminista della politica del transgenderismo"), il dibattito trentennale sull'opportunità che le femministe accettino o meno le donne transgender¹ come donne fa di nuovo la sua brutta comparsa. Per la *maggior parte* delle femministe, che oggi sostengono le

lotte personali e politiche delle persone transgender per vivere come donne e uomini, o per vivere come nessuno dei due o entrambi i generi, il riaccendersi di questo dibattito mostra un rifiuto logorante da parte delle femministe lesbiche radicali (FLR) di rispettare e valorizzare le persone trans in generale e le donne trans in particolare². La domanda che poniamo è: *perché persiste questa forma*

9. L'espressione "woman-identified-woman" è stata in realtà per la prima volta utilizzata dal gruppo Radicalesbians nel loro manifesto del 1970, e in seguito ripresa da Adrienne Rich. Ho scelto di tradurre questa espressione in italiano come "donna identificata-donna" sulla base della traduzione di Deborah Ardilli in "Manifesti femministi" (Vanda publishing 2018), aggiungendo però un trattino tra "identificata" e "donna" come nell'originale. Nel loro manifesto, le Radicalesbians intendono con questa espressione suggerire alle donne di smetterla di considerare sé stesse in base alla definizione che delle donne è stata data dalla cultura maschile, e iniziare a sviluppare la propria identità soltanto in relazione a sé stesse, anziché agli uomini.

10. Per Lacan, il campo dell'Altrix è quello della realtà sociale su cui il soggetto proietta lo sguardo come immaginario. Utilizziamo altrix con l'iniziale minuscola per riferirci alle varie manifestazioni di questx altrix immaginari.

1. Come hanno recentemente notato Susan Stryker e Paisley Currah, i termini "trans" e "transgender" sono concetti dibattuti che si riferiscono a "forme di attraversamento del genere" e a "modi di abitare i generi che confondono il binarismo di genere" (2014: 1). Con il termine "transgender" indichiamo coloro che possono assumere una di queste due posizioni, anche se la preoccupazione di Jeffreys riguarda quelle donne a cui è stato attribuito un sesso maschile alla nascita.

di *transfobia*? Questo articolo offre una risposta a questa domanda promuovendo una comprensione più profonda della transfobia attraverso l'uso di strumenti psicoanalitici che informano una lettura sintomatica del testo. La nostra attenzione metodologica sulla costruzione inconscia della transfobia *come sintomo* ci permette di esplorare aspetti di questa fobia che spesso rimangono inesplorati nel campo degli studi trans. Come risulterà chiaro, la nostra lettura sintomatica è una lettura che si cimenta con la radice della transfobia così come appare nel testo di Jeffreys, e contribuisce agli studi trans esplorando come questa funziona e perché è così difficile da sradicare.

A nostro avviso, il testo di Jeffreys si presta bene a una lettura sintomatica. Nel ribadire le affermazioni negative secondo cui il transgenderismo non causa altro che danni, il suo testo *ripete* le precedenti opinioni di alcune FLR sulla questione trans - in particolare quelle di Janice Raymond (1979), ma anche quelle del precedente lavoro di Jeffreys (2003). Inoltre, contrariamente a quanto le donne trans “hanno da dire sulle loro esperienze di

discriminazione, umiliazione, oppressione, subordinazione e assoggettamento” (Ross, citato in Elliot, 2010: 25), Jeffreys persiste nell'identificarle come aggressori, mentre situa le donne non trans, i/le bambini/e e le femministe come *vittime* delle donne trans. Infatti l'argomento sostenuto da Jeffreys e dalle FLR è che il transgenderismo - interpretato come la *fantasia* maschile di diventare donna - è una pratica dannosa che non dovrebbe essere sostenuta da nessunx, tanto meno dalle femministe. In primo luogo, c'è un danno per i/le partner delle persone transgender che sono presumibilmente forzate a sostenere la transizione, e le cui identità sessuali e comunità vengono stravolte. In secondo luogo, vi è un danno per quelle femministe la cui critica al “genere” come forma di dominio socialmente costruito ne esce minacciata. In terzo luogo, vi è un danno per le stesse persone trans che si affidano agli ormoni e ad altre pratiche mediche “mutilanti” (70). Quarto, vi è un danno ai/le bambinx “diagnosticatx” come transgender i cui comportamenti non-conformisti, e altrimenti queer, sono presi di mira³. Infine, c'è un danno ai diritti delle donne in generale, specialmente

