

Soggettività ermafrodita e matrice eterosessuale*

Paola Zilioli**

Abstract

Il contributo si propone di mettere in luce come l'emersione della soggettività ermafrodita nella letteratura scientifica della seconda metà del XIX secolo abbia contribuito a stabilizzare i confini della soggettività eterosessuale. L'argomentazione si svolge attraverso il dialogo che in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) Judith Butler instaura con le riflessioni di Michel Foucault su sessualità, verità, soggettività e potere, racchiuse ne *La volonté de savoir* (1976) e nell'Introduction (1980) al diario dell'ermafrodita francese Herculine Barbin. La soggettività ermafrodita, la cui cancellazione materiale e concettuale sta al cuore della definizione del soggetto moderno in quanto soggetto eterosessuale, ha un alto portato critico, perché mette in crisi il funzionamento dell'eterosessualità, intesa come dispositivo di sessualità, e ne mostra gli effetti nefasti. Il contributo sostiene quindi che essa sia il luogo di una resistenza alla matrice eterosessuale che presiede all'intelligibilità della soggettività moderna.

Parole chiave: ermafroditismo; eterosessualità; soggettività; Michel Foucault; Judith Butler.

This paper aims to highlight how the emergence of hermaphroditic subjectivity in the scientific literature of the second half of the nineteenth century helped to consolidate the boundaries of heterosexual subjectivity. The argument unfolds through the dialogue that Judith Butler establishes in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) with Michel Foucault's reflections on sexuality, truth, subjectivity and power, as set out in *La volonté de savoir* (1976) and in the Introduction (1980) to the diary of the French hermaphrodite Herculine Barbin. Hermaphroditic subjectivity, whose material and conceptual erasure lies at the heart of the definition of the modern subject as a heterosexual subject, carries significant critical weight, as it challenges the functioning of heterosexuality – understood as a device of sexuality – and reveals its harmful effects. The paper therefore argues that it is the site of resistance to the heterosexual matrix that governs the intelligibility of modern subjectivity.

* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

** Università degli Studi di Milano. Email: paola.zilioli@unimi.it.

Keywords: Hermaphroditism; Heterosexuality; Subjectivity; Michel Foucault; Judith Butler.

1. Dimmi il tuo sesso e ti dirò chi sei

Nel 1980 Foucault scrive l'Introduzione¹ all'edizione inglese del diario dell'ermafrodita Herculine Barbin², vissuto in Francia tra il 1838 e il 1868. Non è difficile immaginare l'attrazione che questa storia potesse esercitare su un autore impegnato, negli stessi anni, a storicizzare la sessualità: come emerge dall'interpretazione che Foucault dà del diario, l'autobiografia di Herculine e la documentazione stilata dai medici dell'epoca sul suo caso sembrano conferire alle riflessioni de *La volontà di sapere*³, pubblicata solo quattro anni prima, la coerenza tipica delle narrazioni fattuali.

La vicenda di Herculine è una fonte «abbastanza rara»⁴, anzitutto per il genere letterario attraverso cui ci è pervenuta: è l'unico caso di ermafroditismo europeo di cui si è tramandata la voce della persona ermafrodita, nella forma di un memoir pubblicato postumo dal fondatore della medicina forense Ambroise Tardieu⁵. Il caso Barbin ha inoltre «influenzato in modo determinante l'approccio terapeutico all'ermafroditismo umano»⁶ ed è convenzionalmente posto all'inizio della «fase in cui il tema dell'ermafroditismo sembra vivere un vero e proprio exploit sulla stampa e nella letteratura scientifica»⁷. Nel 1838, ben prima che la sua storia diventi canonica, Herculine Barbin nasce a Saint-Jean-d'Angély, un piccolo paese nel sudovest della Francia. Non si sa se la sua morfologia genitale abbia suscitato incertezze al momento dell'attribuzione del sesso: di fatto, Herculine viene battezzata e cresciuta come una bambina, e soprannominata Alexina. Durante l'adolescenza in collegio si innamora di Sara, una ragazza con cui condivide un'intimità fisica e affettiva, finché decide di confessarsi a un prete per acquietare alcuni dubbi circa la propria identità. Il prete coinvolge a sua volta un dottore, che sottopone Herculine a una perizia medica. La questione è successivamente portata in tribunale, dove si stabilisce che l'apparente mescolanza genitale che il corpo di Herculine presenta è alla radice di un errore di categorizzazione: la giovane è, in verità, un uomo. Herculine viene dunque separato dai suoi affetti, il suo stato di nascita viene rettificato e il suo nome modificato in Abel. Si trasferisce a Parigi per iniziare una nuova vita nelle spoglie di uomo, finché si suicida

¹ M. Foucault, *Introduction*, in *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memories of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, Colophon, New York 1980, pp. VII-XVII.

