

Medusa / Fenice.
Lingua e tempo in trasformazione
Guido Maria Lattanzi*

Ricevuto il 2 febbraio 2024
Accolto il 6 maggio 2024

Riassunto

La galassia delle identità di genere non binarie è una frontiera del pensiero psicoanalitico contemporaneo, un terreno accidentato su cui diversi presupposti teorici mostrano i propri limiti. Sono mondi fluidi, in continua evoluzione, carichi di potenziale trasformativo per gli individui che li abitano, così come per i clinici che vi si confrontano.

Nel presente articolo l'autore indaga questi concetti attraverso il caso clinico di una persona adolescente AFAB (*Assigned Female At Birth*) che si interroga sulla possibilità di iniziare un percorso di transizione di genere. Lungo il tragitto emergono dubbi, domande, spunti che richiedono una radicale messa in discussione di presupposti e definizioni. Sarà quindi necessaria una contaminazione di competenze trasversali, dalla fenomenologia agli studi di genere, attraverso un'analisi del simbolismo onirico, archetipico e alchemico di matrice junghiana, che vengono messe in dialogo alla ricerca di una chiave di accesso a tali modalità di essere nel mondo.

* Medico specialista in psichiatria, psicoterapeuta, candidato socio ordinario AIPA. Responsabile del servizio psichiatrico dell'*American University of Rome*. Ha lavorato presso vari servizi del SSN, nel Lazio e in Emilia-Romagna, ed è autore di numerosi studi in ambito psichiatrico e psicodinamico. Negli ultimi anni si è occupato di temi legati all'identità di genere, agli stili di attaccamento, alle conseguenze psicopatologiche e penali dei disturbi del peripartum. La sua attività clinica è rivolta principalmente al trattamento dei disturbi di personalità e dell'alimentazione, oltre che allo spettro dei disturbi dell'umore. Vive e lavora a Roma.

Corso Trieste 65b, 00198 Roma. E-mail: guido.m.lattanzi@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 31, n. 2, 2024
DOI: 10.3280/jun60-2024oa16873

Per fare ciò bisognerà adottare una nuova postura, non vincolata a descrizioni precostituite o a vertici di osservazione binari e normocentrici, più vicina all'esperienza del corpo e del tempo vissuto di queste soggettività dinamiche.

Parole chiave: *AFAB, ermafrodita, identità di genere non binaria, studi di genere, tempo vissuto, transizione di genere.*

Abstract. *Medusa / Phoenix. Language and time in transformation*

The galaxy of nonbinary gender identities is one of the frontiers of contemporary psychoanalysis, a rugged terrain on which various theoretical assumptions show their limits. These are fluid, constantly changing worlds, dense with transformative potential for the individuals who live within them, as well as for the clinicians who confront with them.

In the present article, the author questions these concepts through the clinical case of an AFAB (*Assigned Female At Birth*) adolescent who is considering whether to start a gender transition. Along the way, doubts, questions, and insights emerge that require a radical questioning of premises and definitions. It will therefore require a contamination of cross-cutting expertise, from phenomenology to gender studies, through a Jungian analysis of dreams, as well as an inquiry of archetypal and alchemical symbolism, which confront with each other in search of an access to such modalities of being in the world.

To do so, a new posture is needed, which would not be bound to preconstituted descriptions or to binary and normocentric vertices of observation, hopefully closer to the experience of the lived body and time of such dynamic subjectivities.

Key words: *AFAB, gender studies, gender transition, hermaphrodite, lived time, nonbinary gender identity.*

A.

Incontro A. nell'aprile 2023 tramite la sua compagna, F. Si conoscono dal primo giorno di scuola, e formano una coppia stabile da circa due anni. A. ha già effettuato un percorso di psicoterapia, anni prima, e ora è in cura da una psichiatra. Assume antidepressivi. Ha pensato di riprendere la psicoterapia a causa di un rapido calo dell'umore. Perciò F. chiede consiglio a un'insegnante, dalla quale ottiene i miei contatti.

Un giorno di metà primavera, A. entra per la prima volta nel mio studio. Ha 17 anni, i capelli biondissimi e corti, doppio taglio con ciuffo a sinistra e occhi turchesi molto chiari, di una tonalità vicina a quella del ghiaccio. Veste una felpa nera con cappuccio e larghi pantaloni cargo. Posa la borsa da palestra accanto alla porta e si siede con sicurezza sulla poltrona di fronte alla mia. Espone subito, in sintesi, la sua storia. I genitori, ungheresi, si sono trasferiti in Italia intorno ai vent'anni e hanno

vissuto in varie città prima di trasferirsi a Roma. Nel 1996 nasce E., il primogenito, che ora vive in Ungheria. A. ha con lui un rapporto aperto e sincero, mentre con la madre le cose si sarebbero complicate a partire dal lockdown, così come con il padre, spesso assente per lavoro e poco propenso al dialogo. Si sofferma sul racconto di alcune vicende ad alto impatto emotivo: la morte del nonno materno, avvenuta nel 2010, a seguito della quale la madre avrebbe sviluppato una “depressione” risoltasi solo in parte dopo molti mesi, e le recenti scomparse della nonna materna e di un’anziana amica di famiglia (che A. chiama “zia”), decedute entrambe di COVID lo scorso anno. È a questi eventi che A. riconduce il suo stato attuale, segnato da profondi sentimenti di colpa, legati nel primo caso al pensiero di non aver fatto abbastanza per aiutare la nonna e, nel secondo, di aver causato direttamente la morte della zia contagiandola con il virus. Motiva la richiesta di una nuova terapia con vissuti di “dolore” e “angoscia”, di frequente accompagnati da pianto, dopo i rapporti sessuali con F. Riferisce “ansia” somatizzata (palpitazioni, difficoltà respiratorie): si alza con fatica per recarsi a scuola, fa molte assenze o lascia le lezioni in anticipo. Non è vittima di discriminazione, bullismo o emarginazione: describe, anzi, un ambiente scolastico accogliente e inclusivo. Ha un buon gruppo di amiche e amici, che ruotano principalmente intorno a F., descritta come la parte estroversa della coppia. Tuttavia, mi allarma il riferimento a pensieri suicidari che si presentano al momento di attraversare il ponte vicino alla fermata dell’autobus dove A. scende tutte le mattine; a volte, camminando verso il Liceo, immagina di gettarsi di sotto. Il principale *insight* ottenuto grazie alla precedente terapia (A. precisa che si trovava bene con la collega, e che il percorso era stato interrotto per un miglioramento dei sintomi) è che, anche se si considera una persona forte e fa di tutto per darlo a vedere, in realtà nasconde diverse fragilità, soffrendo soprattutto lutti e separazioni.

