

Transfigurazioni mostruose. Tra rabbia, disforia ed euforia

Francesco Cattani

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Abstract (Italiano) L'articolo propone una esplorazione teorica di una delle infinite potenzialità del corpo mostruoso, un corpo che appare come deforme, non conforme, mentre fuoriesce dai confini prestabiliti di quello che è considerato accettabile; eccede e in questo eccedere si impone nella sua diversità e impone un ripensamento. Queste potenzialità sono state colte dalla letteratura e dalla teoria femminista, postumana, e in particolare trans* e transfemminista, e proprio su quest'ultime ci si vuole concentrare. Il corpo trans* è uno dei corpi che continuano a essere demonizzati come mostruosi e, precisamente per quella anomalia cui è associato, esso ha scelto in certi casi di identificarsi e di allearsi con il mostruoso. Abbracciare la mostruosità diventa un atto non solo simbolico ma pienamente politico di disidentificazione che implica abbracciare la propria alterità con forza e orgoglio: rifiutare le imposizioni di un corpo normato, riconoscere la propria molteplicità e aprirsi alle molteplicità; farsi figura di 'potenti fusioni,' nonché di 'potenti alleanze.'

Abstract (English) The article offers a theoretical exploration of one of the infinite potentialities of the monstrous body, a body that appears as deviant, non-conforming, as it escapes the pre-established boundaries of what is deemed as acceptable; it exceeds and in this exceeding it imposes its diversity while imposing a re-vision. These potentialities have been recognised by feminist, posthuman, and in particular trans* and transfeminist literature and theory, and it is the latter that will be here tackled. The trans* body is one of those bodies that are still demonised as monstrous, and it is precisely on account of that perversity to which it is associated, that, in some instances, it has chosen to identify and align with the monster. Embracing monstrosity becomes not only a symbolic but a political act of disidentification that implies embracing otherness with strength and pride: rejecting the impositions of a normative body, acknowledging one's own multiplicity and opening up to multiplicities; becoming a figure of 'potent fusions,' as well as of 'potent alliances.'

Keywords monster; figurations; transfeminism; Rosi Braidotti; Paul B. Preciado; Susan Stryker

Non è il sonno della ragione che genera i mostri,
ma piuttosto la razionalità vigilante e insonne.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972)

Con questo articolo si intende proporre una esplorazione, soprattutto da un punto di vista teorico, di una delle infinite potenzialità del corpo mostruoso. Quest'ultimo appare, tanto materialmente quanto fantasmaticamente, come deforme nel senso di non conforme, "leaky" (Shildrick 1997),¹ mentre fuoriesce dai confini prestabiliti di quello che è normativizzato e quindi accettabile come proprio: ne eccede. In questo eccedere, esso si impone allo sguardo nella sua e per la sua diversità in maniera scandalosa – 'blasfema' e 'ironica' per utilizzare due termini che provengono da "A Cyborg Manifesto" di Donna Haraway –, ma allo stesso tempo con *rabbia*, per ricorrere a un'altra emozione indagata da Susan Stryker, nonché con *disforia*, seguendo il pensiero di Paul B. Preciado, e, infine, con *euforia*. Si impone e contemporaneamente opera, o quanto meno suggerisce, una decostruzione e un rifiuto di quello stesso sguardo capace di costruire, e pertanto riconoscere, solo corpi normativi. Da deforme si fa deformante e cessa di essere solo 'in opposizione a.' Il mostro diventa un esempio di quell'"inappropriate/d other"² raccontato da Haraway a partire dalle teorizzazioni di Trinh Minh-ha:

To be 'inappropriate/d' does not mean 'not to be in relation with' – i.e., to be in a special reservation, with the status of the authentic, the untouched, [...]. Rather to be an 'inappropriate/d other' means to be in critical, deconstructive relationality, [...] as the means of making potent connection that exceeds domination. To be inappropriate/d is not to fit in the *taxon*, to be dislocated from the available maps specifying kinds of actors and kinds of narratives, not to be originally fixed by difference (1992: 299).

¹ Nello specifico, Margrit Shildrick ricorre al termine per analizzare "the marginalisation of women within a Western discourse that denies both female moral agency and embodiment. With reference to contemporary and historical issues in biomedicine, [...]. The aim is both to valorise women and to suggest that 'leakyness' may be the very ground for a postmodern feminist ethic" (1997: colophon). Tuttavia, si ritiene produttivo avvalersi di quella immagine del corpo che 'perde,' gocciola, e che è allo stesso tempo poroso e permeabile, e applicarla al corpo mostruoso – in relazione anche alle teorizzazioni successive della stessa Shildrick più direttamente associate a quest'ultimo, come si vedrà nel corso del saggio.

² Nell'edizione italiana, Angela Balzano traduce l'espressione con essere "inappropriate/bili" (cfr. Haraway 2019).

Proprio in quanto *inappropriate/d*, esso non è solo una proiezione opposta e deformata dell'Io, ma entra con quest'ultimo in una 'relazionalità decostruttiva,' favorendone un ripensamento e suggerendo percorsi alternativi di soggettivazione (e incorporamento), per cui la differenza può essere riarticolata "as a 'critical difference within,' and not as special taxonomic marks grounding difference as apartheid" (Haraway 1992: 299).

Queste potenzialità sono state immediatamente colte e sviluppate dalla letteratura e dalla teoria femminista, postumana, e in particolare trans* e transfemminista, e proprio su quest'ultime si è scelto di concentrarsi.

Il mostro si manifesta, o meglio, seguendo il tracciato teorico qui individuato e ricorrendo a uno di quei concetti chiave analizzati nei due numeri del 2014 della rivista *TSQ: Transgender Studies Quarterly*,³ il mostro si 'tranifesta.' Il termine è stato coniato come parte di un progetto di lessico sperimentale nel corso delle giornate *Indigo Days*, tenutesi nel giugno 2011 a Durham, nel North Carolina. Nelle parole di Kai M. Green e Treva Ellison, il verbo *tranifest* significa "to transformatively manifest":

To tranifest is to mobilise across the contradictions, divisions, and containment strategies produced by the state and other such large-scale organisations of power that work to limit our capacity to align ourselves across differences in ways that are necessary for social transformation. [...] Tranifesting enacts a resistance [...]. It is a form of radical political and intellectual production that takes place at the crossroads of trauma, injury, and the potential for material transformation and healing (2014: 222-223).