che l'identità di genere è considerata - in positivo o in negativo - come una costruzione sociale, l'identità sessuale deve essere radicata da qualche altra parte: in una differenza corporea considerata come data o naturale. Il progetto trans, tuttavia, rende innaturale ciò che è presunto come naturale, e puramente contingente ciò che è presunto come essenziale. Per questo motivo, esso mina la convinzione delle FLR che il corpo in sé sia un significante naturale dell'identità sessuale, e quindi la certezza dell'identità sessuale non può essere mantenuta. Per la FLR, l'impossibilità di dare alla differenza sessuale questa certezza, o meglio, *la percezione della sua intrinseca incertezza* come provocata dall'esistenza stessa della donna trans, è interpretata come una minaccia alla sua stessa identità: rappresenta una crisi esistenziale che deve essere repressa. La repressione di questa percezione serve anche a mascherare una contraddizione nel discorso FLR, che affronteremo dopo aver descritto un altro dei motivi per l'esclusione di chi valica i confini.

Dal punto di vista di Jeffreys, il compito del femminismo è di “abolire” totalmente il genere, non di assecondare le visioni errate di teorix transgender, poststrutturalistx, queer, o femministe che vengono interpretatx come complici

degli uomini nell'oppressione delle donne (43). Jeffreys sostiene che una volta che avremo liberato noi stesse e la nostra società dai costrutti di genere patriarcali della maschilità e della femminilità, la logica del transgender presumibilmente scomparirà, perché l'idealizzazione della femminilità non esisterà più⁸. Per rafforzare i suoi argomenti su questo punto, Jeffreys adotta esplicitamente (28-32) le ipotesi di Ray Blanchard (2005), Michael Bailey (2003) e Anne Lawrence (2008) secondo cui le donne trans sono o omosessuali repressi (quellx che transizionano al fine di legittimare la loro scelta di partner uomini) o “autoginefili” (quellx che sono innamoratx dell'immagine di sé come donne). Jeffreys sostiene che se le donne trans affrontassero seriamente la propria omofobia e/o la propria idealizzazione della femminilità, non cercherebbero più di identificarsi come donne. In altre parole, se le donne trans non fossero patologicamente inclini o guidate da desideri repressi, rimarrebbero membri del sesso loro assegnato e non cercherebbero di oltrepassare i suoi confini.

La nostra sintesi delle dinamiche psicosociali rivela che anche a livello degli argomenti espliciti del testo c'è un forte senso di ansia, non solo per i potenziali danni alle donne o ai/le bambinx, ma anche per il *significato* del

2. Ci riferiremo a coloro che condividono le convinzioni di Jeffreys sul genere e sul transgenderismo come FLR, anche se alcune femministe lesbiche radicali potrebbero non condividere questo punto di vista. Alcune lettrici avranno maggiore familiarità con l'acronimo meno amichevole TERF, che sta per “femminista radicale trans-escludente” (Goldberg, 2014, 25). Parleremo anche del testo come del testo di Jeffreys, anche se metà dei capitoli sono stati scritti con Lorene Gottschalk.

3. I farmaci sperimentali che bloccano gli ormoni prescritti a bambinx e adolescenti sono qui presi di mira in quanto considerati particolarmente atroci. Sono visti come una forma di “ingegneria sociale” (123) volta a punire i soggetti non conformisti e omosessuali.

8. Interessante notare, in questo contesto, che Jeffreys pone in realtà la domanda “Le donne sono frutto dell'immaginazione degli uomini?” (6). Naturalmente la sua risposta è no, tranne che per le donne trans che “hanno un'idea fissa di essere, loro stesse, donne” (177).

