

Adalgiso Amendola e Maria Rosaria Pelizzari

Introduzione

Abstract

Queste pagine delineano alcune delle più importanti questioni di interpretazione storica e culturale sulla sessualità, in ogni sua forma e manifestazione, che i contributi presenti in questo numero affrontano. In particolare, spicca la discussione intorno all'omosessualità. Si ricostruisce il percorso storico della sua presenza nella società e nella cultura diffusa, evitando la corrente e banale esaltazione della libertà dei pagani rispetto ai cristiani. I saggi qui raccolti pongono bene in evidenza come il percorso dell'idea della "naturalità" o al contrario di perversione innaturale non sia stato affatto lineare ma, al contrario, ondivago. Forse più lineare, sebbene complesso da un punto di vista teorico oltre che politico, è stato il percorso dei movimenti di emancipazione nel mondo contemporaneo. Essi sono l'espressione delle diversità presenti al loro interno. Dopo la generazione degli esordi che rivendicava il diritto al semplice riconoscimento delle differenze, è seguita quella che ha interpretato con sguardo critico la stessa naturalità dell'intero spettro sessuale. Così i *gender studies*, insistendo sulla differenza tra *gender* e *sex*, hanno inteso il genere sempre come costruzione culturale e sociale, e hanno, perfino, negato la stessa naturalità di un concetto come sesso. Emerge da questa impostazione la centralità dello studio della soggettività, espressa anche attraverso le arti.

Keywords: Natura/cultura, Differenze, Genere, Sessualità

Premessa

Con questo numero monografico di *La Camera blu*, abbiamo voluto calarci in alcuni dei molteplici "divenire" delle differenze: nella loro forza ma, ovviamente, anche nella loro problematicità, nei momenti di blocco e di difficoltà, negli elementi di resistenza e a volte anche di dolore che il divenire delle differenze comporta, come emerge dalla varietà delle impostazioni, che i vari contributi hanno usato nei confronti del tema. È un numero che nasce da un convegno che al tema delle differenze abbiamo dedicato, presso l'Università di Salerno, nel maggio del 2012. L'occasione ci fu data dal Gay Pride che si svolgeva in quei giorni in Campania: la nostra intenzione fu appunto quella di permettere al Pride di attraversare anche la sede accademica, in un'Università salernitana, come riferiscono alcuni interventi, sempre attenta alla sperimentazione dei linguaggi delle differenze nei percorsi di formazione e nelle sue stesse istituzioni, come dimostra l'oramai saldamente radicata esperienza dell'[OGEPO](#) (Osservatorio interdipartimentale per la diffusione degli studi di Genere e la cultura delle Pari Opportunità). I contributi qui raccolti, quindi, pur nel rigore dei loro discorsi, rispecchiano quella origine di interventi "in presa diretta": sono appunto sguardi che si

lasciano attraversare dalla trasformazione e attraversano le pretese identità, sondaggi che intendono sperimentare, produrre differenze, lasciarle passare all'interno della scrittura scientifica. Sono le testimonianze di un'apertura dell'Università al suo "fuori", alla sua differenza: un fuori che, in quell'occasione, si è incarnato nella ricca produzione di identità nomadi, differenti e trasformative che si dà in un Pride.

1. *I diritti delle differenze, la libertà delle uguaglianze*

L'uguaglianza è una parola chiave di tutto il progetto moderno. Nel suo segno, si sono date le grandi rivoluzioni, si sono mosse le lotte per i diritti e per l'inclusione sociale, si sono costruiti i principali movimenti per l'emancipazione politica e sociale. Essere uguali è sempre la prima richiesta degli esclusi: uguaglianza e libertà costituiscono, nella modernità, il binomio inscindibile senza il quale non è possibile neppure pensare la democrazia. Uguaglianza e libertà diventano, insieme, il motore politico di una democrazia sempre aperta alla trasformazione, sempre pronta a rivedere i confini dell'inclusione e dell'esclusione, a rileggere e progressivamente espandere i confini della cittadinanza: l'*egaliberté*, efficacissimo termine attraverso il quale Etienne Balibar ha nominato, appunto, la richiesta inscindibile di uguaglianza e libertà¹, inquieta e rende 'costitutivamente' instabili le istituzioni democratiche, sottoponendole continuamente alla pressione per una loro radicale trasformazione.