Esso indica un irrompere sulla scena e simultaneamente rompere i violenti incasellamenti epistemologici, che normativizzano e imprigionano – e, nel farlo, negano certe esistenze. L'idea è ripresa anche da Marquis Bey nel suo volume *Black Trans Feminism*, "[...] as an operative comportment that runs exceedingly across and to the side of normativising racial, sexual, and gendered gestures. Such a conceptualisation is used [...] to think subjectivity – a subjectless and unsubjected subjectivity –⁴ outside of cohesive logics of power [...]" (2022: 28).

Si intende iniziare questa esplorazione rileggendo il mostro come un possibile esempio di figurazione transfemminista. Le figurazioni, tra i cui esempi più conosciuti si possono annoverare il cyborg di Haraway, la *mestiza* di

³ I numeri sono dedicati a "Postposttranssexual: Key Concepts for a 21st Century Transgender Studies" e sono stati curati da Paisley Currah e Susan Strycker.

⁴ Un'espressione che può ricordare l'"inappropriate/d other" di Haraway.

Gloria Anzaldúa e il soggetto nomade di Rosi Braidotti, secondo le parole di quest'ultima sono immaginari politici, fantasie politicamente “[...] committed to the complex and radical task of subverting conventional views of human, and especially of female, subjectivity” (Braidotti 2011: 24). Esse rappresentano “[...] the belief in the potency and relevance of the imagination, of myth making, as a way to step out⁵ of the political and intellectual stasis of our times” (2011: 26).⁶

Esse richiedono l'impiego dell'immaginazione, ma ciò non significa che non abbiano un legame con la realtà empirica e concreta: costituiscono una possibilità creativa animata anche da uno sforzo utopico, tuttavia sono sempre posizionate nello spazio (la dimensione geopolitica e sociale), nel tempo (la dimensione storica e genealogica) e nei corpi (la dimensione biologica e culturale). In quanto “politically informed image of thought that evokes and expresses an alternative vision of subjectivity” (2011: 22), le figurazioni sono lontano dall'essere semplici fantasie di escapismo. Esse ‘evocano’ ed ‘esprimono:’ incarnano la volontà assolutamente concreta dell'impegno politico e intellettuale per una lotta verso un ri-equilibrio collettivo, che però necessita anche l'aiuto dell'immaginazione. La costruzione di alternative deve passare dalla capacità di immaginare quelle alternative.⁷ Esse esortano a nuovi e differenti futuri, contemporaneamente trasgredendo confinamenti e binarismi passati. Per Rita Monticelli:

⁵ Può risultare interessante sottolineare l'utilizzo dell'espressione *step out*, a rappresentare l'atto tanto immaginario quanto concreto di fuoriuscire e abbandonare. Una scelta lessicale simile si ritrova anche in Preciado, come opzione preferita rispetto al termine liberarsi per riferirsi al suo tentativo e bisogno di scampare alle gabbie della differenza sessuale e della tassonomia binaria: “Lo ripeto: cercavo una via d'uscita. Temo che non sia molto chiaro cosa intenda per *'uscita.'* Uso questa parola nella sua accezione più concreta e più comune. *Evito accuratamente la parola libertà*, preferisco parlare di trovare una uscita dal regime della differenza sessuale, il che non significa diventare immediatamente liberi” (2021a: 25-26; corsivo mio) – la traduzione inglese del testo di Preciado opta per il termine “way out” (2021b: 12).

⁶ Anche Haraway fornisce, ad esempio in *When Species Meet*, una definizione di figurazioni, specificando come esse abbiano sempre costituito una parte fondante nella elaborazione del suo pensiero: “Figures are not representations or didactic illustrations, but rather material-semiotic nodes or knots in which diverse bodies and meanings co-shape one another. For me, figures have always been where the biological and literary or artistic come together with all of the force of lived reality. [...] For many years I have written from the belly of powerful figures such as cyborgs [...]” (2007: 4).

⁷ Si veda la nota 25 per l'uso simile che Preciado fa della parola rivoluzione, associandola al potere trasformante dell'immaginazione.

Feminist figurations want to re-vision the link to tradition, overcome the binary thought between nature and culture, men and women, centres and margins, heterosexuality and sexual preferences, emotion and reason, and want to propose new methods to express and re-elaborate the notion of identity, subjectivity, and desire (2019: 46-47).⁸

Contemporaneamente, è importante sottolineare come esse non vogliano essere sistemi che pretendono di offrire spiegazioni complete e totalizzanti – le quali rischierebbero di riprodurre ancora una volta dinamiche di esclusione –,⁹ ma restano comunque materialmente, politicamente e ‘teoricamente’ ancorate al contesto da cui nascono e che vogliono decostruire.

Proprio come queste figurazioni, il mostro, la ‘creatura,’ si fa strumento di ispirazione e decostruzione nello stesso momento. Esso è chiamato a rappresentare una nuova metodologia, o, utilizzando ancora una volta il vocabolario di Braidotti, nuove mappe e cartografie per approcciare, esplorare e riconscepire tanto le soggettività quanto la realtà in cui queste ultime si inseriscono o sono imbrigliate; metodologia che costituisce chiaramente anche una operazione consapevole di critica, e appunto decostruzione, dei modi istituzionalizzati e normativizzati di regolare corpi, desideri e ambienti.

Il mostro è qui inteso come il *monstrum* latino, che diventa apparizione dello straordinario. Non semplice abominio e anomalia – o perversione e devianza –, ma l’irruzione sconvolgente dell’extra-ordinario, che supera, eccede e scardina tanto la natura umana quanto ciò che dovrebbe essere appropriato. L’avvertimento e l’ammonimento: il presagio che può essere di buon o cattivo auspicio, ma che genera comunque non solo paure e ansie, bensì anche stupore e meraviglia. Come evidenzia Susan Stryker, riprendendo proprio l’accezione latina della parola: “Monsters, like angels, functioned as messengers and heralds of the extraordinary. They served to announce impending revelation, saying, in effect, ‘Pay attention; something of profound importance is happening’” (1994: 240). Tuttavia, questa volta, il mostro non si fa imporre ma impone un ripensamento delle società e delle stesse soggettività. Usando le parole di

⁸ Sempre Monticelli in *The Politics of the Body in Women’s Literature* evidenzia come queste “figurative transgressions” possano anche favorire “new ways of expressing what used to be called the thought of difference” (2012: 23).