² M. Foucault (présente), *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Gallimard, Paris 1978.

³ M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013.

⁴ M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XI, traduzione mia.

⁵ A. D. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1998.

⁶ Ivi, p. 28, traduzione mia.

⁷ L. Schettini, *Un sesso che non è un sesso: medicina, ermafroditismo e intersessualità in Italia tra Otto e Novecento*, in «Genesis», XI / 1-2, 2012, pp. 19-40: 22.

nel 1868. Al ritrovamento del cadavere, il medico chiamato a indagare sul decesso sospetta che lo stato di malinconia sfociato nel suicidio abbia una causa organica e dispone quindi un esame genitale per verificare la presenza della sifilide. Con sua sorpresa, invece di trovare i segni della malattia riscontra «una strana combinazione di anatomia sessuale»⁸ che porta alla classificazione di Herculine/Abel come ermafrodita. Un dottore della Facoltà di Medicina, raggiunto dalla notizia, si mobilita per trasportare la salma presso la Facoltà perché possa essere osservata e indagata da «medici curiosi»⁹. Meticolosi schizzi anatomici dei genitali sono così realizzati, catalogati e divulgati tra gli addetti ai lavori: un contributo notevole alla presa scopia e tassonomica della letteratura scientifica dell'epoca sul corpo sessuale. Lo scandalo del suicidio e il ritrovamento del diario di Herculine/Abel conferiscono inoltre al caso una celebrità che supera la bolla dell'ambiente medico: la storia si diffonde come monito dei «pericoli dell'ermafroditismo e [del]l'importanza di una diagnosi precoce e accurata del “vero” sesso di un individuo»¹⁰.

Com'è noto, l'idea che si possa scoprire qualcosa come una verità del sesso, o meglio, una verità del soggetto nel sesso, è al cuore delle riflessioni de La volontà di sapere. Secondo Foucault, in un movimento ondoso di andata e ritorno il soggetto cerca di strappare la verità del proprio sesso e al sesso spetta di stabilire la verità sul soggetto. Attraverso questa petizione di sapere intorno alla soggettività e alla sessualità si è storicamente tracciato in Occidente il campo di una scientia sexualis¹¹: con «cerchi sempre più stretti, il progetto di una scienza del soggetto si è messo a gravitare intorno alla questione del sesso. La causalità nel soggetto, l'inconscio del soggetto, la verità del soggetto nell'altro che sa, il sapere in lui di quel ch'egli stesso non sa, tutto ciò ha potuto dispiegarsi nel discorso del sesso»¹². Ritroviamo riflessioni simili nella già citata Introduzione al memoir di Herculine Barbin, che Foucault inquadra come una testimonianza di questa storica ricerca intrapresa dalla cultura occidentale: «è proprio il sesso a nascondere gli aspetti più segreti dell'individuo: la struttura delle sue fantasie, le radici del suo ego, le forme del suo rapporto con la realtà. Alla base del sesso c'è la verità»¹³. La scientia sexualis, intesa come «produzione di verità»¹⁴, è il correlativo di un «dispositivo di sessualità»¹⁵, un insieme di tecniche di potere, di strategie di controllo e pratiche discorsive che nel corso del tempo hanno penetrato i corpi e organizzato la loro materialità stabilizzando in essi l'illusione di una verità da scoprire. Nella ricostruzione storica di Foucault, il dispositivo di sessualità si sviluppa, come una pseudomorfosi, nella forma di sapere-potere tipica della confessione cristiana. Non a caso Herculine, cosciente della propria differenza e alla ricerca di risposte a

⁸ A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 16.

⁹ M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XVI.

¹⁰ A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 28.

¹¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 53.

¹² *Ivi*, p. 65.

¹³ M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XI.

¹⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 66.