A fine seduta faccio riferimento al lavoro con i sogni, e a quel punto gli occhi di A. vibrano, si illuminano. Nonostante restino solo pochi minuti, A. chiede di raccontarmi un sogno; ovviamente acconsento. Premette che l’ha fatto diverse volte, la prima in seconda elementare, le altre a distanza di anni (non ricorda quando, né in quali occasioni), ma al risveglio ha provato sempre un’angoscia molto intensa, unita a una percezione di impotenza e immobilità. Il sogno è questo: “*Scendo le scale di casa. Dei serpenti cercano di mordermi, io mi ritraggo e non riesco a muovere un passo*”.

Anche a me queste immagini comunicano un senso di paralisi. Le associazioni di A. ruotano attorno alla sua paura dei serpenti, legata al loro essere “viscidi”, “pericolosi”, “veloci”. Getto un’occhiata al paralume della lampada poggiata accanto a me, che raffigura, appunto, tre serpenti intrecciati uno all’altro, e non mi trattengo dall’indicarglielo. Ci salutiamo con un sorriso, dandoci appuntamento alla settimana successiva.

La seduta mi lascia una certa curiosità, ma anche una sorta di trepidazione, simile a fretta, unita al peso di una grande responsabilità. Al di là del quadro sopra descritto, infatti, la ragione per cui A. ha richiesto la consultazione è l’accompagnamento verso un percorso di transizione di genere. A., nonostante il suo aspetto possa trarre in inganno, è una persona AFAB (*Assigned Female At Birth*), ossia nata in un corpo femminile nel quale non si

riconosce. Solo dopo aver risolto, con molte difficoltà, i dubbi circa il proprio orientamento sessuale, da tempo si interroga sulla sua identità di genere e sulla possibilità, appunto, di avviare la transizione con terapie ormonali.

La parte finale del nostro incontro mi porta a interrogarmi sul simbolismo del serpente. Lo visualizzo anzitutto in forma circolare, bocca aperta e coda fra le fauci: un uroboro. Poi appaiono un caduceo e una Medusa. La prima immagine mi comunica un senso di ineluttabilità, circolarità, indistinzione (rimandando agli strati uroborici della psiche: Neumann, 1956), stemperato dalla seconda immagine, quella del bastone alato, araldo di Ningishzida, poi di Asclepio, che col suo spirito mercuriale rinnova, vivifica, cura. Interviene però poi la gorgone, che evoca di nuovo una specie di paralisi, una pietrificazione (ma di cosa?, mi chiedo: non sono ancora in grado di rispondere, sebbene, come vedremo, sia possibile avanzare alcune ipotesi). Da una rapida amplificazione, scopro innanzitutto che il serpente è un animale bisessuato, oviparo, che si riproduce per accoppiamento diretto di maschi e femmine. Dei due, la femmina è l'esemplare dominante: i serpenti sono infatti poliandrici, hanno cioè abitudini sessuali per cui una femmina si unisce a vari partner, spesso contemporaneamente, per selezionare quelli con la miglior qualità del liquido seminale. Le femmine hanno inoltre l'abitudine, in condizioni di promiscuità, di uccidere e divorare il maschio più debole. Ma il serpente è anche l'animale di Eva, che la induce a mangiare il frutto proibito dall'albero della conoscenza, portando all'acquisizione di nuovi saperi e allo stesso tempo alla cacciata del genere umano dal paradiso terrestre. Per diverse culture e religioni, come presso gli antichi egizi (Wilkinson, 2003), o secondo la tradizione gnostica (Jonas, 1972), il serpente rappresenta la rinascita e la rigenerazione, per via della sua capacità di cambiare pelle, rinnovando lo strato esterno del suo corpo in cicli regolari. Il serpente simboleggia anche la potenza e la forza, grazie alla sua abilità di attaccare e strangolare rapidamente la preda: è insomma energia vitale unita a istinto primordiale (Chevalier e Gheerbrant, 1969). In molte culture indigene (ma anche nella Grecia antica: si pensi al caduceo), i serpenti sono considerati simbolo di guarigione, poiché il loro veleno può essere utilizzato per creare antidoti e farmaci (ARAS, 2010). Secondo il Vedānta, poi, Kundalini è l'energia spirituale dotata di potere curativo che risiede in forma di serpente arrotolato alla base della colonna vertebrale e che, risvegliata dallo yoga o da esercizi tantrici, conduce all'illuminazione (Eliade, 1954). La stessa immagine è stata assimilata all'introversione della libido, «fonte di fecondità, d'ispirazione, di rigenerazione, di rinascita» (Jung, 1911-1912, p. 370). Il serpente, in definitiva, rappresenta la dualità e l'ambiguità dell'esperienza, poiché può essere associato a entità sia benefiche che maligne, e sotto questo aspetto è connesso alle forze nascoste dell'inconscio (Jung, 1911-1912).

Ambivalenza, doppiezza e indistinzione sono quindi fin da subito i *leit-motifs* del mio incontro con A., rivelandosi in seguito preziosi strumenti di riflessione e (auto)analisi.