⁹ La stessa Haraway lo dichiara esplicitamente nel suo “A Cyborg Manifesto”: “There is no drive in cyborgs to produce total theory, [...] the production of universal, totalizing theory is a major mistake that misses most of reality, probably always, but certainly now [...]” (1991: 181).

Haraway, i mostri significano,¹⁰ ma i mostri si manifestano anche – e, ritornando al concetto di *tranifest*, il mostro manifestandosi si trasforma, si trans-forma e trasforma.

Nelle sue numerose trattazioni sulla teratologia, a partire dalle più classiche rappresentazioni iconografiche e culturali sino al più contemporaneo cyber-spazio,¹¹ Braidotti prende spunto dalla consapevolezza che il “[...] freak, not unlike the feminine or the ethnic ‘others,’ signifies devalued difference” (2002: 197) – svalutata e telegraficamente marginalizzata. Il mostruoso è stato epistemologicamente e ontologicamente confinato nel territorio apparentemente estraneo dell’Altro e come tale patologizzato – per rendere sicuro l’Io della propria indipendenza e auto-sufficienza e per proteggerlo da possibili attacchi provenienti da quell’‘esterno.’ Basandosi sull’analisi di Rosemarie Garland Thomson, in *Embodying the Monster* Shildrick sostiene:

[...] the monstrous was incorporated into the quintessentially modernist paradigm of the normal/abnormal, where its threat was – and is – relational rather than autonomous. In the face of the valorisation of uniformity and unity, it must be both compared and contrasted to corporeal norms in a way that reduces difference to a matter of pathology (2002: 22).

È interessante porre l’attenzione ai termini individuati da Shildrick per definire come la minaccia di cui è investita la figura mostruosa sia relazionale e non autonoma. Il mostro, infatti, non è semplicemente ‘fuori natura’ e non incarna solo una forma di ansia nei confronti della differenza alterizzata – o peggio ancora dell’“otherness within” per dirla con Braidotti (2002: 201).¹² Esso diventa necessario alla auto-definizione dell’Io. Anche Kim Toffoletti rileva come i mostri allo stesso tempo minaccino e sostengano l’integrità della categoria dell’umano: essi funzionano “as a deviant category or marginal

¹⁰ “Remember that *monsters* have the same root as *to demonstrate*; monsters signify” (Haraway 1992: 333).

¹¹ In questo senso si vedano anche, tra gli altri, Braidotti (1994) e Braidotti (1996).

¹² La stessa Shildrick rimarca: “In seeking confirmation of our own secure subjecthood in what we are not, what we see mirrored in the monster are the leaks and flows, the vulnerabilities in our own embodied being”; o ancora: “Monsters signify not the oppositional other safely fenced off within its own boundaries, but the otherness of possible worlds, or possible versions of ourselves, not yet realised. [...] the monster is not simply a signifier of otherness, but an altogether more complex figure that calls to mind not so much the other *per se*, as the trace of the other in the self” (2002: 4; 129).

extreme through which the limits of normal, natural, human identity are defined and secured” (2004).¹³

Tuttavia, una riconsiderazione e rivalutazione del mostruoso è stata intrapresa per ridefinirne la differenza in senso positivo. Per Braidotti: “[...] the freak/monstrous other becomes emblematic of the vast political and theoretical efforts aimed at redefining human subjectivity away from the persistently logocentric and racist ways of thinking that used to characterise it in Western culture” (2002: 200). Il mostro, da alterità disprezzata si fa quasi alterità dispregiativa, e diventa proprio per questo figura illuminante. Esso, appunto, aiuta a fare luce su quelle dinamiche e quelle relazioni di potere asimmetrico che si sviluppano all’interno, o meglio strutturano, l’ordine sociale e simbolico, nonché le norme (occidentali) di regolamentazione degli individui e delle comunità.¹⁴

Proprio come le figurazioni femministe, per Toffoletti esso è una entità ibrida che “[...] disrupts subject constitution understood in terms of hierarchical binary dualisms” (2004); o ancora, secondo Shildrick: “The issue is not so much that monsters threaten to overrun the boundaries of the proper, as that they promise to dissolve them” (2002: 11). In quanto ibrido, esso è figura liminale non semplicemente e definitivamente altra: al contrario aiuta a fare esplodere l’opposizione binaria Io/Altro. Pertanto, esso non può più essere considerato solo come espressione della differenza, e di conseguenza continuare a essere confinato in essa, ma deve divenire un indicatore di alternative potenziali e potenti, da sempre presenti e da sempre silenziate o negate.

Da altro alterizzato e subalternizzato, il mostro riemerge come strumento sovversivo e creativo di sfida, nonché di ripensamento, per trasformarsi quasi in una sorta di promessa, che suggerisce itinerari possibili e punta il dito verso nuove forme di soggettivazione che abbraccino invece che escludere le alterità:

¹³ Questo aspetto della doppia funzione del mostruoso può essere messo in relazione con la definizione che Judith Butler dà dell’abietto in *Bodies that Matter*: “The abject designates here precisely those ‘unlivable’ and ‘uninhabitable’ zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the ‘unlivable’ is required to circumscribe the domain of the subject. [...] In this sense, then, the subject is constituted through the force of exclusion and abjection, one which produces a constitutive outside to the subject, an abjected outside, which is, after all, ‘inside’ the subject as its own founding repudiation” (Butler 1993: 3; corsivo mio).

¹⁴ Recentemente Preciado (2023) ha parlato di ordine “petrosessorazziale”, che si trova stimolante in relazione alle teorizzazioni di Haraway, di Braidotti sul postumano e dell’ecofemminismo. Con esso Preciado intende fare riferimento allo sfruttamento non solo dei corpi sessualizzati e razzializzati, ma anche delle risorse del pianeta: esso “[...] riguarda anche la questione del regime produttivo e dell’uso dell’energia fossile” (in Merli 2022).

verso una possibile maggiore inclusione. Per Braidotti, “[...] the monstrous triggers the recognition of a sense of multiplicity contained within the same entity, [...] it] signifies the difficulty of keeping manageable margins of differentiation of the boundaries between self and other” (2002: 204-205).