¹⁵ *Ivi*, p. 95.

dubbi esistenziali, si rivolge a un prete. Ma le risposte che può ricavare da questa interrogazione, scavando nella propria identità e, letteralmente, nella propria carne, sono limitate: l'intelligibilità della sua identità corporea è segnata, a monte, dal tipo di domande che è possibile formulare all'interno del dispositivo di sessualità in cui Herculine si trova. La sua ricerca di verità non corrisponde al gesto di un soggetto sovrano, non si tratta di un'interrogazione libera e autonoma della coscienza nei confronti del sesso (qualunque cosa sia), perché il funzionamento del dispositivo di sessualità, che secondo Foucault si sovrappone e parzialmente sostituisce al potere sovrano e giuridico, «marca uno scarto» rispetto al funzionamento della legge penale. Il dispositivo di sessualità produce «possibilità "possibili", mediante una conduzione indiretta delle condotte, la quale induce [...] gli individui ad agire in modo conforme alla norma, producendo in essi ciò che è richiesto affinché anticipino autonomamente ciò che da essi ci si attende»¹⁶. Le norme operano nell'esistenza incarnata dei soggetti come «meccanismi continui, regolatori e correttivi»¹⁷ attraverso cui è possibile il riconoscimento di sé: stabiliscono un campo di intelligibilità oltre il quale è la stessa soglia di umanità a essere sfidata.

Di questa forma di potere-sapere troviamo un'altra formulazione in un testo successivo, bilancio del progetto teorico di Foucault, in cui si dice che «si applica alla vita quotidiana immediata, che classifica l'individuo, lo contraddistingue per la sua stessa individualità, lo lega alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che gli altri devono riconoscere in lui. È una forma di potere che rende gli individui soggetti»¹⁸. Il potere inerente del dispositivo di sessualità consiste dunque nell'informare le modalità di auto-percezione e percezione del soggetto. Ma consiste anche, per ritornare al punto iniziale, nell'offuscare questa forma di assoggettamento producendo l'illusione di una verità del sesso che attende di essere scoperta, quasi si trattasse di un semplice dato da estrarre nell'oscurità. Perciò Foucault, in chiusura a *La volontà di sapere*, definisce in questi termini l'obiettivo programmatico di una genealogia della sessualità occidentale:

Mostrare come «il sesso» è storicamente dipendente dalla sessualità. Non porre il sesso dal lato del reale, e la sessualità da quello delle idee confuse e delle illusioni; la sessualità è una figura storica ben reale, che ha suscitato come elemento speculativo, necessario al suo funzionamento, la nozione del sesso. Non credere che, accettando il sesso, si rifiuti il potere; si segue al contrario il filo del dispositivo generale di sessualità. Bisogna liberarsi dall'istanza del sesso se si vuole far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza¹⁹.

Se si legge il riferimento finale alla «molteplicità» resistente dei corpi alla luce dell'*Introduzione* al diario di Herculine Barbin, sembra che Foucault ceda alla fantasia

¹⁶ F. Zappino, *Un materialismo queer è possibile. E altri scritti politici*, Mimesis, Milano 2025, p. 30.

¹⁷ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 127.

¹⁸ M. Foucault, *The Subject and Power*, in «Critical Inquiry», 8, 1982, pp. 777-795: 781, traduzione mia.

¹⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 140.

di un mondo di piaceri fuori dalle relazioni di potere, il «limbo felice di una non-identità»²⁰. Ciò si evince, per esempio, quando scrive che «si ha l'impressione, almeno se si dà credito al racconto di Alexina, che tutto si svolgesse in un mondo fatto di sentimenti – entusiasmo, piacere, dolore, calore, dolcezza, amarezza – dove l'identità dei protagonisti e, soprattutto, quella del personaggio enigmatico attorno al quale tutto ruotava, non avessero alcuna importanza»²¹. Ancora più significative sono le righe iniziali: «Abbiamo *davvero* bisogno di un *vero* sesso? Con una tenacia che rasenta la testardaggine, le moderne società occidentali hanno [...] ostinatamente portato in primo piano la questione del “vero sesso” in un contesto in cui si sarebbe potuto immaginare che l'unica cosa che contasse fosse la realtà del corpo e l'intensità dei suoi piaceri»²².