Il rifiuto delle FLR di tenere conto delle differenze *tra* le donne, differenze che provocano disagi, disaccordi e altre forme di disuguaglianza, suggerisce quindi che la posta in gioco è una comunità di donne immaginata come armoniosa ed egualitaria. L'esclusione delle donne trans dalla comunità delle donne con la motivazione che in realtà sono uomini che cercano di invadere gli spazi delle donne è un modo per proteggere questa fantasia.

Come sostiene Freud nel capitolo V di *Il disagio della civiltà* (1985a), la generale ambivalenza delle relazioni umane viene purgata dai suoi aspetti di aggressività e odio proiettando questi sugli/le altrx. L'unità dell'amore-odio è spezzata a favore dell'amore per se stessx e dell'odio per gli/le altrx che vengono esclusi. La solidità del gruppo dipende dalla chiarezza di questa linea di demarcazione, tanto che ogni trasgressione di questa linea rappresenta un forte sconvolgimento. Da un punto di vista psicosociale, quindi, si può vedere come la persona trans sia considerata come una persona che *volutamente* trasgredisce i confini delle categorie fisse e naturali della differenza sessuale, categorie che sono necessarie alla comunità FLR per assicurare i propri confini. Il discorso FLR è diretto contro la tirannia del potere maschile, ed è determinato dalla differenza tra questa

tirannia e la comunità femminile, definita in opposizione ad essa. Così la persona trans, specialmente la donna trans, è vista come una trasgressiva oltrepasatrice di confini, che *danneggia* i chiari confini che segnano le categorie fisse di sesso⁷, necessarie per lo stabilirsi dell'identità della comunità FLR. Coloro che non sono sottomessx alle categorie simboliche dell'ordine sociale sono fonte di paura, disgusto e rifiuto, poiché mettono in discussione le categorie. Le donne trans non necessariamente confondono le linee della differenza ma non si sottomettono ad esse nonostante la loro potente valorizzazione delle differenze. Ciò che le persone transgender rendono evidente quindi è l'*instabilità* o la contingenza della differenza sessuale. Lo fanno rifiutando il sesso loro assegnato e attraverso la loro pratica di transizione che *segnala* la differenza nel corpo.

La donna trans è qui il particolare bersaglio del rifiuto, non solo come un altro "maschio" da escludere, ma anche come segno dei *limiti* di un'identità sessuata esclusiva, perché il transgenderismo stesso crea un'incertezza intorno all'idea di una differenza sessuale essenziale e corporea. Questa inquietante sensazione di incertezza crea un senso di *perdita della base corporea della differenza e dell'identità sessuale*. Dal momento

quando a spazi esclusivi per donne non trans o cisgender viene richiesto di aprirsi a donne transgender o a "transgender dal corpo maschile", come lx chiama Jeffreys (8). Cambiare sesso non solo è interpretato negativamente in questa litania di mali, ma è anche considerato *impossibile*: le persone transgender male-to-female (Mtfs) rimarrebbero maschi (o quantomeno, non donne), e le persone transgender female-to-male (Ftms) rimarrebbero femmine (8)⁴.

Naturalmente uno dei modi per affrontare il testo di Jeffreys sarebbe quello di criticare le sue affermazioni basandosi sulle molteplici e complesse *contro-narrazioni* prodotte da scrittrici/tori e teorici trans. Ma un approccio di questo tipo corre il rischio di riproporre critiche ben note⁵, senza spiegare *perché* siamo chiamate a riprendere ancora una volta questo dibattito sul valore delle vite trans. Crediamo invece che le interpretazioni delle FLR sul transgenderismo mostrino quella che Jacques Lacan (1998, 121) ha definito una "passione per l'ignoranza", un *desiderio di non conoscere* questa forma di genere e l'oppressione vissuta dalle persone transgender. Per questo motivo proponiamo una lettura *sintomatica* del

testo di Jeffreys, una lettura che ci permette di porre alcune domande potenzialmente più feconde. Prima di porre queste domande, è utile chiarire cos'è una lettura sintomatica.