Tuttavia, contemporaneamente – e paradossalmente – il mostro invita al rifiuto di una semplicistica forma di inclusione che non sia pienamente rivoluzionaria di quell’ordine precedente (che si riduca, cioè, all’essere semplicemente accettati e riassorbiti all’interno di parametri normativi e normativizzanti) e punta quello stesso dito anche verso una rottura. Si potrebbe ricordare quanto espresso da Preciado nel suo ‘diario’ *Dysphoria mundi* e dire che esso indica che stiamo attraversando “quella che forse sarà la più bella (o la più devastante) avventura collettiva nella quale ci siamo mai imbarcati” (2023: 33).¹⁵

Questi aspetti relativi alla creatura mostruosa diventano centrali negli studi transgender e transfemministi. Il corpo trans* è proprio uno dei corpi che continuano a essere demonizzati come mostruosi per eccellenza: tanto reale quanto inaccettabile e impossibile – inconcepibile, un non-corpo; sfida suprema ai pre-ordinati schemi di creazione divina e di riproduzione naturale; corpo contro-natura che può al massimo essere ri-allineato (ri-naturalizzato) chirurgicamente; che deve essere ri-assegnato a e da una logica, una lingua e un regime di visibilità binari. Quasi in apertura a *Dysphoria mundi* Preciado dichiara:

Io, a detta dei miei contemporanei, sono un’anima malata. O un corpo sbagliato dal quale l’anima tenta di fuggire [...]. Sono uno squarcio siderale tra il corpo che mi impongono e l’anima che fabbricano, una frattura culturale, una categoria paradossale, una crepa nella storia naturale dell’umanità, un buco epistemico, [...] una stravaganza anatomica, una Wunderkammer, una dissonanza cognitiva, un museo di teratologia

¹⁵ Si ritiene interessante leggere quel devastante come un orizzonte assolutamente positivo e affermativo, mettendolo in relazione con quanto formulato alla fine del secolo scorso da Ihab Hassan nel suo tentativo di definire il postmodernismo. Hassan, descrivendone l’indeterminatezza come una delle caratteristiche principali, specifica: “By indeterminacy, or better still, indeterminacies, I mean a complex referent that these diverse concepts help to delineate: ambiguity, discontinuity, heterodoxy, pluralism, randomness, revolt, perversion, deformation. The latter alone subsumes a dozen current terms of unmaking: decreation, disintegration, deconstruction, decenterment, displacement, difference, discontinuity, disjunction, disappearance, decomposition, de-definition, demystification, detotalization, delegitimization [...]. Through all these signs moves a vast will to unmaking, affecting the body politic, the body cognitive, the erotic body, the individual psyche – the entire realm of discourse in the West” (1993: 282).

comparata, una collezione di equivoci, un insulto al buonsenso, [...] un progetto di chirurgia plastica ricostruttiva [...] (2023: 18-19).

Proprio per la sua anomalia e perversione questo corpo/non corpo/non solo corpo ha scelto in certi casi di identificarsi e di riconoscersi con il corpo mostruoso, come atto di gran rifiuto. Si è trattato di non scartare il mostro per il suo potenziale nocivo – per il modo, cioè, in cui è stato utilizzato nella storia occidentale moderna come sinonimo di alterità peggiorativa e di violenza perpetrata e subita in particolare proprio dalle comunità trans*; ma, al contrario, di creare una alleanza con esso. Nelle parole di Anson Koch-Rein: “It is precisely the monster’s ambivalent ability to speak to oppression and negative affect that appeals to trans* people reclaiming the monster for their own voices” (2014: 135).¹⁶

Lo sottolinea, ad esempio, la scrittrice e attivista Filo Sottile nel suo manifesto e pamphlet *La mostruositrans. Per un'alleanza transfemminista tra le creature mostre* (2020),¹⁷ in cui scrive: “Riconoscersi creature mostre significa [...] scoperchiare il vaso di Pandora, togliere il mantello dell’invisibilità alle molteplici oppressioni di cui siamo oggetto, battere la strada dell’autodeterminazione e dell’autorganizzazione. Puntare a ciò che ci dicono impossibile” (2020: 60). In particolare, la denuncia delle oppressioni subite, tanto fisiche quanto storiche, politiche e spirituali, non è finalizzata al rientro all’interno di quella norma ‘naturale’ che esorta al *passing* per mezzo del suo sguardo escludente,¹⁸ ma piuttosto al turbamento e all’esplosione di quella stessa norma che risulta innaturale e costruita attraverso la soppressione di tutta una serie di soggettività:

¹⁶ Come si approfondirà nelle pagine successive, si tratta della stessa operazione che compie Preciado con la disforia: “Le sindromi o stati registrati dal *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* sotto le voci ‘disforia’ o ‘disturbo,’ se da un lato ci forniscono un archivio della fabbricazione/distruzione necropolitica dell’anima della modernità, ci consentono dall’altro di stilare una cartografia delle possibili pratiche di emancipazione” (2023: 24-25).

¹⁷ Il testo di Filo Sottile è comparso anche durante l’edizione 2023 del Festival *Fuori!* che si è tenuto a Bologna dal 6 all’11 giugno in vari luoghi della città. In particolare, alcuni passaggi del manifesto sono stati affissi in Piazza San Francesco come corollario all’happening *TRANS* CAMP – appunti spaziali per un’euforia di genere*, un progetto di arte pubblica e di riappropriazione e ‘transessualizzazione’ degli spazi cittadini organizzato dall’artista spagnolo Coco Riot e dal collettivo bolognese Cheap.

¹⁸ Sguardo che, come nel caso di quello coloniale nei confronti delle persone razzializzate, è spesso introiettato. Ancora Filo Sottile: “La norma – per proteggerci, ci mancherebbe! – ci invita a intervenire sui nostri corpi. Dobbiamo migliorare il *passing*. E ci invita a guardarci coi suoi occhi, a odiare i nostri corpi e le nostre esistenze” (2020: 53).

Noi creature mostre non vogliamo dirvi che è tutto a posto, né tranquillizzarvi; non abbiamo intenzione di guarire, normalizzarci, redimerci; non siamo innocue e non vi garantiamo da avvelenamenti, contagio, contaminazione; non vi chiediamo perdono, pietà, indennità, incolumità. Non vi chiediamo di lasciarci integrare nella vostra società. Veniamo a dirvi ‘state in guardia’ e ‘guai a chi ci tocca.’ Siamo araldi e tamburine: veniamo ad annunciarvi il sovvertimento della natura, la caduta – sotto i colpi furiosi di code, zampe, zanne, proboscidi, tentacoli – dell’eteropatriarcato (Sottile 2020: 16).