All'*Introduzione* la filosofa americana Judith Butler dedica un'analisi serrata nella sua opera pivotale, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*²³. La questione del rapporto tra verità e sesso, che Foucault discute nel commento al diario di Herculine/Abel, è in linea con il progetto genealogico già sviluppato ne *La volontà di sapere*. Secondo Butler, però, Foucault non riesce «a riconoscere le concrete relazioni di potere che costruiscono e insieme condannano la sessualità»²⁴ di Herculine, attive da prima che la spada di Damocle della legge giuridica incida il nome di Abel. Ancora più insidioso dello spartiacque che Foucault sembra stabilire nella storia di Herculine *pre* e *post* Abel è il riferimento a una «realtà del corpo». L'idea che possa esistere un'ontologia del corpo al di là degli effetti del dispositivo, un giardino segreto in cui il concetto di «sesso» non sarebbe ancora intervenuto a «raggruppare in un'unità artificiale elementi anatomici, funzioni biologiche, comportamenti, sensazioni, piaceri» facendo «funzionare quest'unità fittizia come principio causale, senso onnipresente, segreto da scoprire dovunque»²⁵ mostra che il raggio del metodo genealogico si è arrestato alle soglie di una nozione di corpo su cui lo stesso Foucault, così acuto nel decostruire la categoria di sesso, non è riuscito a intervenire. Non esiste, osserva Butler, una molteplicità di piaceri «reale» che attende di proliferare una volta che la categoria «fittizia» di sesso venga dismessa. Sostenerlo significherebbe traslare una metafisica della sostanza dal sesso al corpo. Del resto, questa incongruenza sembra ricorrere nel pensiero di Foucault, perché «persino nel saggio [...] sul tema della genealogia, il corpo viene figurato come una superficie e come la scena di un'iscrizione culturale: “il corpo: superficie d'iscrizione degli eventi”»²⁶. Nel descrivere il corpo come superficie antecedente all'incisione della cultura, Foucault sembra «presupporre una materialità precedente alla significazione e alla forma»²⁷. La

²⁰ M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XIII.

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, p. VII.

²³ J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990), tr. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2018.

²⁴ *Ivi*, p. 135.

²⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 137.

²⁶ J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. 184.

²⁷ *Ivi*, p. 185.

distinzione tra molteplicità dei piaceri del corpo e univocità del sesso, di cui in controluce si potrebbe leggere la classica e potente distinzione tra natura e cultura, «non è mai oggetto, a sua volta, di un'indagine genealogica»²⁸. Proprio quando si trova ad avere a che fare con una fonte storica che potrebbe corroborare il suo progetto, Foucault sembra inciampare in una contraddizione metodologica, che è forse sintomatica della posizione contraddittoria e ambivalente che la soggettività ermafrodita occupa all'interno del dispositivo di sessualità occidentale, per come si è definito nel corso del XIX e XX secolo. Questa lettura di Foucault *contra* Foucault permette di osservare la peculiarità della soggettività ermafrodita non in quanto espressiva di un'ontologia esterna all'epistemologia del dispositivo di sessualità (corpo *vs* sesso), ma proprio per la frattura ontologica che apre al suo interno.

2. Corpi ermafroditi e matrice eterosessuale

Come già osservato da Foucault, il dispositivo funziona attraverso la reificazione del «sesso» in una sostanza stabile, uniforme e internamente coerente, che può essere declinata in due sole modalità, maschile o femminile. Se anche accettiamo, come ipotesi operativa, che il sesso sia una *cosa*, sorge spontaneo chiedersi che cosa effettivamente sia e dove sia possibile trovarla. A queste domande sembrano corrispondere le numerose e dibattute piste di ricerca della *scientia sexualis* del XIX secolo. Attraverso una pulsione tassonomica, la moderna indagine scientifica stabilisce nel sesso la chiave di volta dello studio del corpo umano. In modo sorprendentemente uniforme, il corpo nella letteratura scientifica del periodo risponde a un'«immagine pervasiva del sesso», ovvero all'idea che il sesso sia «qualcosa che trasuda dalle ovaie e dai testicoli e penetra in ogni cellula del corpo fino a saturare l'intera persona»²⁹. Il sesso investe ogni aspetto della soggettività, si imprime differenziando emozioni, pensieri e azioni: come un flusso continuo e composto da due distinti emissari impregna sia il corpo fisico che l'intera gamma delle attività del soggetto, dando forma a due categorie biologiche ben definite, maschio e femmina, e a due classi separate di esseri umani, uomo e donna, con i loro insiemi opposti e corrispondenti di comportamenti e possibilità sociali. È inoltre considerato «un dato della costituzione organica»³⁰, ereditario, statico e immutabile. In un'epoca in cui alle scienze naturali spetta una priorità esplicativa nella comprensione dell'umano, la biologia si attesta come fondamento delle norme sociali e agli scienziati è conferita l'autorità di saper interpretare i «fatti» del corpo. Così, la differenza sessuale che attraversa il corpo umano e tutto il corpo sociale fonda nella «natura» l'impossibilità di mescolare identità, cambiare ruoli, posizioni e possibilità sociali.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ T. Moi, *What is a Woman? And Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 11, traduzione mia.

³⁰ C. E. Russett, *Sexual science. The Victorian Construction of Womanhood*, Harvard University Press, Harvard 1989, p. 102, traduzione mia.