In questo senso, l'uguaglianza ha funzionato sempre come principio costitutivo dell'ordine politico moderno e, contemporaneamente, come motore della sua critica. Principio costitutivo, in quanto ha fissato i criteri di giustificazione delle istituzioni politiche moderne occidentali e liberali: dal giusnaturalismo alla tradizione kantiana sino alle teorie della giustizia contemporanee, il principio di uguaglianza funziona come principio regolatore per la legittimità delle istituzioni. Motore della critica, perché, allo stesso tempo, l'uguaglianza lavora anche come un universale *negativo*, come un dispositivo che lascia sempre aperta la tensione tra l'irrinunciabilità del principio e l'inevitabile imperfezione delle sue realizzazioni pratiche. La sua stessa indeterminatezza, il suo stesso funzionare sì come universale, ma come universale vuoto, di volta in volta concretizzabile nelle singole pratiche di attuazione concreta dell'ispirazione egualitaria, garantisce la continua apertura di questo processo: non c'è istituzione democratica che non si appelli all'uguaglianza, e, al tempo stesso, non c'è, nell'indefinita apertura del progetto moderno, alcuna istituzione democratica che non sia continuamente messa in discussione e destabilizzata dal lavoro, critico e negativo, dell'uguaglianza stessa.

Nel progetto moderno, dunque, l'uguaglianza segna l'intero orizzonte della politica come progetto di emancipazione progressiva. La narrazione consueta della storia della cittadinanza come un progressivo ampliamento del campo dei diritti, sia ricomprendendo di volta in volta nuovi soggetti, in precedenza esclusi, sia approfondendo il senso dei diritti stessi, è tutta iscritta in questa prospettiva²: progredire significa ampliare la sfera dell'uguaglianza, "rimuovere gli ostacoli" sul suo

¹ Cfr. Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris: Puf, 2010.

² Classica è, in questo senso, la lettura del rapporto tra diritti e cittadinanza offerta da Thomas Humphrey Marshall, *Cittadinanza e classi sociali*, Roma-Bari: Laterza, 2002.

cammino, per citare il nostro dettato costituzionale. Ma se il Moderno ha declinato la propria idea di progresso all'interno del lessico dell'uguaglianza, lo stesso non si può dire per il tipo di domande, di lotte, di rotture, che hanno caratterizzato il finire del Novecento e continuano a caratterizzare il nostro presente.

Nel processo di critica e di produttiva complicazione a questa eccessiva *linearità* del lessico moderno e astratto dell'uguaglianza e dell'emancipazione, la storia straordinaria dell'esperienza del femminismo, il suo portato teorico, la sua carica di trasformazione delle relazioni sociali e delle stesse soggettività, ha segnato una trasformazione radicale. Pur essendo nato anch'esso dentro il lessico moderno dell'emancipazione, il femminismo ha, infatti, completamente trasformato il campo, facendolo attraversare dalla faglia decisiva della differenza. Il pensiero della differenza sessuale – a partire da Carla Lonzi e Luisa Muraro³, giusto per segnare una prima genealogia – ha costituito un radicale spartiacque, e, insieme, ha registrato l'esaurirsi del modo specificamente moderno di declinare l'eguaglianza. Dal femminismo in avanti, la questione della *relazione incarnata tra differenza e sessualità*, alla quale questo fascicolo è interamente dedicato, ha acquistato uno spazio del tutto nuovo. La critica femminista ha chiamato in causa il soggetto moderno proprio in quanto asse portante dell'ordine politico: e ha svelato tutta la parzialità di quella costruzione della soggettività che si era pretesa come universale.

La presunta neutralità del soggetto moderno, a cominciare da quella particolare e potente astrazione che è stata la costruzione del *soggetto giuridico*, è stata messa in discussione, a partire proprio dalla differenza sessuale, riconducendola a costruzione simbolica all'interno di un ordine patriarcale. Il soggetto di diritto giusnaturalistico, ad esempio, si è rivelato certo come soggetto eguale: ma si tratta dell'eguaglianza tra fratelli, che non solo, come è noto, si sono emancipati dal Padre uccidendolo, ma hanno anche escluso le sorelle. L'uguaglianza del patto può perciò succedere all'antica gerarchia tradizionale, come appunto vuole la narrazione moderna: ma, nel succederle, ne conferma comunque l'iscrizione all'interno dell'ordine patriarcale. Il soggetto uguale, astratto e neutrale, non di meno resta un soggetto *maschile*. Così, la stessa idea di neutralità si situa sotto il segno di un ordine simbolico che si riproduce per esclusione.