Lo aveva già gridato con forza e rabbia Susan Stryker nel 1993 attraverso il suo discorso seminale, citato dalla stessa Filo Sottile, “My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage.”¹⁹ In esso, definendosi quasi cartesianamente transessuale e quindi mostro,²⁰ la teorica invoca la rivendicazione da parte delle soggettività trans* di parole e identità come ‘creatura’ e ‘innaturale’ e, in particolare, afferma di sentire una profonda affinità con il mostro plasmato dal Victor Frankenstein di Mary Shelley: “Like the monster, I am too often perceived as less than fully human due to the means of my embodiment; like the monster’s as well, my exclusion from human community fuels a deep and abiding rage in me that I, like the monster, direct against the conditions in which I must struggle to exist” (1994: 238).

Il punto è ancora una volta decostruire e dissolvere quella idea di Natura che è stata usata per negare, stigmatizzare – e contemporaneamente sfruttare – certe comunità ‘umane;’ nonché contestare al soggetto eteronormativo occidentale quell’illusione di naturalità e autonomia che è convinto di possedere (solo lui) di diritto. Invitarlo a riconsiderarsi plurale, a esplorare le proprie diversità interne o, con le parole di Stryker, le proprie cuciture e i propri punti di sutura, per poi scoprirsi di conseguenza molto più simile tanto alla creatura di Mary Shelley quanto alle soggettività trans*:

Hearken unto me, fellow creatures. I who have dwelt in a form unmatched with my desire, I whose flesh has become an assemblage of incongruous anatomical parts, I who achieve the similitude of a natural body only through an unnatural process, I offer you this warning: the Nature you

¹⁹ Il discorso, quasi più una performance come lo stesso sottotitolo indica, è stato pronunciato nel 1993 nel corso di una conferenza intitolata *Rage Across the Disciplines* e tenutasi alla California State University. Una versione rivista è stata poi pubblicata nel 1994 sulla rivista *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*.

²⁰ “I am a transsexual, and therefore I am a monster” (Stryker 1994: 240).

bedevil me with is a lie. [...] I call upon you to investigate your nature as I have been compelled to confront mine. I challenge you to risk abjection and flourish as well as have I. Heed my words, and you may well discover the seams and sutures in yourself (1994: 240-241).

Un altro punto che è importante rimarcare deriva dal fatto che Stryker individua nella rabbia il motore che ha azionato in lei questa operazione rivoluzionaria. Quella rabbia che, come nel caso del mostro di Shelley, si genera dall'essere stati violentemente esclusi e rigettati dalla comunità umana e che diventa presenza costante che investe e anima quelle condizioni in cui si è costretti a esistere; ma, per la teorica, essa non rimane solo come sentimento negativo. Quella stessa rabbia può stimolare una volontà di disidentificazione, rigenerarsi in strumento attraverso il quale lo stigma diventa una fonte di potere trasformativo e fare saltare le opposizioni binarie dentro/fuori, Io/Altro (cfr. Stryker 1994: 248-249).

Se Stryker opera una rilettura di quel sentimento che caratterizza la condizione esistenziale (e di esistenza) delle soggettività trans* trasformandolo in strumento di rinegoziazione, un'operazione simile può essere individuata nel progetto teorico di Preciado proprio nella risignificazione della *Dysphoria mundi*, che diventa un altro esempio di possibile figurazione transfemminista.

Essa, infatti, prende spunto dalla disforia di genere attribuita alle persone trans* – e da esse obbligatoriamente 'scelta' al fine di accedere a eventuali percorsi riconosciuti di transizione – per successivamente ampliarsi cercando di rendere conto di quella che è la condizione più generale della società contemporanea, con la volontà di superarne però la natura patologica che le è automaticamente associata. Preciado sostiene che il suo tentativo è quello di:

[...] dislocare e risignificare la suddetta nozione di disforia nel tentativo di sondare lo stato d'essere generale del mondo contemporaneo [...]. E se la 'disforia di genere' non fosse una malattia mentale, ma l'irriducibilità politica ed estetica delle nostre forme di soggettivazione al regime normativo della differenza sessuale e di genere? [...] cerco di leggere le condizioni definite disforiche non già come casi psichiatrici, ma come forme di vita che annunciano un nuovo orizzonte di senso e un nuovo ordine politico e visivo a partire dal quale potere pensare la transizione planetaria (2023: 19-20).²¹

²¹ Si veda anche la nota 16.

Tornando al discorso precedente, l'affinità con la mostruosità è stata abbracciata anche da Sonny Nordmarken in “Becoming More Monstrous: Feeling Transgender In-Betweenness,”²² un saggio di autoetnografia che si pone direttamente in dialogo con quello di Stryker e con il *Frankenstein* di Shelley, nel quale l'autore racconta la propria esperienza di “geographic and gendered transit, encountering social rejection, and connection” (2014: 37). Nordmarken scrive:

My body ruptures categories and threatens ideas of body normativity, renouncing ‘beauty’ to be ‘beast,’ while breaking the binary meaning of beauty and beast by being monstrously beautiful. [...] This ‘monsterring’ brings me freedom and joy, yet also danger and fear. Being ‘monstered’ – being made into a monster through others’ eyes – can hurt (2014: 39).

Ancora una volta, la condizione vissuta socialmente e materialmente dell'essere costruito e recepito come corpo mostruoso è consapevolmente descritta come dolorosa e pericolosa; un'esperienza caratterizzata da isolamento e paura, nonché da precarietà e vulnerabilità che sono direttamente correlate alla leggibilità a cui si è sottoposti costantemente dalla violenza dello sguardo normativo scrutatore. Attraverso la lente della intersezionalità, Nordmarken sottolinea come la sua transizione da ‘donna’ a ‘uomo,’ e in particolare a ‘uomo’ bianco, paradossalmente lo possa portare a trovarsi in situazioni di privilegio; contemporaneamente, però, “[...] in moments of trans visibility or ‘discovery,’ I am vulnerable to violent gender regulations” (2014: 44).

Tuttavia, anche in questo caso la mostruosità è riletta come forma di resistenza, come possibilità di provocare un cambiamento che deriva proprio dalla illeggibilità che il suo corpo allo stesso tempo umano e non-umano produce e impone:

Analysing the case of my transgender life, its melding with others’, and the parallels with the monster’s life in Shelley’s *Frankenstein*, I explore sensations of selves and others, separations within and between selves and others, and possibilities for reconnection and freedom. Claiming humanity in my monstrosity as a transsexual, I make my monstrosity human (2014: 38).