Una lettura sintomatica è una lettura immanente che non fa appello a un criterio di giudizio esterno o a una critica politica, ma alla verità espressa nel testo stesso. Non è una verità che si esprime consapevolmente o intenzionalmente; una lettura sintomatica cerca di svelare una conoscenza che non si riconosce in quanto tale. Essa cerca il significato del testo attraverso un'analisi dei suoi principali significanti, delle sue ripetizioni e delle sue fantasie, che conducono all'inconscio del testo. Al pari di altre formazioni dell'inconscio come i sogni, i paraprassi e gli scherzi, i sintomi hanno un senso basato sulla logica del funzionamento dell'inconscio e si presentano con una vividezza che va oltre le rappresentazioni tipiche dell'esperienza vissuta.

Al di là della dinamica psicosociale di esclusione delle donne trans dalla comunità FLR che comunque affronteremo, la nostra lettura sintomatica analizza la produzione di un sintomo che chiameremo "la non-donna" come fonte inconscia della

7. Le persone intersessuate non sono considerate minacciose (o diffamate) perché non cercano di trasgredire i confini e spesso contestano l'uso dell'intervento medico sul proprio corpo: "L'intersessualità ha una base biologica, mentre questo libro sosterrà che l'identità di genere" è una condizione mentale" (Jeffreys, 9).

4. Jeffreys si esprime anche a proposito degli uomini trans, ma essi non sono l'oggetto temuto perché sono visti come donne che cercano di sfuggire alla subordinazione, contrariamente alle donne trans che si ritiene partecipino masochisticamente a tale subordinazione.

5. Precedenti critiche alle teorie delle FLR si possono trovare, tra le altre, in Riddell (2006); Elliot (2010); Heyes (2003); e Shelley (2008).

sindrome fobica. Analizzeremo anche le pulsioni come rappresentate in questo costruito dal testo. Basandoci su questo approccio psicoanalitico alla transfobia, ci poniamo le seguenti domande: quali fantasie personali o culturali sono alla radice delle accuse di dannosità che permeano questo testo? Dal momento che le donne trans diventano qui l'oggetto fobico, cos'è che deve essere evitato e cos'è che richiede protezione? Cosa motiva la ripetizione, l'attacco ricorrente alle donne trans? Quali fantasie si esprimono negli scenari che Jeffreys descrive per giustificare il suo adottare una posizione negativa? Quali rappresentazioni di pulsioni inconscie appaiono nel testo, e quali contraddizioni intrinseche queste indicano, nel discorso o nell'identità simbolica della prospettiva FLR? Questo approccio individua specifiche rappresentazioni di pulsioni inconscie che appaiono nel testo non come una problematica patologica individuale, ma come l'indicazione di una contraddizione insita in un testo, in una prospettiva, in un discorso e in un'identità simbolica, perfino in una posizione politica.

Al di là delle "verità" che Jeffreys promuove come inattaccabili - che il sesso è fisso e inalterabile, che l'"identità di genere" è semplicemente una finzione maschilista e gerarchica, e che il transgenderismo è delirante e dannoso - la nostra analisi rivela un altro tipo di verità. Per Lacan, la verità è considerata come ciò che motiva una persona o un discorso e di cui si è *inconsapevoli*. Seguendo l'analisi lacaniana di Slavoj Žižek (1996) sull'antisemitismo come sintomo di