2. Sguardi eccentrici

Il legame affettivo tra persone dello stesso sesso è stato interpretato in alcune culture come evento naturale, in altre come evento contro natura⁴. Ne consegue che l'accettazione o la condanna dell'omosessualità sono fenomeni culturali⁵. La

³ Cfr, almeno di Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Milano: Et al., 2010 e di Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma: Editori Riuniti, 2006.

⁴ Si veda, tra l'altro, Mary McIntosh, "The homosexual role", in *Social problems*, 1968, XVI, 2, pp. 182-192. Albert Richard Allgeier, Elizabeth Rice Allgeier, *Sexual interactions*, Boston: Mifflin, 1998³. Henk H. Asscheman, Louis J. Gooren, *Les hormones participent-elles au déterminisme de l'homosexualité et du transsexualisme?*, Marseille: AIHUS, 1996. Thomas W. Laqueur, *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3 voll, Paris: Gallimard, 1976-1984 (trad. it. *Storia della sessualità*, 3 voll, Milano: Feltrinelli, 1978-1985). Gilbert Herdt, Robert J. Stoller, *Intimate*

contrapposizione, considerata ovvia per l'età moderna, tra omosessuale ed eterosessuale, non esisteva invece nell'antica Grecia e neppure nell'antica Roma, dove non si incontra il termine "omosessualità"⁶. Nel periodo compreso tra il V e il II secolo a.C., accanto all'idealizzazione della bellezza maschile e al diffondersi, soprattutto per quanto concerneva le attività intellettuali, della convinzione di uno status di inferiorità della donna, si affermò il riconoscimento della liceità dei comportamenti 'omosessuali' maschili, purché non costituissero un impedimento né al matrimonio né alla procreazione. Non si può quindi affermare che nella Grecia classica vigesse una totale apertura, quasi una liberalizzazione dell'omosessualità⁷. In realtà, sembra che l'omosessualità fosse incoraggiata negli ambienti militari per rafforzare la coesione del gruppo, e come impulso per una condotta più valorosa durante i combattimenti. Nonché, soprattutto, nelle relazioni pedagogiche con i giovinetti: da qui sarebbe derivato il termine pederastia. Divenuto a sua volta adulto, l'adolescente si sposava e, in seguito, poteva scegliersi un amante del suo stesso sesso⁸. Il mondo antico, va però sottolineato in proposito, è diventato in taluni casi perfino oggetto di luoghi comuni.

Un luogo comune è anche quello che fa coincidere la nascita della maledizione dell'omosessualità con la fine del Mondo antico e con il Cristianesimo⁹. Non va invece attribuita o almeno non del tutto al Cristianesimo la condanna dell'omosessualità. Prendendo, infatti, come fonte un manuale per i confessori del VII secolo, Umberto Galimberti sottolinea che esso assegnava un anno di penitenza ad atti impuri tra maschi, 160 giorni a quelli tra donne, ma ben tre anni a un prete che fosse andato a caccia. A ciò va aggiunto che le gerarchie ecclesiastiche, fino al terzo Concilio Lateranense, convocato da papa Alessandro III nel 1179, non consideravano l'omosessualità un problema che meritasse una discussione.

Emblematica è la figura di Sant'Anselmo d'Aosta, il cui epistolario è tra i più belli che il Medioevo ci abbia lasciato: esprime in esso, con accese espressioni d'affetto, il forte sentimento di amicizia che lo legava al suo allievo preferito, Gilberto¹⁰. Su Anselmo, nominato nel 1093 arcivescovo di Canterbury, molto si è discusso, arrivando,

communications: erotics and the study of culture, New York: Columbia University Press, 1990. Umberto Galimberti, *Il mito dell'identità sessuale*, in Idem, *I miti del nostro tempo*, Milano: Feltrinelli, 2012.