²² Vorrei ringraziare per la conoscenza di questo testo Micaela Flenda, studentessa del Corso di Laurea Magistrale in Letterature Moderne, Compare e Postcoloniali – Curriculum Women’s and Gender Studies (GEMMA) del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), della quale ho seguito la tesi dal titolo “The Queer Potential of the Monstrous Body”.

La connessione con il mostruoso è stata ribadita da Preciado in un'altra (in questo caso tristemente) celebre conferenza dal titolo *Sono un mostro che vi parla*.²³ Invitato a Parigi nel 2019 durante le giornate internazionali organizzate dalla École de la Cause Freudienne, parlando della propria esperienza di uomo transessuale e mettendo in discussione le responsabilità della psicanalisi rispetto ai discorsi contemporanei sulle identità sessuali e di genere, il filosofo è stato fischiato e contestato e non è riuscito a completare il proprio intervento, con qualcuno del pubblico che ha affermato: “Non bisogna lasciarlo parlare, è Hitler” (cfr. Preciado 2021a: 11-12). Nel testo che è stato successivamente prodotto e pubblicato per correggere tutta una serie di imprecisioni presenti nelle trascrizioni non ufficiali che ne erano seguite, Preciado dichiara:

Oggi lo vedo chiaramente: se non fossi stato indifferente al mondo ordinato e cosiddetto felice della norma, se non fossi stato cacciato dalla mia stessa famiglia, se non avessi preferito la mia mostruosità alla vostra eterosessualità normale, se di fronte alla vostra sanità sessuale non avessi optato per la mia devianza sessuale, non avrei mai potuto sottrarmi... o, per essere più precisi, decolonizzarmi, disidentificarmi, debinarizzarmi (2021a: 42).

Se Stryker era il mostro che si alzava dal letto chirurgico come qualcosa di più e qualcosa di diverso rispetto a quello che i suoi ‘creatori’ intendevano che fosse,²⁴ Preciado è il mostro creato da una serie di discorsi e pratiche cliniche e che contemporaneamente “[...]si alza dal lettino e prende la parola, non in quanto paziente ma in quanto cittadino, in quanto vostro pari mostruoso” (2021a: 16).

A questo punto si intende porre brevemente l'attenzione su alcune ulteriori riflessioni scaturite da questo percorso e che possono fungere da corollario a quanto analizzato.

Innanzitutto, il rischio per il corpo trans* di essere ridotto, appunto, a solo corpo, di essere nuovamente confinato alla sola corporeità. Secondo Bey:

²³ È interessante sottolineare come il testo, in francese in edizione originale con lo stesso titolo che si è scelto di mantenere per l'edizione italiana (*Je suis un monstre qui vous parle*), è stato tradotto in inglese come *Can the Monster Speak?* (2021b), con chiaro riferimento al saggio di Gayatri Chakravorty Spivak “Can the Subaltern Speak?”

²⁴ “Though medical techniques for sex reassignment are capable of crafting bodies that satisfy the visual and morphological criteria that generate naturalness as their effect, engaging with those very techniques produces a subjective experience that belies the naturalistic effect biomedical technology can achieve” (Stryker 1994: 242).

For sure, [the body] has come to be the site that suffers oppressive forces because that is precisely how oppressive forces wish to construct our subjectivities – to form to them and understand themselves as formed, in toto, by them. What we have come to name our bodies, though, is not the only way we can or should think ourselves possible in the world. Our subjectivity [...] indexes the amalgam of the various ways that we engage sociality, an engagement that is not determined wholly by or confined to the surface of corporeality (2022: 3).

Lo stesso Bey mette in evidenza come si tratti di un rischio che è in un certo senso trasversale e comune a tutte le soggettività assoggettate, per le quali il modo attraverso cui esse hanno esperienza dei propri corpi è certamente legato alle modalità in cui genere, razza e sessualità sono fatte diventare ‘realtà’ (cfr. 2022: 8); certamente, ma non solo: perché questo porterebbe a non tenere in considerazione l’intrecciarsi di diversi rapporti di potere e l’intersecarsi di diversi piani di soggettivazione che non passano unicamente dal corpo, oltre a riprodurre essenzialismi e opposizioni binarie che invece si vogliono abbandonare.

Le parole trasversale e comune consentono di muoversi verso la seconda riflessione, relativa al fatto che ‘trans’ è sinonimo di transizione e trasformazione nonché di possibili alleanze che si fondano sulla cooperazione e interrelazione tra comunità; comunità che si muovono attraverso, contro e nonostante categorie identitarie normativizzanti ed escludenti, cercando di costruire reti collettive e alternative di sicurezza fisica, emotiva e sociale. ‘Trans’ è sempre in dialogo, in co-azione con tutta una serie di altri soggetti discriminati e marginalizzati. Filo Sottile rilegge questo alla luce del transfemminismo:

La nostra sicurezza, prosperità, felicità si costruisce altrove, nell’alleanza delle persone oppresse dalla norma, dall’eteropatriarcato e dal neoliberalismo. Quando le creature mostre [...] si incontrano e si autorganizzano, quell’alleanza può chiamarsi transfemminismo. [...] orizzontale, plurale, composito, meticcio, frammentario persino e conflittuale (2020: 56-57).

Preciado amplia il discorso ulteriormente, aprendo in maniera ancora più esplicita la partecipazione alla rivoluzione²⁵ a tutta una serie di energie anti-

²⁵ È interessante notare come il modo in cui Preciado intende la parola rivoluzione possa essere associato alle figurazioni femministe, come lui stesso sembra indicare citando esplicitamente Haraway. Rivoluzione: “[...] sta a indicare una congettura, un esercizio di

normative che devono essere capaci di mediare tra esperienze individuali e collettive, tra caratteristiche comuni e specifiche allo stesso tempo:

[...] l'ipotesi rivoluzione mobilita le diverse forze dell'ecologia politica, del femminismo, delle politiche queer e trans, dell'antirazzismo e della lotta cibernetica per produrre un concatenamento inedito, capace di superare tanto le politiche identitarie, quanto lo stato-nazione e le retoriche dell'individualismo liberale (2023: 55).