In un corpo a corpo con il pensiero di Foucault, Butler riprende e approfondisce la critica alle categorie di «sesso» e «verità», problematizzando la sua implicita «indifferenza alla differenza sessuale»³¹. Anche se con la pubblicazione del diario di Herculine Barbin «Foucault sta chiaramente cercando di dimostrare come un corpo ermafroditico o intersessuato metta in luce e confuti implicitamente le strategie regolative della categorizzazione sessuale»³², manca di applicare il metodo genealogico a quello stesso corpo, probabilmente proprio perché non coglie fino in fondo il potere differenziale del dispositivo di sessualità. Alla radice di questo dispositivo, Butler colloca la «matrice eterosessuale», ovvero una «griglia di intelligibilità culturale attraverso cui i corpi, i generi e i desideri vengono naturalizzati» secondo «un modello discorsivo epistemico [...] che presuppone che i corpi, per essere coerenti e avere senso, debbano avere un sesso stabile espresso attraverso un genere stabile (il maschile esprime il maschio, il femminile esprime la femmina) che è definito in modo oppositivo e gerarchico attraverso la pratica obbligatoria dell'eterosessualità»³³. Per funzionare, la matrice eterosessuale stabilisce una rete di rimandi causali tra sesso, genere e desiderio, che producono la differenza sessuale. Essa «richiede e regola il genere quale relazione binaria in cui il termine al maschile è differenziato dal termine al femminile, una differenziazione che si compie attraverso le pratiche del desiderio eterosessuale. L'atto di differenziare i due momenti dell'opposizione binaria sfocia in un consolidamento di ognuno dei termini, vale a dire la rispettiva e interna coerenza di sesso, genere e desiderio»³⁴.

Nel corso del XIX secolo, progressivamente, la possibilità che in un unico corpo convivano due forme di sessualità (ciò che rende la soggettività ermafrodita una soggettività liminale, mostruosa) viene scartata e le caratteristiche che non corrispondono al sesso stabilito dall'autorità medica sono liquidate come «camuffamenti della natura»³⁵: alla nozione di ermafroditismo viene sistematicamente sostituita la nozione di «pseudo-ermafroditismo». Per garantire il riconoscimento di caratteristiche biunivoche (le classi di uomo e donna cui si legano, a cascata, attivo e passivo, maschile e femminile, pene e vagina, testicoli e ovaie ecc.) occorre eliminare o disciplinare gli elementi che rischiano di rompere tale schema di corrispondenze stabilendo un criterio di verità funzionale al suo mantenimento. Negli anni tra il 1870 e il 1915, la cosiddetta Età delle Gonadi, sono i tessuti gonadici (ovulari e testicolari) a garantire questo criterio³⁶. Per una società eterosessuale, questi tessuti avevano il

³¹ J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. XXXII.

³² Ivi, p. 137.

³³ Ivi, p. 10 (in nota).

³⁴ J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 35.

³⁵ M. Foucault, *Introduction*, cit., p. IX.

³⁶ Tra XIX e XX secolo i criteri diagnostici per la determinazione del sesso mutano, stabilizzandosi verso la metà del XX secolo nell'esame visivo dei genitali esterni attraverso il lavoro di John Money, ma la logica rimane la stessa: i corpi non immediatamente leggibili all'interno del paradigma eterosessuale sono superfici enigmatiche che nondimeno nascondono una verità dimorfica. Attraverso la sua perizia, il medico si limiterebbe quindi «a portare a compimento l'intenzione della natura» (A. Fausto-Sterling, *The Five Sexes, Revisited* in «The Sciences», July/August, 2000, pp. 18-23:

vantaggio di essere responsabili della produzione delle cellule riproduttive e contemporaneamente di eliminare

il “vero” ermafroditismo sia in teoria che nella pratica, anche se – probabilmente proprio per questo – continuavano a comparire persone con corpi che sfuggivano alle categorie tradizionali. Senza i problemi fisici e le conseguenti difficoltà sociali poste dal corpo ermafrodito, questa particolare concezione del “vero sesso” – per cui il sesso sarebbe determinato in ultima analisi dalle gonadi – potrebbe non essersi mai affermata³⁷.