⁶ Eva Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano: Rizzoli, 1995. Nicole Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989 (trad. it. di Maria P. Guidobaldi, Paula Botteri, *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari: Laterza, 1991). Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

⁷ Cfr. Philippe Ariés, et. al. (a cura di), *I comportamenti sessuali dall'antica Roma a oggi*, Torino: Einaudi, 1983. Anna Chiaiese, "Le *Hybristika* di Argo: un caso di travestimento «intersessuale»", in Laura Guidi, Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere*, tomo I, Padova: Webster-libreria universitaria.it, in corso di imminente stampa (2013).

⁸ Cfr., per considerazioni sull'interpretazione, circolante negli anni '50 del secolo scorso, della cosiddetta "omofilia" nel mondo antico, Ettore Mariotti, *La neofilia. Contributo agli studi di patologia sessuale*, Roma: Casa editrice Mediterranea, 1952, in particolare le pp. 9-27.

⁹ John Boswell, *Christianity, social tolerance and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the Fourteenth century*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980. (tr. it. di Egle Lauzi, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità: la Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV Secolo*, Milano: Leonardo, 1989.)

¹⁰ Nelle epistole dedicate a Gilberto si legge, tra l'altro: "Amato amante, dovunque tu vada il mio amore ti segue, dovunque io resti il mio desiderio ti abbraccia. Come potrei dimenticarti? Chi è impresso nel mio cuore come un sigillo di cera, come potrà essere rimosso dalla mia memoria? Senza che tu dica una parola, sai che io ti amo. E nulla potrebbe placare la mia anima finché tu non torni, mia altra metà separata".

in alcune interpretazioni, a concludere che egli avesse avuto varie relazioni con suoi allievi, a uno dei quali aveva anche dedicato un poema d'amore¹¹. Probabile, anche se l'anacronismo storico è dietro l'angolo: il rischio è di leggere, con occhi moderni, parole, espressioni, atteggiamenti propri del mondo medioevale e dell'universo monastico senza contestualizzarli.

Detto questo, il percorso non è certamente lineare, poiché nel Basso Impero, tra IV e V secolo, Sant'Agostino nelle *Confessioni* aveva già definito l'omosessualità "un delitto contro natura", e circa nello stesso arco temporale, sempre nel IV secolo, l'imperatore Costanzo aveva imposto la pena capitale per il reato di sodomia¹². Tuttavia, fino a circa un secolo dopo l'anno Mille, la teologia morale tendeva a ravvicinare nel giudizio omosessualità e fornicazione eterosessuale senza tuttavia arrivare a un'esplicita pronuncia di condanna¹³. Questo atteggiamento sarebbe continuato a lungo. Per incontrare, infatti, un cambiamento epocale, dobbiamo arrivare alle crociate, ovvero tra il XIII e il XIV secolo, in quel clima, cioè, di intolleranza, tipico del periodo, che si accanì sia contro i musulmani, che gli eretici e gli ebrei¹⁴. Allora incominciò a cambiare qualcosa nei comportamenti e nella mentalità occidentale. Al clima di scontro culturale e tra civiltà delle crociate va aggiunto l'atteggiamento di intolleranza verso le deviazioni dalla norma, diffuso nella maggioranza cristiana, per gli effetti del Tribunale dell'Inquisizione che dai primi del XIII secolo avrebbe dato la caccia agli eretici, e poi alla stregoneria e alla magia arrivando a perseguire in taluni casi la scienza e la filosofia¹⁵. In questo clima di intolleranza, che si faceva man mano sempre più strada, vennero coinvolti anche gli omosessuali che furono perseguitati come gli eretici e gli ebrei.

Il mutato atteggiamento nei confronti del "peccato" di omosessualità si concretizzò in un primo momento nel clima della Riforma cattolica, con diverse bolle papali che si scagliarono contro la sodomia. Papa Pio V la definì *horrendum peccatum*, e in seguito, nel Seicento, i canonisti lo definirono un peccato molto turpe, molto sporco¹⁶. Per tutta l'età moderna lo spettacolo dell'esecuzione dei condannati a morte che prevedeva il corteo fino al patibolo, implicava pene corporali atroci per i sodomiti che, mentre erano portati al patibolo, venivano lardati con il lardo bollente nell'ano e torturati con terribili sofferenze¹⁷. Con lo spettacolo dell'esecuzione della pena,

¹¹ Galimberti, *op. cit.*; Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Roma-Bari: Laterza, 1999. Ines Biffi, *Anselmo d'Aosta e dintorni: Lanfranco, Guitmondo, Urbano II*, Milano: Jaca book, 2007.