Il magnetismo che A. sprigiona mi convoca nel profondo, lasciando sorgere i primi dubbi sulla legittimità del mio punto di vista. Mi vergogno un po', infatti, ad ammettere che uno dei miei primi pensieri riguarda l'orientamento sessuale della compagna di A. Mi chiedo, cioè, se al termine di un eventuale percorso di affermazione di genere F. potrà ancora definirsi *omosessuale* o *lesbica*, quando di fatto A. non sarà più una donna, ma un *uomo transgender*¹. Nell'istante in cui faccio queste considerazioni penso anche a quanto esse, verosimilmente, siano per A. e F. del tutto ininfluenti; piuttosto, mi dico, riflettono le asperità del mio vertice di osservazione. Questo è il primo scoglio contro cui si infrangono i miei ragionamenti, figli di una visione categoriale e binaria, di per sé inadeguata ad approcciare la realtà viva che mi trovo ad affrontare. Per questo dovrò rifarmi a un apparato epistemologico inevitabilmente *fluid*o, scevro da posizioni fisse e sempre pronto a rivedere definizioni, preconcetti, opinioni, facendo a meno di categorie precostituite.

Penso alla funzione del terapeuta come base sicura (Bowlby, 1988). Mi sono sentito così durante il colloquio: contenitore di contenuti sofferti, potenzialmente dilaganti, accogliente, materno, in una parola *femminile*. Ecco, però, che una sorta di riflesso condizionato mi riporta al punto di partenza, alla tirannia cognitiva di un approccio binario, che fatica a sbarazzarsi della partizione maschile/femminile. Nonostante sia (forse?) necessario prendere atto dell'ineludibilità, a livello intrapsichico, di questa dicotomia, l'esperienza, a ben guardare, fornisce innumerevoli prove della sua fragilità.

Come provano le esperienze-limite della galassia intersex, infatti, non soltanto il genere ma in parte anche il sesso sono prodotti sociali. Anne Fausto-Sterling, docente di biologia e studi di genere statunitense, afferma che sesso e genere hanno entrambi luogo nel corpo e sono quindi a un tempo costrutti biologici e culturali (Fausto-Sterling, 2000). Le teorie dei sistemi dinamici collegano il sociale, che tocca il corpo in via di sviluppo, al corpo stesso. "L'esperienza culturale ha effetti fisiologici", scrive Fausto-Sterling.

Che sesso e genere abbiano entrambi, quindi, un polo biologico e uno psichico, simil-archetipo? Se sì, di quale archetipo si tratta? La risposta più immediata, e ovvia, porta all'ermafrodito. Scrive Jung (1940, p. 166):

1. È anche per ovviare a queste strettoie linguistiche che oggi, in riferimento all'orientamento sessuale, è preferibile utilizzare i termini *androsessuale* o *ginosessuale*.

È un fatto degno di nota che forse la maggior parte delle divinità cosmogoniche siano di natura androgina. Ermafrodito non significa altro che un'unione degli opposti più clamorosi e più appariscenti. Tale unione rinvia anzitutto a una condizione primitiva dello spirito, nel cui crepuscolo differenze e contrasti sono poco accennati o addirittura confusi. Con la crescente lucidità della coscienza i contrasti diventano sempre più netti e inconciliabili. Se dunque l'ermafrodito fosse soltanto un prodotto della primitiva indifferenziazione, ci si dovrebbe aspettare che esso, con il progredire della civiltà, fosse stato presto dimenticato. Ora, non è affatto così.

Che il binarismo sia dunque solo un abbaglio della coscienza differenziata?

È utile una digressione sulle fonti di questo archetipo, dalle quali Jung si discosta in modo sottile ma significativo. L'ermafrodito junghiano, infatti, non è l'ermafrodito del mito, che si unisce con la ninfa Salmace e non mostra, quindi, un'esatta fusione di parti uguali, maschili e femminili (Ovidio, 8). Per Ovidio egli è un *terzo stato* dell'essere, né maschile né femminile, diverso dal concetto di *androgino*, con il quale viene spesso confuso². La posizione di Ermafrodita in Ovidio è distinta fin dall'inizio sia dal polo maschile che da quello femminile, pur comprendendoli entrambi. Perciò nelle *Metamorfosi* (Ovidio, 8) Ermafrodita evolve da una sessualità già adulta e differenziata verso una posizione terza, per così dire "post-adulta"³. Secondo Jung, invece, le costruzioni del genere sessuale evolvono dall'indifferenziato e perciò dall'*ermafrodita infantile* (non a caso vista come una componente dell'archetipo *puer*, e trattata in uno scritto dedicato proprio a questa figura). Ci troviamo allora di fronte al problema, di difficile soluzione⁴, se la sessualità, e con essa il genere, evolvono dall'indifferenziato verso una polarità il cui fine sarebbe la *coniunctio*, o se al contrario tali costrutti non si articolino a partire da un terzo originario.

Esistono persone che, biologicamente parlando, non possono essere definite né maschi né femmine, perché alla nascita i genitali interni o esterni non appaiono sviluppati allo stesso modo rispetto alla maggioranza, oppure possono presentarsi differenze nella coppia di cromosomi sessuali (dall'assenza

2. L'androginità è la consapevolezza da parte di un uomo di una intima e opposta, ma discreta, sensibilità femminile (la sua Anima) o, al contrario, il contatto di una donna con la sua parte maschile (*Animus*). È possibile, pertanto, *sviluppare* un'androginità psichica attraverso l'analisi.

3. Cicerone (Kerényi, 1951) sosteneva che i genitori di Ermafrodito, Hermes e Afrodite, erano anche i genitori di Eros, dio dell'unione di opposti polarizzati, mediatore fra mascolinità e femminilità, e che dunque le due divinità fossero fratelli (o fratello e sorella? o fratello e...?).

4. Sarebbe interessante effettuare comparazioni di matrice storico-filologica, che tengano conto del contesto socioculturale dell'epoca classica a confronto con la sensibilità europea della prima metà del ventesimo secolo.

di un cromosoma, X0, alla presenza di un cromosoma extra, XXY, XXX) o nei caratteri sessuali secondari: nel complesso, queste sono le già citate persone intersessuali (intersex secondo la dicitura anglosassone, ormai invalsa anche nella lingua italiana), portatrici di condizioni che un tempo venivano definite appunto *ermafroditismo* o *pseudoermafroditismo* (Loscalzo *et al.*, 2018)⁵. Molte statistiche indicano che queste persone rappresentano tra lo 0,5% e l'1,7% della popolazione generale (Blackless *et al.*, 2000).