Un momento cardine della storia di Herculine Barbin è il cambio d’identità e la nascita sociale di Abel Barbin. Ciò che lo innesta è il potere scopico esercitato dall’autorità medica sul corpo di Herculine, che si cristallizza nell’ingiunzione legale a cambiare il nome, quasi che il travaglio identitario di Herculine si possa risolvere in un gioco di scambi tassonomici. L’assunto attivo in questa decisione delle autorità ecclesiastiche e giuridiche è che l’attribuzione del sesso femminile a Herculine sia un errore di valutazione da imputare a una scarsa o superficiale conoscenza dell’anatomia genitale e del suo ordinamento binario, ma la loro preoccupazione non è tanto il rischio che l’errata attribuzione possa minare il benessere di Herculine, quanto il rischio che la sua esistenza costituisca per il «benessere» dell’ordine sociale. È la relazione d’amore di Herculine con Sara a segnalare al prete e ai medici che si confrontano con il suo caso «come le mancate o sbagliate attribuzioni del sesso possano essere il viatico per relazioni omosessuali, e avere, dunque, anche pericolose implicazioni sociali»³⁸. Più delle «conseguenze miserabili» per il soggetto ermafrodita, sono i «matrimoni “accidentali” [...] tra persone che si sono rivelate essere dello “stesso sesso”» a mettere in luce «in modo allarmante la portata della “responsabilità che ricade su un medico quando esprime un parere definitivo in casi di sesso dubbio”»³⁹. È innanzitutto la possibilità di questi «comportamenti licenziosi»⁴⁰, che disturba un ordine fondato sull’unione e la riproduzione eterosessuale, a rendere urgenti le diagnosi mediche e a farle intenderle, in parte, come missioni sociali.

3. Alla soglia dell’umanità: il portato epistemico-politico della soggettività ermafrodita

Nella seconda metà del XIX secolo, un «secolo così profondamente tormentato dal tema dell’ermafroditismo»⁴¹, si gioca un momento critico nella ridefinizione della soggettività umana, o dell’umanità del soggetto, i cui confini incarnati vibrano sotto i

20) svelando il vero sesso e indicando il percorso adeguato a ristabilire a livello corporeo una perfetta corrispondenza eterosessuale.

³⁷ A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 29.

³⁸ L. Schettini, *Un sesso che non è un sesso: medicina, ermafroditismo e intersessualità in Italia tra Otto e Novecento*, cit., p. 22.

³⁹ A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 80.

⁴⁰ M. Foucault, *Introduction*, cit., p. IX.

⁴¹ Ivi, p. XVII.

colpi di stravolgimenti politici e culturali, vengono interrogati, mobilitati e infine tesi a ristabilizzare ciò che, in forme e intensità diverse, tornano continuamente a minacciare. Nel legare la soggettività alla sessualità, e il suo arcano al sesso reificato in una sostanza di cui si cerca di identificare il principio ordinatore tra le pieghe della carne, il corpo viene investito di un inedito potere invero e soggettivante: la questione dei limiti della soggettività è sempre più una questione di limiti *corporei*. Stringendosi, il legame tra soggettività e sessualità muta in un nodo tra soggettività ed eterosessualità. Nel processo di materializzazione sociale e culturale della soggettività umana, infatti, il corpo deve sempre essere «trasformato nel corpo di lui o di lei»⁴². Ma se a dettare la possibilità di umanizzazione del soggetto è la matrice eterosessuale, l'esistenza stessa del corpo ermafrodita mette in crisi la possibilità di riconoscere umanità alla soggettività che incarna questo corpo. Non a caso, la filosofa femminista Elizabeth Grosz contestualizza la figura dell'ermafrodita nella storia lunga della teratologia. Il corpo ermafrodita, finché è concepito come una mescolanza di sessi, fa esplodere i confini dell'umano nel campo del mostruoso. Perciò secondo Grosz l'ermafrodita è un *freak*:

un essere ambiguo la cui esistenza mette in discussione le categorie e le opposizioni dominanti nella vita sociale. I *freak* sono esseri umani che esistono al di fuori e sfidano la struttura delle opposizioni binarie che regolano i nostri concetti e modalità fondamentali di autodefinizione. [...] Mettono in pericolo le definizioni stesse su cui facciamo affidamento per classificare gli esseri umani, le identità e i sessi: le nostre categorie più fondamentali di autodefinizione e i confini che separano il sé dall'alterità⁴³.