Si vogliono ancora una volta riprendere due termini precedentemente utilizzati per passare alla considerazione successiva. Transizione e trasformazione devono essere considerate non come un punto di arrivo, ma come un processo continuo di evoluzione, involuzione e fuga, un incessante disfarsi e farsi, sempre in divenire. Proprio come le figurazioni femministe non rappresentano un fine ultimo ma un orizzonte a cui tendere costantemente, allo stesso modo, usando le parole di Bey, "Transness [...] unfixes gender from essentialist moorings and posits itself precisely as that unfixation, as a departure-from without the presumption of a stable destination, or indeed a departure that itself destabilises destinational desires" (2022: 3).²⁶

Un'ultima riflessione deriva dalla domanda se solo (e sempre solo) il mostro debba essere individuato come riferimento e come alleato, o se siano immaginabili anche altre figurazioni. In questo senso, è possibile citare come primo esempio la 'Favolosità' descritta da Porpora Marcasciano nella sua introduzione alla raccolta di storie e testimonianze transessuali *Favolose narranti* (2008):

Da sempre ci siamo sentite Favolose, da sempre abbiamo fatto della *Favolosità* la quintessenza del transessualismo. Per sognare, per difenderci, per gioire o, come si suol dire, per delirare. La *Favolosità* come sano e sacrosanto delirio, per ripicca o per vendetta verso quel pregiudizio che produce scherno, derisione e tanta, tantissima violenza. Una vendetta

emancipazione cognitiva, di 'fabulazione speculativa' per usare le parole della zoologa statunitense Donna Haraway: una contronarrazione che mira a modificare la prospettiva dalla quale guardiamo e quello che accade, un'esortazione a cambiare le domande per trovare risposte nuove. Immaginare è già agire: rivendicare a sé l'immaginazione come forza di trasformazione politica significa già cominciare a cambiare" (2023: 56); parole che ricordano anche il citato pensiero di Braidotti relativamente al potere delle figurazioni come fantasie e immaginari politici.

²⁶ Preciado avverte come "[l]a domanda non è più chi siamo, ma in che cosa ci trasformeremo" (2023: 38).

pacifica [...], intesa come riappropriazione di quello che ci è stato sempre negato (2008: 10).²⁷

Un secondo esempio proviene dal graphic novel *Transformer*, pubblicato da Nicoz Balboa nel 2023, il cui sottotitolo recita: *Manuale d'educazione sessuale sentimentale sperimentale per passare dalla disforia all'euforia di genere*. Il testo, definito dallo stesso autore come autofiction e non memoir, disegna una transizione – di genere e, allo stesso tempo, geografica, culturale, esistenziale e appunto sentimentale –, che è anche un passaggio dal percepirsi un mostro che nessuno potrà mai amare (cfr. 2023: 51) al decidere di ‘modificare’ il proprio corpo e il proprio essere, non per divenire differente, ma per avvicinarsi alla propria idea (e immagine) di sé. Tra le tante figure fantastiche e reali che accompagnano il protagonista in questo viaggio, due in particolare sono degne di nota: la sua disforia, che si presenta come una figura mitica, una sorta di sirena o Melusina transessuale tanto affascinante quanto mostruosa e sadica (cfr. 2023: 7), e Preciado – i due compaiono quasi nelle classiche vesti di angioletto e diavoletto (anche se risulta difficile definire quale l’uno e quale l’altro) che lo tormentano e lo guidano al contempo. A un certo punto, il protagonista dice di rendersi conto che quello che prova non è “piacere sessuale” ma “un’euforia di genere” (2023: 85). Ovviamente, si riportano tutti gli ostacoli, le paure, i ripensamenti, gli errori, le false partenze, ma in chiave euforica. Dopo la rabbia di Stryker e la disforia di Preciado, proprio l’euforia sembra diventare un altro strumento di lettura e riconfigurazione: un’ultima possibile figurazione transfemminista. Anche il precedentemente citato Nordmarken nel raccontare la sua transizione sostiene: “Their failure to attribute a gender category to me makes my ambiguous gender performance a form of resistance. I take power in their confusion. *I feel a rush of heat and euphoria* in this moment of freedom” (2014: 40; corsivo mio).²⁸

Nel graphic novel di Balboa questa euforia sembra influenzare anche la grafica e la struttura del testo e, in particolare, la lingua e le scelte lessicali. Ci si

²⁷ È importante, tuttavia, notare la posizione di Filo Sottile, la quale risponde, apparentemente non in maniera diretta (ma neanche così tanto indiretta), scegliendo orgogliosamente la mostruosità e rifiutando completamente la Favolosità: “Facciamo parte di quella crescente schiera di persone frocie che detesta definirsi *favolosità*. Ci sfuggono le origini esatte dell’espressione, forse in passato faceva riferimento al carattere leggendario delle creature fuori norma, ma oggi sembra dipingerci come soggetti superficiali, tutto sommato appagati e contenti in questa società” (2020: 60).

²⁸ Nella stessa direzione, si veda anche la nota 17 relativa all’happening *TRANS* CAMP*, il cui sottotitolo è *appunti spaziali per un’euforia di genere*.

trova visivamente di fronte a una serie di parole sbarrate e poi corrette con altre che si considerano forse migliori, ma i segni, i ricordi, delle prime restano come sottotraccia: un'operazione che viene letteralmente a raffigurare l'atto di disidentificazione come descritto da José Esteban Muñoz²⁹ e che sta anche a segnalare il fatto che si tratta di un processo *in fieri*, in costante progresso e regresso – non casualmente si nota una difficoltà nel chiudere la storia e mettere la parola fine.³⁰

Si vuole associare questo atto all'idea, o allo stile, della *Queer Art of Failure* di cui parla Jack Halberstam, il quale invita a demolire la logica del successo e del 'riuscire' che caratterizza le società e gli ambienti in cui gli individui si muovono e a provare, invece, a scegliere la strada del fallimento: "Under certain circumstances failing, losing, forgetting, unmaking, undoing, unbecoming, not knowing may in fact offer more creative, more cooperative, more surprising ways of being in the world. [...] failure allows us to escape the punishing norms that discipline behavior and manage human development [...]" (Halberstam 2011: 2-3). Halberstam, proprio come il protagonista di *Transformer* e i mostri incontrati, sollecita un rifiuto dell'essere presi sul serio³¹ e soprattutto esorta a "failing well, failing often, and learning [...] how to fail better (2011: 24) – che però non deve diventare un nuovo imperativo.