È sorprendente constatare come, senza esserne del tutto consapevoli, spesso ci serviamo di costrutti culturalmente determinati per descrivere quelli che crediamo enti di natura⁶. Inoltre, cediamo tutti alla confusione involontaria fra caratteri denotativi e connotativi della lingua: questa semplice considerazione può essere estesa a termini di uso comune come *omosessuale* o *gay*. Ad esempio, anche in contesti apparentemente inclusivi e non stigmatizzanti, queste parole vengono frequentemente utilizzate in modo intercambiabile, quando invece il primo termine, di matrice medico-scientifica (Lingiardi, 2006), si articola su un orizzonte di significato freddo e oggettivizzante (ha esordito cioè come termine denotativo per rivestirsi poi, col tempo, di strati connotativi), mentre il secondo⁷ a partire dagli anni Ottanta è stato assunto come vessillo da una parte della comunità LGBTQIA+, che lo ha declinato anche come acronimo (*Good As You*) in senso affermativo (Lingiardi *et al.*, 2023). Oppure basti pensare alla risignificazione del significante *queer*, termine anglosassone traducibile alla lettera come “strambo”, “eccentrico” e in senso dispregiativo “finocchio”, “frocio”, di cui negli anni novanta le stesse persone etichettate come tali si sono riappropriate per sancire la propria estraneità da identità rigide, legate a categorie precostituite e logiche dicotomiche, e che talvolta viene utilizzato in senso più ampio per indicare tutte le soggettività non eterosessuali (Gerstner, 2006).

Le parole che usiamo per descrivere la realtà, soprattutto quando non ne

5. Negli ultimi anni, a conferma della rilevanza del tema, si assiste a un rinnovato interesse per queste tematiche anche in ambito letterario. Un'efficace rappresentazione della vita di una persona con pseudoermafroditismo maschile si trova nel romanzo *Middlesex* di Jeffrey Eugenides (Eugenides, 2002), mentre *Travesti*, opera terza di Mircea Cărtărescu (Cărtărescu, 1994), narra del tormentato percorso di autoconoscenza di un ermafrodito a cui un intervento chirurgico ha ridefinito il sesso alla nascita.

6. Una ricerca condotta ormai quarant'anni fa da un gruppo di linguisti, psichiatri e psicologi statunitensi ha studiato le modalità con cui bambine e bambini che parlano lingue diverse arrivano alla comprensione del proprio genere: i risultati hanno dimostrato che i bambini esposti fin dalla nascita a lingue neutre (ossia che non declinano la maggior parte dei nomi comuni nei generi maschile e femminile, come il danese, lo svedese o l'inglese) raggiungono questa distinzione circa un anno dopo rispetto a quelli che crescono in contesti culturali legati a lingue non neutre (Guiora, 1983).

7. Ricordiamo che il termine “gay” è stato utilizzato per la prima volta in lingua inglese nel suo significato attuale da Cary Grant nel film *Susanna!* già nel 1938.

conosciamo il contesto linguistico di riferimento, non solo ci influenzano, ma influenzano la realtà stessa. Senza contare che la differenza, radicale e fondativa, fra le dimensioni che perimetrano il costrutto di *genere* (espressione di genere, ruolo di genere e identità di genere) viene troppo spesso ignorata dagli stessi operatori chiamati a gestire il disagio esistenziale di chi si rivolge loro (Lingiardi *et al.*, 2023).

Tornando ad A., mi sono domandato spesso, nei giorni successivi al nostro incontro, come demarcare questi aspetti della sua individualità: qual è la sua identità di genere? Come la esprime? Da quale ruolo si sente rappresentata, e di cosa fa esperienza quando viene designata come maschio o come femmina? Inutile dirlo, mi sono trovato di fronte a molti vicoli ciechi, messo all'angolo da entità per loro natura sfumate e in costante mutamento. Ho dovuto constatare, per l'ennesima volta, un fallimento, prima che clinico, epistemologico, derivante in parte anche dall'impatto cognitivo che le descrizioni di una società essenzialmente eteronormativa esercitano sul modo in cui osserviamo i fenomeni (Chaney, 2023).

B.

Passano i mesi. I dubbi aumentano, le domande si moltiplicano: staremo andando nella direzione giusta? Cosa si aspetta A. dalla terapia? Dovrei prendere parte attiva nel processo? O sarebbe più indicato, invece, rimanere in silenzio? Sarà A. a indicare la rotta.

Un giorno, verso il termine di una delle nostre ultime sedute prima della pausa estiva, A. si allunga verso il suo borsone e ne trae un libro: *Scheletro femmina*, di Francesco Cicconetti. Un regalo di F. È stata una lettura importante, dice, nella quale ha riconosciuto molti aspetti della propria esperienza. Chiede se mi va di leggerlo. Accetto, e A. me lo presta. Lo finirò nel giro di pochi giorni⁸.

Tornerò più volte con la memoria a quella seduta, nel tentativo di trovare una spiegazione all'agito di A.