Il soggetto ermafrodita sta in questa soglia marginale d'alterità, da cui non deve minacciare eccessivamente la legge eterosessuale: se non viene corretto non gli resta che diventare *freak*, e occupare così una posizione ambivalente che in alcuni casi costituisce la sua unica possibilità di sopravvivenza. Sintomatico è, in questo senso, il caso di ermafroditismo più celebre e dibattuto nell'Italia del XIX secolo, che riguarda Zefthe Akaira, nome d'arte di Virginia Mauri (e che vede coinvolto, tra gli altri, Cesare Lombroso). La corretta diagnosi, e dunque la determinazione del sesso di Virginia, definita il «soggetto» nella documentazione, è resa ardua dalla particolare mescolanza di caratteri sessuali che presenta: un piccolo pene e una stretta vulva, mestruazioni regolari e produzione di sperma, una lunga barba che agli occhi degli osservatori stride con le forme di anche, bacino e arti, lette come tipicamente femminili. Anche il suo *curriculum* identitario è instabile: viene battezzata come femmina, all'età di cinque anni reiscritta nei registri parrocchiali come Virginio, da adulta si presenta di nuovo come Virginia, «fino a quando, mostrando una capacità notevole di negoziazione con la cultura scientifica del tempo e con le sue ossessioni, nei primi anni '90 dell'Ottocento decide di vestire i panni dell'ermafrodita ed esporsi a pagamento nelle principali città

⁴² J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «Theatre Journal», Vol. 40, n. 4, 1988, pp. 519-531: 523, traduzione mia.

⁴³ E. Grosz, *Intolerable Ambiguity: Freaks as/ at the Limit* in R. G. Thomson (a cura di), *Freakery. Cultural spectacles of the extraordinary body*, New York University Press 1996, pp. 55-66: 57, traduzione mia.

della penisola, di farsi fotografare e studiare da antropologi criminali e medici legali, ma solo dietro compenso»⁴⁴.

Nel corso dell'età moderna, la teratologia entra progressivamente nell'alveo della medicina, dove scompare. Così la soggettività ermafrodita, un tempo mostruosa, diventa a un certo punto semplicemente patologica. E nel diventare patologica rientra nei confini dell'umano, al prezzo che la sua differenza sia espulsa, cancellata. E proprio in questa cancellazione si gioca la stabilizzazione della soggettività normale, eterosessuale. Nel corso del XX secolo, la comunità scientifica accetta progressivamente l'idea che la sessualità sia un concetto stratificato, un agglomerato di caratteristiche fenotipiche e genotipiche che tollera una certa flessibilità, al patto che poi, nell'arena sociale in cui si gioca il riconoscimento del soggetto, e dunque la sua possibilità di esistenza, ogni anomalia venga filtrata e ricondotta a uno dei due soli generi possibili. Progressivamente, il soggetto ermafrodita diventa il soggetto «intersessuale»⁴⁵. Se nella formulazione di un nome possibile (ermafrodita, intersessuale) si stabilisce anche un'identità più o meno possibile, il parametro di questa definizione resta comunque la norma eterosessuale che, per esistere, deve continuamente espellere dal suo interno la possibilità stessa di quell'identità. Il rapporto tra ermafroditismo ed eterosessualità che emerge a cavallo tra XIX e XX secolo appare come una lotta intestina. La morfologia imprevista del corpo ermafrodita, pur essendo definita dall'epistemologia eterosessuale, disorienta la mappatura del corpo binario, sfida l'idea di un sesso univoco, stabile, espressivo e bipartito – idea che nel gesto unico di fissare attraverso la superficie della carne una catena coerente di predicati naturalizza la dicotomia maschile-femminile. Nel pensiero eterosessuale, la coerenza necessaria di questa catena di predicati – cromosomi, ormoni, gonadi, organi riproduttivi, genitali e altre caratteristiche fenotipiche – si sdoppia e si snocciola stabilendo l'identità del soggetto secondo due linee parallele, due traiettorie che inquadrano il campo sociale dell'esistenza legittima: l'uomo e la donna. L'esistenza di soggettività ermafrodite, nel loro smarginare e alterare queste linee biunivoche di elementi inanellati, occupa una posizione ambivalente dall'elevato portato epistemico: mette in luce i processi di esclusione attivi nella logica dell'*aut aut* che, ancora oggi, stabilisce l'appartenenza a un sesso o all'altro. La domanda che questa soggettività sembra porre è se sia possibile una vita oltre questo schema dicotomico, o se per permettere la vita lo schema non andrebbe, piuttosto, distrutto. Perciò l'ambivalenza della soggettività ermafrodita ha un valore cruciale anche per la riflessione femminista contemporanea, per cui, al netto delle reciproche differenze, la

⁴⁴ L. Schettini, *Un sesso che non è un sesso: medicina, ermafroditismo e intersessualità in Italia tra Otto e Novecento*, cit., pp. 24-25.