In conclusione a queste esplorazioni è possibile ritornare alle teorizzazioni di Braidotti, la quale afferma come i nostri alleati mostruosi non 'incorporano' solo: "[...] the negative or reactive anxieties of the majority. They also, often simultaneously, express the emerging subjectivities of the former minorities, thus tracing possible patterns of becoming" (2002: 200); e allo stesso tempo rendono evidente l'inadeguatezza dei nostri immaginari sociali e dei nostri schemi di rappresentazione.

²⁹ Disidentificazione come "mode of dealing with dominant ideology [...] that neither opts to assimilate within such a structure nor strictly opposes it; rather disidentification is a strategy that works on and against dominant ideology. Instead of buckling under the pressures of dominant ideology (identification, assimilation) or attempting to break free of its inescapable sphere (counteridentification, utopianism), this 'working on and against' is a strategy that tries to transform its cultural logic from within" (Muñoz 1999: 11).

³⁰ La parola 'Fine,' ad esempio, compare alle pagine 134, 136 e 148 (cfr. Balboa 2023).

³¹ "Being taken seriously means missing out on the chance to be frivolous, promiscuous, and irrelevant. The desire to be taken seriously is precisely what compels people to follow the tried and true paths of knowledge production [...]. Indeed terms like serious and rigorous [...] signal a form of training and learning that confirms what is already known according to approved methods of knowing, but they do not allow for visionary insights or flights of fancy" (Halberstam 2011: 6).

Abbracciare la mostruosità è quindi un atto non solo simbolico ma pienamente politico e materiale di disidentificazione e ri-identificazione che implica abbracciare la propria alterità con forza e orgoglio, rifiutare le imposizioni di un corpo che deve adeguarsi a logiche eteronormative, binarie e capitalistiche, e che deve soprattutto essere unico – come uno, auto-sufficiente, indipendente, individualista.

Abbracciare la mostruosità significa riconoscere la propria molteplicità e aprirsi alle molteplicità, sia esterne che interne; farsi come il Cyborg di Haraway figura di “potenti fusioni” (1991: 154), nonché di potenti alleanze e connessioni; e contemporaneamente rendersi corpi positivamente unici nel senso di specifici, liberi e auto-liberati.

Riferimenti bibliografici

Balboa, Nicoz. 2023. *Transformer. Manuale d'educazione sessuale sentimentale sperimentale per passare dalla disforia all'euforia di genere*. Bologna: Oblomov.

Bey, Marquis. 2022. *Black Trans Feminism*. Durham & London: Duke University Press.

Braidotti, Rosi. 1994. “Mothers, Monsters, and Machines.” In *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 75–94. New York: Columbia University Press.

Braidotti, Rosi. 1996. “Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences.” In Nina Lykke & Rosi Braidotti (eds.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*, 135–152. London & New Jersey: Zed Books.

Braidotti, Rosi. 2002. “Cyberteratologies.” In *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, 171–211. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, Rosi. 2011. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex.”* London & New York: Routledge.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari. (1972) 2002. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. Alessandro Fontana. Torino: Einaudi.

Green, Kai M. & Treva Ellison. 2014. "Tranifest." *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1(1–2), 222–225.

Hassan, Ihab. 1993 [1987]. "Toward a Concept of Postmodernism." In Joseph Natoli & Linda Hutcheon (eds.), *A Postmodern Reader*, 273–284. Albany: State University of New York Press.

Halberstam, Jack. 2011. *The Queer Art of Failure*. Durham & London: Duke University Press.

Haraway, Donna J. 1991 [1984]. "A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in The Late Twentieth Century." In *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, 149–181. New York & London: Routledge.

Haraway, Donna J. 1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others." In Lawrence Grossberg, Cary Nelson, & Paula A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, 295–337. New York & London: Routledge.

Haraway, Donna J. 2007. *When Species Meet*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Haraway, Donna J. 2019. *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, trad. it. Angela Balzano. Roma: DeriveApprodi.

Koch-Rein, Anson. 2014. "Monster." *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1(1–2), 134–135.

Marcasciano, Porpora. 2008. *Favolose narranti: storie di transessuali*. Roma: Manifestolibri.

Monticelli, Rita. 2012. *The Politics of the Body in Women's Literatures*. Bologna: I Libri di Emil – Odoja.

Monticelli, Rita. 2019. "I would rather be a cyborg than a goddess': Genealogies, Re-Visions of the Body, and Feminist Figurations." In Lilla Maria Crisafulli & Gilberta Golinelli (eds.), *Women's Voices and Genealogies in Literary Studies in English*, 41–56, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Merli, Giansandro. 2022. "Preciado: 'Fanno di tutto per fermare la rivoluzione in atto'. Intervista a Paul P. Preciado." *il manifesto*, 26 giugno 2022, <https://ilmanifesto.it/preciado-la-rivoluzione-e-cosi-forte-che-la-corte-suprema-prova-a-fermarla-con-le-unghie> [ultimo accesso 26/04/2024].

Muñoz, José Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Nordmarken, Sonny. 2014. "Becoming Ever More Monstrous: Feeling Transgender In-Betweenness." *Qualitative Inquiry*, 20(1), 37–50.

Preciado, Paul B. 2021a [2020]. *Sono un mostro che vi parla*, trad. it. Maurizia Balmelli. Roma: Fandango Libri.

Preciado, Paul B. 2021b [2020]. *Can the Monster Speak?*, trad. ing. Frank Wynne. London: Fitzcarraldo Editions, e-book.

Preciado, Paul B. 2023 [2022]. *Dysphoria mundi*, trad. it. Roberta Arrigoni. Roma: Fandango Libri.

Schildrick, Margrit. 1997. *Leaky Bodies and Boundaries. Feminism, Postmodernism and (Bio)Ethics*. London & New York: Routledge.

Schildrick, Margrit. 2002. *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*. London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications.

Sottile, Filo. 2020. *La mostruositrans. Per un'alleanza transfemminista fra le creature mostre*. Torino: Eris.

Stryker, Susan. 1994. "My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage." *GLQ* 1, 237–254.

Toffoletti, Kim. 2004. "Catastrophic Subjects: Feminism, the Posthuman, and Difference." *thirdspace: a journal of feminist theory & culture* 3(2), https://dro.deakin.edu.au/articles/journal_contribution/Catastrophic_subjects_feminism_the_posthuman_and_difference/20569107 [ultimo accesso 26/04/2024].