¹² Il termine "sodomia" appare in italiano per la prima volta nel 1294. Cfr. Tullio De Mauro e Marco Mancini, *Dizionario etimologico*, Milano: Garzanti, 2000, p. 1989.

¹³ Sulla progressiva codificazione della condanna dell'omosessualità, cfr. Pietro Agostino d'Avact, *Omosessualità*, in *Enciclopedia del diritto*, diretta da Costantino Mortati e Francesco Santoro Passarelli, XXX, Milano: Giuffrè, 1980, pp. 92-98. Sulla 'bisessualità', si veda Valerio Marchetti, *L'invenzione della bisessualità*, Milano: Bruno Mondadori, 2001.

¹⁴ Cfr. sulle crociate, Steven Runciman, *Storia delle crociate*, Torino: Einaudi, 2005. Christopher Tyerman, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*, Torino: Einaudi, 2012.

¹⁵ Cfr. Massimo Cattaneo, "Vizio nefando e Inquisizione", in Marina Formica, Alberto Postigliola (a cura di), *Diversità e minoranze nel Settecento*. Atti del Seminario di Santa Margherita Ligure, 2-4 giugno 2003, Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 2006, pp. 55-78.

¹⁶ Cfr. d'Avact, *op. cit.*, pp. 681- 697.

¹⁷ Cfr. Gabriele Martini, *Il "vizio nefando" nella Venezia del Seicento: aspetti sociali e repressione di giustizia*, Roma: Jouvence, 2008. Guido Panico, *Il carnefice e la piazza: crudeltà di Stato e violenza popolare a Napoli in età moderna*, Napoli: ESI, 1985.

bisognava, come è noto, suscitare orrore e condanna della colpa e del peccato. Nel passaggio dal Seicento al Settecento e con tutta l'opera di rischiaramento nel campo giuridico e legislativo da parte degli intellettuali del Secolo dei Lumi, l'Assemblea Costituente francese nel 1791 abolì la pena capitale per il reato di sodomia. In seguito, con le varie campagne di Napoleone, i rapporti sessuali tra adulti consenzienti non furono considerati crimine di omosessualità¹⁸.

Tuttavia nel corso dell'Ottocento, soprattutto nella seconda metà del secolo, si avrà un vero mutamento epocale. Infatti, con il sorgere della medicina scientifica, che aveva lo sguardo puntato in modo esclusivo sull'anatomia, la fisiologia e la patologia dei corpi, l'atto sessuale, in quanto destinato alla riproduzione, sarebbe stato considerato 'normale' solo se fatto tra maschio e femmina, al di fuori di questo registro, sarebbe stato giudicato patologico¹⁹. In quel periodo l'omosessualità da "peccato" diventava "malattia", la nascente psicanalisi, generata dalla cultura medica, avrebbe poi segnalato l'omosessualità come 'perversione'. La nuova scienza collocava l'omosessualità nel mancato sviluppo psichico, facendola passare da vizio ad handicap. Era l'epoca in cui il corpo del travestito diventava oggetto di osservazione scientifica da parte della medicina legale, di curiosità da parte della stampa e dell'opinione pubblica, di storie di vita che spesso erano distinte da differenti atteggiamenti di classe. Elite intellettuali e artistiche, dichiaratamente omosessuali, da una parte, che trovavano i loro spazi in località di richiamo internazionale come Capri, e storie di disperazione piccolo-borghesi, dall'altra²⁰. Passando dal primo Novecento agli anni Trenta e ai regimi totalitari, le teorie naziste della razza pura, ispirandosi a queste dottrine, ritennero di avere le basi scientifiche per ravvicinare gli omosessuali agli handicappati, gli ebrei, e gli zingari, dando l'avvio alla persecuzione²¹. Anche se con differenti motivazioni non fu tuttavia diversa la sorte che toccò agli omosessuali nell'Unione Sovietica di Stalin, è questo tuttavia un capitolo meno noto.