A. era arrivata in ritardo: colpa del barbiere da cui era appena stata, aveva detto in tono di scusa. Esibiva un nuovo taglio di capelli, più corti e lisci. Cogliendo lo spunto,

8. *Scheletro femmina* è un romanzo di formazione, la storia di Francesco, nato Francesca (dunque persona AFAB), che anche con il sostegno della compagna si avvia verso un percorso di transizione di genere, completo di operazioni chirurgiche che ne modificano l'identità, il nome e l'aspetto fisico (Cicconetti, 2022). Oggi Francesco è un influencer e divulgatore nel campo dei diritti delle persone gay e trans, collabora con varie testate giornalistiche e case editrici pubblicando testi e organizzando eventi formativi sul tema.

mi aveva raccontato della sua passione per la barberia, cresciuta negli anni al punto da portarlo a escludere l'Università come progetto a lungo termine (aveva pensato alla Facoltà di Psicologia, poi a Scienze della formazione) in favore di un corso da *hair stylist*. Da lì, fra l'altro, era iniziata la sua transizione. Circa nove mesi prima, infatti, aveva scelto per la prima volta un taglio maschile, e di lì a poco avrebbe smesso di indossare abiti femminili. “*L'ho fatto più per gli altri che per me*”, ci tiene a precisare. Mi parla un po' del suo rapporto con il barbiere, con il quale si è sempre comportato come un ragazzo, impegnandosi per rendere più baritonale il timbro di voce, nascondendo i seni con il *taping*. Quel salone è tuttora uno dei pochi posti dove si sente libero di esprimere la sua nuova identità, dove è esistito fin dall'inizio solo e soltanto come uomo. La mia curiosità si rivolge subito agli aspetti nominali della faccenda, perciò chiedo, quasi d'istinto, a quale nome abbia prenotato. E A., senza esitare, con naturalezza risponde: “*B.!*” (inutile sottolinearlo, B. è un nome maschile).

Così A./B., con un gesto tanto semplice, tutt'a un tratto rivela l'inconsistenza dei miei dubbi, delle mie domande, chiarendo che le parole non sono importanti, che il modo con cui chiamiamo le cose è secondario rispetto alle cose stesse, come a dire: A. o B., capelli lunghi o corti, psicologo, insegnante o barbiere, scheletro femmina o corpo maschio, sono sempre io. Per me non cambia nulla, le definizioni non contano, sono gli altri ad aver bisogno di punti di riferimento. E lo fa, paradossalmente, mettendomi in mano un libro! Ambivalenza, contraddittorietà, non-binarietà. Tenere insieme tutto senza rinunciare a niente. Affermare la marginalità delle parole attraverso le parole stesse.

(E attraverso i suoi capelli... quei capelli di Medusa).

Nelle sedute successive torniamo sul *dead name*, e da lì iniziamo a riflettere sul secondo *coming out*. Mentre le compagne e i compagni di scuola sanno della sua transizione (alcune e alcuni già lo chiamano B.), in famiglia nessuno ne è al corrente. Il fratello, l'unico con cui ha provato ad affrontare l'argomento, a suo avviso ha minimizzato, prendendo difensivamente le distanze. Perciò A./B. si sente solo, intrappolato nelle stesse definizioni che sta cercando di superare.

Esploriamo insieme aspettative, tempistiche e modalità del primo *coming out*, che aveva riguardato il suo orientamento sessuale. Risale a due anni fa. Il primo a saperlo, ancora una volta, era stato il fratello, che in quel caso aveva mostrato un atteggiamento empatico, non giudicante. L'aveva comunicato lui alla madre, che sul momento non aveva commentato. La situazione, nei mesi, era andata migliorando. Con il papà, invece, A./B. non ha mai affrontato apertamente il discorso. C'è voluto quasi un anno perché A./B. presentasse F. ai genitori. Dal racconto emerge quindi un processo di elaborazione graduale, all'inizio traumatico ma che è andato in parte normalizzandosi spontaneamente. Come dice A./B.: “*Non ho dovuto fare nulla, è bastato che passasse del tempo*”.

A tutti gli effetti questo è un percorso abbastanza tipico. Il *coming out* spesso si configura come un lutto familiare per la perdita del bambino ideale (ideale che nasce anch'esso all'interno di una cornice culturale tendenzialmente misoneista e normocentrica: Gheno, 2022).

Inizio a intravedere un fattore presente sottotraccia fin dall'inizio, a cui finora non avevo prestato attenzione.

Un paio di settimane dopo, parlando del suo rapporto con F., A./B. dice che la compagna è “*lenta*” nell’“*abituarsi alle trasformazioni*”. Più avanti affermerà di vivere le proprie mestruazioni, ormai, come una “*cosa inutile*”, una “*perdita di tempo*”. Nella seduta successiva, immaginando l’avvio di una transizione ormonale, affermerà che è “*frustrante non sapere quanto ci vorrà*” per la crescita della barba.

In seguito, torniamo sui ricordi relativi alla morte della nonna, dai quali A./B. sviluppa una fantasia sulla scomparsa dei genitori e su una possibile separazione da F. Si commuove per la prima volta, piangendo a lungo. Lasciamo risuonare quelle note di lutto.

Emerge allora un’intuizione, che mi spinge a recuperare vecchie letture.

Dalla psicopatologia fenomenologica (Binswanger, 1960) alla psicoanalisi classica (Freud, 1916 e 1917), nei processi di perdita e separazione è stata riconosciuta una dimensione invariante: la temporalità. Superare un lutto significa pensare a un *dopo*, senza abbandonare del tutto un *prima*, attraverso il *momento presente*. Solo cucendo assieme le tre dimensioni del tempo vissuto (Minkowski, 1933) e recuperandone il flusso naturale nell’*intra-festum*, evitando di cedere all’anticipazione dell’*ante-festum* e di sprofondare nell’immobile contemplazione del *post-festum* (Kimura, 1992)⁹ è possibile promuoverne la risoluzione.

Ora capisco che l’essenza del lavoro di/con A./B., in questa fase, consiste proprio nell’elaborazione di un lutto, il lutto per la perdita di un oggetto interno che va incontro a un rimaneggiamento così profondo da risultare del tutto diverso al termine del processo, dopo vari cicli di *morte e rinascita*.

Secondo Racamier (1992) il lutto comincia già al principio della vita nell’ambito della relazione diadica fra la madre e il bambino; egli definisce “supporti” quelle condizioni che rendono possibile l’attuarsi del lutto originario e quindi il riconoscimento e l’interiorizzazione dell’oggetto perduto. Egli, riprendendo Winnicott (1958), individua nell’oggetto transizionale e nella sua funzione d’intermediario tra l’illusione di onnipotenza e la realtà uno dei principali supporti psichici al compimento del lutto. Che sia il corpo, mi chiedo, l’oggetto transizionale di A./B.? Oppure il terapeuta, o la terapia stessa? Lascio in sospenso queste domande. Sarebbe prematuro cercare risposte.