una fantasia irraggiungibile di purezza sociale che produce "l'Ebreo" come il suo inquietante *altro*, leggiamo la transfobia come sintomo di una fantasia altrettanto irraggiungibile, che produce la *non-donna* come il suo inquietante *altro*. La verità che incontriamo a questo livello di analisi riguarda la *fantasia* di una comunità femminista lesbica politicamente unificata e armoniosa, una comunità idealizzata che è impossibile data l'inevitabilità di desideri contrastanti, e dato che dipende per la sua stessa esistenza dalla convinzione insostenibile per cui *il sesso è fisso e non si cambia*. Noi sosteniamo che ciò che mette in moto l'ansia, in questo caso, è il *disorientamento* delle categorie simboliche del sesso, causato da coloro che attraversano i confini e che rappresentano ciò che deve essere represso se si vuole mantenere l'identità FLR. Inoltre, analizziamo come le pulsioni che sono in gioco negli scenari di fantasia del testo indichino una *minaccia* alla struttura stessa dell'identità FLR, una minaccia che si manifesta con l'enfasi testuale ricorrente sulla *scomparsa* del soggetto lesbico, se non sulla scomparsa dello stesso progetto politico FLR.

Come sottolinea Žižek riguardo all'antisemitismo, non ha senso portare argomenti razionali contro il razzista, le cui costruzioni *fantasmatiche* dell'*altro* sono sintomi di un'ansia di cui non è consapevole, per cui questi argomenti per il razzista non hanno credibilità (1996, 105-6). Allo stesso modo, l'inadeguatezza delle argomentazioni razionali contro il discorso delle RLF rafforza la nostra preferenza per una lettura sintomatica

del testo di Jeffreys, nel quale l'autrice si sforza di individuare la forza del pericolo nella donna trans anziché nelle proprie stesse paure proiettate come soggetto fobico. [...]

Contro il transgenderismo: la transfobia come psicologia di gruppo

Al livello più basilare del testo Jeffreys si sforza di dimostrare gli effetti malvagi delle "trasformazioni" transgender (8) sulle donne e sui/lle bambinx in generale, e sulle partner lesbiche delle persone trans in particolare. Se il discorso sulle donne come vittime degli uomini è familiare alle lettrici dei testi politici del FLR, qui la posizione di dominio maschile è estesa alle persone transgender, in particolare alle donne trans, che vengono lette come uomini indipendentemente dal loro status personale o legale di donne. I pronomi per le persone trans nel libro riflettono la visione che Jeffreys ha di loro come di "transgender dal corpo maschile" o "transgender dal corpo femminile" per enfatizzare l'importanza del sesso assegnato loro alla nascita, importante perché per lei una "casta del sesso" (5) è un sistema che usa il sesso biologico per subordinare e vittimizzare le donne.

In sintonia con altre interpretazioni del FLR, Jeffreys ritiene che il genere sia un concetto ideato dagli uomini per garantire

il dominio maschile e l'oppressione delle donne (2). Nel testo, "genere" si riferisce esclusivamente a questa gerarchia oppressiva⁶, e "identità di genere" si riferisce all'identificazione con i relativi e stereotipati "ruoli sessuali" che le persone trans presumibilmente promuoverebbero come naturali (17). Inoltre, ciò che Jeffreys (7) chiama "ideologia transgender" è definita come "il punto di vista degli uomini su ciò che sono le donne" (anche quando tale punto di vista è condiviso da altre femministe, che sono poi considerate fuorviate da tale ideologia). Come tale, questa ideologia rappresenterebbe un attacco alla conoscenza e all'esperienza delle donne non trans o cisgender, in particolare perché questa conoscenza ed esperienza sono state concepite a partire dagli anni Settanta in poi da FLR come Germaine Greer (1999), Janice Raymond (1979) e Robin Morgan (1978). Le femministe post-strutturaliste e le femministe queer sono criticate per il loro dissenso nei confronti delle prospettive FLR e per la loro partecipazione a questa ideologia transgender di stampo maschile. Sebbene le prime condividano chiaramente gli obiettivi di uguaglianza sessuale e di porre fine all'oppressione delle donne, *non* condividono le posizioni delle FLR sull'esistenza di una "conoscenza ed esperienza delle donne" unificata, o sulle cause e le soluzioni proposte a forme complesse e intersezionali di oppressione.

6. Sebbene Jeffreys citi l'eccellente analisi di genere di Raewyn Connell (4), non coglie la sua complessità multilivello e riduce il genere a quello che Connell (2005) definirebbe le forme "egemoniche" di genere.