4. La nascita dei gruppi

Se già dalla fine del XIX secolo erano esistite forme più o meno ufficiali di associazionismo omosessuale, fu nel Secondo dopoguerra che videro la luce varie iniziative e nacquero alcuni gruppi costituiti, per la prima volta, da omosessuali dichiarati, che avevano come scopo fondamentale la depatologizzazione dell'omosessualità. Il movimento in questa fase era comunemente indicato come

¹⁸ Si veda Lawrence Stone, *La sessualità nella storia*, Roma-Bari: Laterza, 1990. Jacques Solé, *L'amour en Occident a l'époque moderne*, Paris: Albin Michel, 1976 (trad. it. di Silvia Brillì Cattarmi, *Storia dell'amore e del sesso nell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza, 1979). Sulla storia del lesbismo cfr., Randolph Trumbach, "London's sapphists: from three sexes to four genders in the making of modern culture", in Gilbert Herdt (ed.), *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York: Zone Books, 1994, pp. 111-136.

¹⁹ Per alcuni utili riferimenti, Bruno P. Wanrooij, *Storia del pudore La questione sessuale In Italia 1860-40*, Venezia: Marsilio, 1991. Domenico Rizzo, *Gli spazi della morale: buon costume e ordine delle famiglie in Italia in età liberale*, Roma: Binklink, 2004.

²⁰ Laura Schettini, *Il gioco delle parti: travestimenti e paure sociali tra Otto e Novecento*, Firenze: Le Monnier; Milano: Mondadori education, 2011.

²¹ Giovanni Dall'Orto, "Il paradosso del razzismo fascista verso l'omosessualità", in Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 515-525. Massimo Consoli, *Homocaust. Il nazismo e la persecuzione degli omosessuali*, Milano: Kaos, 1991

Movimento omofilo. Si trattava di gruppi "moderati": venne per questo coniato il termine *omofilia* al posto di *omosessualità*, che non veniva giudicato conveniente in quanto aveva al suo interno il termine "sessualità"²². Chiedevano l'integrazione degli "omofili" nella società così come essa era²³.

La nascita del movimento omosessuale contemporaneo, caratterizzato da una maggiore connotazione "rivoluzionaria", nasce negli anni Sessanta del XX secolo negli Stati Uniti d'America, inserendosi a pieno nella fase delle rivendicazioni del movimento del Sessantotto, di cui fece propria la volontà di cambiamento della società in favore di una maggiore libertà di scelta e del riconoscimento della dignità di ogni persona. La data simbolica di inizio del movimento omosessuale contemporaneo è il 28 giugno 1969. In quella data, in un bar gay del Greenwich Village di New York, lo Stonewall Inn, all'ennesimo tentativo della polizia di disperdere i clienti, ci fu una ribellione che scatenò quelli che sono passati alla storia come *Moti di Stonewall*²⁴. Simbolo della rivolta di Stonewall divenne una ragazza trans gender, Sylvia Rivera, passata alla storia per essersi ribellata per prima gettando una bottiglia contro la polizia. La rivolta di Stonewall viene dunque storicamente collegata alle rivolte del Sessantotto e alle rivendicazioni libertarie dei giovani americani di quegli anni. Non a caso, il luogo prediletto per la comunità hippie newyorchese era proprio il Greenwich Village, tra l'altro, cuore della controcultura americana in quegli anni. E in Italia?

Risale al 1973 la fondazione del Fuori! (acronimo per Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano), fondato in quell'anno da Angelo Pezzana, la prima vera associazione gay italiana, che aveva la sua sede principale a Torino, e fondò anche un suo giornale che portava lo stesso nome. La rivista è uscita fino al 1982, seppure con periodicità irregolare (in circa dieci anni furono pubblicati una trentina di numeri). Il Fuori! si è ufficialmente sciolto proprio nel 1982, al congresso di Vico Equense. Il primo circolo Arci-gay nacque invece informalmente a Palermo il 9 dicembre del 1980 da un'idea di Don Marco Bisceglia, sacerdote cattolico dell'area del dissenso, come reazione all'emozione suscitata dal ritrovamento dei corpi di una coppia di giovani amanti uccisi a Giarre, in provincia di Catania, a causa della loro relazione gay.