9. Uno dei cardini del pensiero di Bin Kimura è quello di *Aidà*, letteralmente “*essere tra*”. Questo concetto, mutuato dalla tradizione buddhista, si può tradurre come “relazione globale fra l’Io e l’Altro”. *Aidà*, in questo senso, è una condizione intersoggettiva e sociale dell’essere umano, che si rinnova costantemente mediante il contatto con gli altri. Per Kimura il Sé è un concetto dinamico: essere sé stessi non è mai un atto compiuto, ma deve continuamente rinnovarsi attraverso le relazioni interpersonali. È un gesto attivo, soggetto a una costante temporalizzazione, un progetto dinamico nel tempo. La stessa parola (pro-getto) significa proiettersi, gettarsi nel futuro attraverso l’incontro con l’Altro.

Quello che conta, adesso, è stare nel tempo di A./B. Abitarlo, com-prenderlo, rispettarlo. Questo è il fantasma che permea la sua esperienza del corpo e del mondo, e di conseguenza i nostri incontri. È stato così fin dal principio. Recupero la trascrizione della prima seduta; dalla sintesi riportata all'inizio di questo scritto: «Anche a me queste immagini comunicano un senso di paralisi [...]» e «La seduta mi lascia una certa curiosità, ma anche una sorta di trepidazione, simile a fretta [...]». In contrapposizione con tali presupposti, ora avverto una strana, piacevole calma, una pienezza priva di affanno, un'onda spontaneamente mobile.

La temporalità di A./B. è duplice, bifronte: da una parte l'immobilità, il congelamento di Medusa, dall'altra l'incalzante urgenza di una soluzione. Tutto ciò è coerente con un quadro in perenne cambiamento come quello adolescenziale, dove è essenziale tenere conto dell'estrema variabilità dei percorsi evolutivi individuali¹⁰.

È qui che sorge la questione: quanto è lecito affannarsi alla ricerca di una risposta nel caso di pazienti in età evolutiva che si rivolgono a noi con la richiesta di avviare un percorso di trasformazione così radicale? Non sarebbe più indicato darsi del tempo, rallentare con l'obiettivo di conoscerli(si) meglio, stratificando il più possibile la nostra valutazione? Si pone di fronte a noi un bivio fra l'esigenza di raggiungere gli obiettivi in tempi compatibili con quelli di un corpo e di un'identità in continua evoluzione e l'opposta tendenza a tergiversare, ponderare, prendere tempo.

In un interessante articolo, Alessandra Lemma (2016) parla di *interruzione del legame temporale* come elemento fondamentale dell'esperienza delle persone transgender. Rifacendosi a Klein (1927), Lemma afferma che il prototipo di ogni periodicità per l'essere umano è la transizione fra lo stato intra e extra-uterino al momento della nascita, essenziale nel considerare la relazione degli individui con l'esperienza del tempo; è questa relazione che influenza la continuità fra le diverse rappresentazioni di sé nel tempo, ed è qui che risiede il punto di rottura fra il prima e il dopo la transizione, fra il *sé passato* (reificato nel *dead name*) e il *sé futuro* (portatore di un nuovo corpo vissuto, tutto da scoprire e da costruire). Si produce in questo modo una frattura, una sospensione che incide proprio sulla dimensione della temporalità, pilastro fenomenologico della coscienza dell'io.

Approcciare il tema sotto questa luce, rivedendo radicalmente la mia prospettiva iniziale, che nel suo attaccamento alle *parole* era alla spasmodica ricerca di una definizione che potesse spiegare tutto, incasellando ogni aspetto dell'esperienza, è allo stesso tempo eccitante e spaventoso. Torna

10. Esempio, in questo senso, è l'esperienza del *Gender Identity Development Service* (GIDS) di Londra, ben narrata dal recente volume di Vittorio Lingiardi e collaboratori (2023).

l'Archetipo del fanciullo (Jung, 1940, p. 168): «La fede generalmente diffusa nelle parole è una vera malattia dell'anima».

Dopo quasi otto mesi di terapia, la situazione di A./B. è cambiata. L'ansia per la scuola si è ridotta e gli spunti suicidari sono scomparsi. Durante l'estate ha lavorato come facchinò in una macelleria, concedendosi una settimana di vacanza al mare con F. I rapporti sessuali causano ancora stati disforici e crisi di pianto, ma con minore frequenza. A volte utilizzano il *packer*, che A. non sempre avverte come proprio; al termine del rapporto, spesso non vede l'ora di toglierlo. Vorrebbe un corpo diverso: spalle più larghe, braccia muscolose. Ha affrontato l'inizio del nuovo anno scolastico, l'ultimo prima dell'esame di Stato, con una certa apprensione, ma la mattina riesce a salire sull'autobus senza difficoltà.

A settembre affrontiamo la questione della carriera alias, a cui pensa dall'anno scorso e di cui ora, compiuta la maggiore età, vorrebbe avvalersi. Il timore più grande è comunicarlo ai genitori.

Verso la fine della seduta, racconta un sogno: “*Ero sull'autobus. Stavo andando a scuola. L'autista a un tratto accelera e inizia a sbandare, come se volesse finire fuori strada. La maggior parte dei passeggeri riesce a fuggire dai finestrini. Restiamo soltanto io, seduto in fondo, e tre figure femminili, che occupano i sedili davanti. L'autobus si capovolge e prende fuoco. Io salto fuori un attimo prima dell'esplosione. Mi raggiunge un poliziotto, con il quale mi avvicino ai quattro cadaveri carbonizzati. Li sfioro, e quelli si sgretolano. Compagno degli uccelli, che volano subito via*”.

Al risveglio, in piena notte, ha provato una certa inquietudine, un vago senso di allarme. Chiedo una descrizione delle tre donne: due sono anziane, con i capelli bianchi, mentre una è più giovane, sui cinquant'anni. Sono sedute una accanto all'altra e sembra che si conoscano. Le prime due, dice, ricordano la nonna e la “zia”, la terza sua madre. Chiedo associazioni rispetto al poliziotto; non ne ha. L'autobus è quello con cui raggiunge la scuola ogni giorno. Il contesto generale del sogno richiama un film che ha visto di recente, *Bird Box*¹¹.