⁴⁵ Il prefisso «inter» presuppone che possa esistere un «fra», e dunque due poli che lo comprendono e da cui dipende la sua definizione; presuppone che la «sessualità» sia già concepita secondo i termini dicotomici di un polo maschile e un polo femminile. Per smascherare questo offuscamento con un taglio genealogico si potrebbe parlare di inter-etero-sessualità.

questione della soggettività occupa una posizione nodale⁴⁶. La portata di questa riflessione, si potrebbe dire, si gioca nel tentativo di teorizzare la soggettività nel suo intreccio singolare con diseguaglianze e ingiustizie strutturali: «il personale è politico». Secondo Butler, l'espressione «suggerisce, in parte, che l'esperienza soggettiva non solo è strutturata dagli assetti politici esistenti, ma a sua volta influenza e modella tali assetti»⁴⁷. La filosofa americana parla di «un'espansione dialettica»⁴⁸ del personale nel politico e viceversa. Nell'unicità della nostra venuta al mondo, ci viene dato un sesso/genere che non abbiamo scelto, che ci precede e struttura le relazioni di potere entro cui si riproducono le nostre condizioni di esistenza, e che in questo senso è «una forma di assoggettamento in seno alla quale, in modo più o meno cosciente, *si diventa* soggetti»⁴⁹. Questa forma di assoggettamento *trascende* i soggetti. Allo stesso tempo, tuttavia, essendo incarnata *nel* mondo, funzionando dunque come una norma che agisce i soggetti ma che è sempre anche agita, non dobbiamo ipostatizzare il suo potere come assoluto, nel senso etimologico di libero da ogni vincolo, e dunque sciolto dai soggetti su cui si esercita. Piuttosto, con Foucault, possiamo pensare il suo funzionamento *attraverso* i soggetti, dunque come una legge governamentale: «l'esercizio del potere consiste nel guidare le possibilità di condotta e nell'ordinarne i possibili esiti»⁵⁰. Ma se la condotta è un «modo di comportarsi all'interno di un campo di possibilità più o meno ampio»⁵¹, allora la forma di potere di cui stiamo parlando è sempre incarnata nelle pratiche di vita di un soggetto, è sempre agita, e nel suo essere agita si aprono gli spazi per la sua alterazione.

L'invito conclusivo de *La volontà di sapere* a un «rovesciamento tattico» dei rapporti di potere e alla diffusione delle molteplici «possibilità di resistenza» dei corpi, dei loro piaceri e saperi, può allora essere interpretato non tanto come la promessa di una possibile emancipazione dal potere *tout court* – anche perché, come Foucault chiarirà successivamente, «qualcosa chiamato Potere, con o senza la maiuscola, che si presume esista universalmente in forma concentrata o diffusa, non esiste»⁵². Occorre pensare le possibilità di resistenza come immanenti e coestensive alle relazioni di potere di una società, come provocazione costante di queste relazioni. Non c'è un altrove a cui mirare, perché il potere è onnipresente, «si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto ed un altro»⁵³. C'è invece la possibilità di modificare le relazioni tra questi punti in «un libero gioco di reazioni antagonistiche»⁵⁴, un gioco che, tra le corrispondenze biunivoche della matrice

⁴⁶ R. Braidotti, *Dissonanze. Verso una lettura filosofica delle idee femministe* (1991), tr. it. di E. Roncalli, Castelvecchi, Roma 2024.

⁴⁷ J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, cit., p. 522.

⁴⁸ Ivi, p. 523.

⁴⁹ F. Zappino, *Un materialismo queer è possibile. E altri scritti politici*, cit., p. 47.

⁵⁰ M. Foucault, *The Subject and Power*, cit., p. 789.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ivi, p. 788.

⁵³ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 82.

⁵⁴ M. Foucault, *The Subject and Power*, cit., p. 794.

eterosessuale, diventa troppo spesso mortale. Confrontandosi con le teorie scientifiche e le pratiche mediche della seconda metà del XIX secolo, affollate di centinaia di storie simili a quella di Herculine Barbin, è possibile riconoscere come la matrice eterosessuale si stabilizzi progressivamente proprio attraverso la riflessione e la gestione delle corporeità ermafrodite. Nello sforzo di riprodurre e sostenere la razionalità della propria norma, il dispositivo eterosessuale sembra appigliarsi alla carne della soggettività ermafrodita. Allo stesso tempo, questa soggettività sfugge continuamente alla sua griglia di intelligibilità, attuando rispetto alla sua violenza politica diverse resistenze incarnate – di cui il suicidio di Herculine è la forma più tragica e radicale – e una comune resistenza logica alla sua violenza epistemica.