Nel quadro che si è delineato nelle sue linee generali, risulta evidente che ci si è limitati a citare solo alcune tracce di un paradigma interpretativo che, per motivi di

²² Il nome deriva dalla preferenza accordata dalle organizzazioni omosessuali del periodo, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, per il neologismo "omofilia" al posto di "omosessualità", a loro parere connotato troppo negativamente per la presenza al suo interno del termine "sessualità". Per questo preferirono usare il termine greco *φιλία* (*filia*), che indica l'amore fraterno e asessuato, piuttosto che quello latino *sexualitas*, nel tentativo di dare di sé un'immagine meno scioccante e più accettabile da parte della società perbenista. Sui comportamenti sessuali della fine degli anni '40, si veda la grande inchiesta Kinsey sul comportamento sessuale maschile e femminile (Alfred Charles Kinsey, *Il comportamento sessuale dell'uomo*, 1948, ed. it. 1952; *Il comportamento sessuale della donna*, 1950, ed. it. 1955).

²³ Il movimento omofilo fallì quasi ovunque, e non riuscì a ottenere l'abrogazione delle leggi antiomosessuali. Gli va tuttavia riconosciuta l'importante azione di preparare, educare, coordinare: senza tutto questo non si spiegherebbe, nel giro di pochi mesi, l'improvvisa nascita, contemporanea in tutto il mondo, del movimento gay. Cfr. Marc Daniel, André Baudry, *Gli omosessuali*, Firenze: Vallecchi, 1971.

²⁴ Massimo Consoli, *Stonewall. Quando la rivoluzione è gay*, Roma: Napoleone, 1990.

sintesi, ha tenuto fuori alcuni elementi che sono tuttavia approfonditi nei vari contributi²⁵.

4. Differenze

Porpora Marcasciano in un suo saggio, pubblicato nel volume *Altri femminismi*, pone l'accento sul rapporto tra i trans e le femministe a partire dagli anni Sessanta: “In quegli anni -scrive- le trans costruivano se stesse, la propria storia, e per farlo si servivano dei tacchi a spillo, ornamento e simbolo negativo per le femministe, per le trans, invece di favolosità”²⁶. Bisognava, infatti, decostruire la parte maschile e sulle macerie di quella ricostruire non il proprio essere donna, come molti pensavano, ma l'essere trans. In questo modo si inserisce, dunque, un altro elemento che ci porta a concludere che l'universo, oggi riunito sotto il termine Gay, è molto complesso, sta a noi capire e, cercando di capire, imparare a diffondere l'idea e la cultura dell'eguaglianza nel rispetto delle differenze²⁷.

La differenza comincia a muoversi, pertanto, contro un ordine discorsivo sinora dominato dall'uguaglianza e dalla neutralità. Intanto, il quadro, sia quello teorico che sociale, ha continuato a complicarsi, sempre più allontanandosi dalle sicurezze identitarie su cui si era costruito quel soggetto moderno. Dal Sessantotto in poi, la soggettività comincia a imporre nuovi tempi, linguaggi, sguardi. Sempre più le costruzioni salde dell'identità oscillano, ed emergono rivendicazioni, domande, lotte, che il regime classico dell'uguaglianza liberale non riesce più ad articolare: l'intervento, che qui pubblichiamo, di Porpora Marcasciano sui transessualismi nella postmodernità ci offre, in questo fascicolo, una significativa immagine di queste radicali trasformazioni. Lo stesso linguaggio dei diritti ha cominciato a mostrarsi radicalmente insufficiente rispetto all'emergere di esperienze profondamente segnate dall'eterogeneità, irriducibili a qualsiasi registro omogeneo e neutrale. “Non credere di avere dei diritti”: riecheggiando Simone Weil, così l'esperienza femminista ha criticato la pretesa di limitare a una mera questione di nuove soluzioni giuridiche l'irruzione sulla scena della differenza femminile. Non a caso, ancora oggi i tentativi più avvertiti di rilanciare il linguaggio dei diritti non possono fare a meno di attraversare radicalmente la questione del soggetto, nei nuovi termini in cui essa deve porsi dopo che l'esperienza e le lotte hanno posto come non aggirabile la consapevolezza della differenza. Ha provato a confrontarsi di recente in profondità con questo tema, per esempio, Stefano Rodotà, quando, nel suo *Il diritto di avere diritti*²⁸, lega una possibile

²⁵ Per quanto riguarda l'Italia, sicuri punti di riferimento in Marzio Barbagli e Asher Colombo, *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, Bologna: Il Mulino, 2001. Chiara Saraceno, Alessandro Casiccia, Chiara Bertone, Paola Torriani, *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Milano: Guerini e Associati, 2003.