A./B., finito il suo racconto, fa una lunga pausa, e quando la seduta sta ormai per terminare aggiunge: “*Sa... quei corpi bruciati e quegli uccelli... fanno pensare alla Fenice*”. Avverto una stretta allo stomaco. La sensazione di un cerchio che si chiude. Penso al film, ai suoi uccelli in gabbia. Finalmente, mi dico, possiamo guardare Medusa negli occhi. Trovo giusto la forza di ripetere, quasi che quella parola valga l'intera frase: “*La Fenice*”.

11. La trama del film ruota attorno a Malorie, una donna in fuga. Insieme a lei ci sono due bimbi, chiamati rispettivamente “Bambino” e “Bambina”. Li accompagnano alcuni uccelli, che si agitano nella loro gabbietta in presenza del pericolo, come lanciando segnali di allarme. Il tutto si svolge in uno scenario post-apocalittico, dopo che il mondo è stato invaso da presenze misteriose che spingono chiunque le guardi a togliersi la vita. *Bird Box* affronta tematiche molto vicine alle esperienze di A./B.: oltre al suicidio, la pellicola rappresenta una lotta per la sopravvivenza in un mondo dominato dalla diffidenza e dalla cecità ai bisogni altrui, centrata sulle questioni della maternità e della nascita.

Fenice

Fra le immagini del *Rosarium* esaminate nella *Psicologia della Traslazione* (Jung, 1946), una è degna di attenzione: la decima.

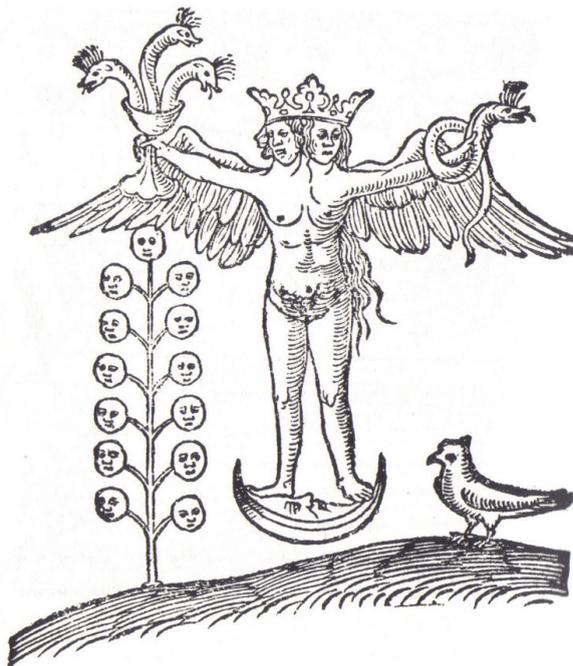


Fig. 1 – La nuova progenie

La nuova progenie, secondo la lettura junghiana, è il compimento dell'opera di trasformazione soggettiva attraverso la traslazione. La seconda anima nasce, figlia di Re e Regina, come ermafrodito, dalle spoglie del primo corpo che aveva generato l'anima demoniaca, staccatasi durante la *putrefactio*. L'ermafrodito è l'unione di opposti, Sole e Luna, destro e sinistro, conscio e inconscio, è il Rebis o Sé, al contempo maschile e femminile. Esso possiede le ali della spiritualità, si erge sulla Luna (simbolo del vaso femminile), premessa di ulteriori trasformazioni. Sul suo lato destro, maschile, si trova l'albero del sole e della luna, parte cosciente del processo del divenire; su quello sinistro è rappresentato lo stesso processo in forma inconsciente, sotto forma di uccello. Dalla coppa retta con la mano destra spunta un triplice drago, mentre la sinistra stringe un serpente attorcigliato. L'ermafrodito è un essere alato. Come un angelo, o un uccello. E addomestica i serpenti.

Col Rebis si realizza la quadratura del cerchio, dove gli elementi antagonisti si trovano in armonia. O, per citare ancora *l'Archetipo del fanciullo*: «Nonostante la sua mostruosità, l'ermafrodito è diventato gradualmente un salvatore che supera il conflitto» (Jung, 1940, p. 167).

Ma il processo non finisce qui. La sequenza del *Rosarium* comprende altre dieci illustrazioni, che Jung scelse di non prendere in esame e che rappresentano le trasmutazioni successive attraverso la Rubedo fino al compimento dell'Opera. In sostanza, l'emersione del terzo è solo una tappa nel percorso di trasformazione della Materia. L'Individuazione continua. L'ermafrodito si fa metafora di una dualità dinamica, passibile di ulteriori mutazioni, che contiene in nuce ogni traiettoria di sviluppo futura.

Non so dove porterà il viaggio con A./B. Se ripenso ai nostri primi incontri, mi rendo conto di quanto fosse in parte già scritto. La differenza è che ora, forse, mi è un poco più chiara la debolezza dei miei presupposti. Nel corso dei mesi ho realizzato quanto sia importante accettare il tempo interno di A./B. senza forzarlo, rispettando il suo inconscio, o per meglio dire il nostro inconscio condiviso.

In questo sta l'essenza del lavoro con pazienti giovani adulti: nella rinuncia a comprendere tutto attraverso i *nomi*, per lo stretto tramite delle *definizioni*, nell'abbandonarsi al fluire di un *tempo* che scorre a volte rapido a volte lento, irriducibile ai nostri tentativi di cristallizzarlo o viceversa di accelerarlo. Solo così può nascere la *nuova progenie*, gemmando nel co-transfert.

Dalla putrefazione del tegumento germina l'embrione. Avrà tempo di crescere.

Bibliografia

- ARAS (Archive for Research in Archetypal Symbolism) (2010). *The Book of Symbols. Reflections on Archetypal Images*. Colonia: Taschen (trad. it.: *Il libro dei simboli*. Colonia: Taschen, 2022).
- Binswanger L. (1960). *Melancholie und Manie, Phänomenologische Studien*. Pfullingen: Neske (trad. it.: *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015).
- Blackless M., Charuvastra A., Derryck A., Fausto-Sterling A., Lauzanne K., Lee E. (2000). How sexually dimorphic are we? Review and synthesis. *American Journal of Human Biology*, 12: 151-166. DOI: 10.1002/(SICI)1520-6300(200003/04)12:2<151::AID-AJHB1>3.0.CO;2-F.
- Bowlby J. (1988). *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. London: Routledge (trad. it.: *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*. Milano: Raffaello Cortina, 1996).
- Cărtărescu M. (1994). *Travesti*. Bucarest: Editura Humanitas (trad. it.: *Travesti*. Roma: Voland, 2016).
- Chaney S. (2023). *Am I Normal? The 200-year search for normal people (and why they don't exist)*. London: Profile Books Ltd (trad. it.: *Sono normale? Due secoli di ricerca ossessiva della «norma»*. Torino: Bollati Boringhieri, 2023).

- Chevalier J., Gheerbrant A. (1969). *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris: Robert Laffont e Jupiter (trad. it.: *Dizionario dei simboli. Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*. Milano: BUR Rizzoli, 2019).
- Ciconetti F. (2022). *Scheletro femmina*. Milano: Mondadori.
- Eliade M. (1954). *Le Yoga. Immortalité et liberté*. Paris: Payot (trad. it.: *Lo yoga. Immortalità e libertà*. Milano: BUR Rizzoli, 1999).
- Eugenides J. (2002). *Middlesex*. New York: Farrar, Straus and Giroux (trad. it.: *Middlesex*. Milano: Mondadori, 2011).
- Fausto-Sterling A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Freud S. (1916). Vergänglichkeit (trad. it.: Caducità. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1978).
- Freud S. (1917). Trauer und Melancholie (trad. it.: Lutto e melanconia. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1978).
- Gerstner D.A., ed. (2006). *Routledge International Encyclopedia of Queer Culture*. London: Routledge.
- Gheno V. (2022). *Chiamami così. Normalità, diversità e tutte le parole nel mezzo*. Trento: Il Margine.
- Guiora A.Z. (1983). Language and Concept Formation: A Cross-Lingual Analysis. *Behavior Science Research*, 18, 3: 228-256. DOI: 10.1177/106939718301800304.
- Jonas H. (1972). *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press (trad. it.: *Lo gnosticismo*. Torino: SEI, 1991).
- Jung C.G. (1911-1912). Wandlungen und Symbole der Libido (trad. it.: Simboli della trasformazione. In: *Opere*, vol. 5. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Jung C.G. (1940). Zur Psychologie des Kind-Archetypus (trad. it.: La psicologia dell'archetipo del fanciullo. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Bollati Boringhieri, 1997).
- Jung C.G. (1946). *Psychologie der Übertragung* (trad. it.: La psicologia della traslazione. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 1993).
- Kerényi K. (1951). *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschenheitsgeschichten; Die Heroen- Geschichten*. Stoccarda: Klett-Cotta (trad. it.: *Gli dèi e gli eroi della Grecia*. Milano: Il Saggiatore, 2015).
- Kimura B. (1992). *Ecrits de Psychopathologie phénoménologique*. Paris: Erises Universitaires de France (trad. it.: *Scritti di psicopatologia fenomenologica*. Roma: Giovanni Fioriti, 2005).
- Klein M. (1927). The Psychological Principles of Infant Analysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 8: 25-37.
- Lemma A. (2016). Present Without Past: The Disruption of Temporal Integration in a Case of Transsexuality. *Psychoanalytic Inquiry*, 36: 5, 360-370. DOI: 10.1080/07351690.2016.1180908.
- Lingiardi V. (2006). *Citizen Gay. Affetti e diritti*. Milano: Il Saggiatore.
- Lingiardi V., Nardelli N., Giovanardi G., Speranza A.M. (2023). *Consulenza psicologica e psicoterapia con persone lesbiche, gay, transgender, non binarie. Linee guida*. Milano: Raffaello Cortina.
- Loscalzo J., Fauci A.S., Kasper D.L., Hauser S., Longo D., Jameson J.L. (2018). *Harrison's Principles of Internal Medicine*. New York: McGraw-Hill Education (trad. it.: *Harrison principi di medicina interna*. Rozzano: Casa Editrice Ambrosiana, 2021).
- Minkowski E. (1933). *Le Temps Vécu: Études Phénoménologiques Et Psychopathologiques*. Paris: J.L.L. d'Artrey. Collection de l'Evolution Psychiatrique (trad. it.: *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*. Torino: Einaudi, 2004).
- Neumann E. (1956). *Die grosse Mutter*. Zurigo: Rhein-Verlag (trad. it.: *La grande madre*.

- Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*. Roma: Astrolabio Ubaldini, 1981).
- Ovidio (8 d.C.). *Metamorphosēon* (trad. it.: *Metamorfosi*. Milano: Bompiani, 1988).
- Racamier P-C. (1992). *Le Génie des origines: Psychanalyse et psychoses*. Paris: Payot (trad. it.: *Il genio delle origini. Psicoanalisi e psicosi*. Milano: Raffaello Cortina, 1996).
- Wilkinson R.H. (2003). *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Winnicott D.W. (1958). Transitional Objects and Transitional Phenomena. In: *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Tavistock Publications Ltd (trad. it.: *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*. In: *Dalla Pediatria alla Psicoanalisi*. Firenze: Giunti Psychometrics, 2017).

Sitografia

- Fausto-Sterling A., *Gender & Sexuality*. Testo disponibile al sito: <https://www.annefausto-sterling.com/fields-of-inquiry/gender/> - Consultato il 12 febbraio 2024.

Filmografia

- Bird Box* (titolo originale: *Bird Box*), Susanne Bier, USA, 2018.
- Susanna!* (titolo originale: *Bringing Up Baby*), Howard Hawks, USA, 1938.