²⁶ Porpora Marcasciano, “Trans, donne e femministe, coscienze divergenti e/o sincroniche”, in Teresa Bertilotti, Cristina Galasso, Alessandra Gissi e Francesca Lagorio (a cura di), *Altri femminismi: corpi, culture, lavoro*, Roma: Manifesto libri, 2006, pp. 37-53.

²⁷ Si veda in proposito, il numero monografico “Cultura delle sessualità”, a cura di Enrica Asquer, in *Genesis*, 11, 2012. Per una visione generale sugli studi LGBTQ, si veda Laura Scarmoncin (a cura di), “Gli studi LGBTIQ in Italia”, in *Contemporanea*, 15, 2012, pp. 691-724; Emmanuel Betta (a cura di), “Sessualità e storia”, *Contemporanea*, 14, 2011, pp. 701-744. Per una sintesi storiografica si veda Maya De Leo, “Omosessualità e studi storici”, in *Storica*, 27, 2003, pp.27-60.

²⁸ Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2013.

nuova ricchezza e attualità del linguaggio dei diritti precisamente alla condizione di far propria la consapevolezza della difficoltà del classico soggetto giuridico, astratto e formale, a recepire la ricchezza delle differenze.

Per Rodotà, la centralità dei valori aperti e relazionali della persona, più che quella del soggetto giuridico classico, potrebbe essere in grado di accogliere la sfida della differenza. In ogni caso, è evidente che la differenza sessuale non ci pone davanti a una domanda, tra le altre, di riconoscimento di diritti, a una semplice richiesta di allargamento della sfera dell'uguaglianza come quelle che la grammatica politica moderna aveva già conosciuto e integrato: il femminismo ha collocato il tema della differenza tra sessi come cuore della critica alla stessa idea moderna di soggetto. E la sessualità continua oggi a trasformare e animare profondamente il lessico dei diritti, come mostrano gli interventi di Francesco Bilotta, che fa luce sulle sostanziali trasformazioni della grammatica giuridica confrontata con l'emergere dei "nuovi diritti", e di Vitulia Ivone, che indaga le risorse e le difficoltà dell'ordinamento giuridico nel rispondere alle trasformazioni dell'identità sessuale delle persone, un'identità sempre più plastica e "in metamorfosi". Sul tema dei nuovi diritti, all'interno di una ridefinizione complessiva della genitorialità omosessuale, insiste qui anche l'importante esperienza delle Famiglie Arcobaleno, la cui valenza, anche teorica, ci è raccontata da Giuseppina La Delfa.

Le avventure della differenza hanno seguito itinerari complessi. Accanto alla ricerca sul pensiero della differenza, e per qualche aspetto anche contro, è fiorita un'altra generazione di femministe e postfemministe, che ha guardato in modo diverso al trasformarsi incessante e al continuo prodursi delle differenze di genere. Così i *gender studies* hanno insistito sulla differenza tra *gender* e *sex*, hanno illuminato il genere come costruzione culturale e sociale, e hanno poi, in forte polemica con lo stesso pensiero della differenza, denunciato la stessa "naturalità" di concetti come quello di sesso. La spinta che ha mosso questo nuovo clima culturale è da ricercarsi proprio in quell'eterogeneità diffusa e pervasiva che le forme di vita hanno mostrato sempre più potentemente come tratto decisivo del nostro presente, arricchendosi e, per l'appunto, differenziandosi. Il pensiero post-strutturalista, negli anni Settanta e Ottanta, avrebbe recepito sempre più questa forza dell'eterogeneo, in netta rottura con le identità solide e compatte della modernità. La sessualità andava trasformandosi allora da campo tagliato in due dalla differenza di genere, a matrice di una produzione di soggettività in continua metamorfosi. La ricerca storica, dal canto suo, avrebbe lavorato a evidenziare in modo sempre più marcato come la presunta solidità e compattezza delle identità sessuali "classiche" fosse in realtà già costruita, nel tempo, da tutta una serie complessa ed anch'essa eterogenea di dispositivi culturali e materiali finalizzati a regolare e normare i corpi, a distribuire e disciplinare gli spazi e i modi della loro visibilità, nonché a reagire di volta in volta alla costitutiva indisciplina delle trasformazioni e delle resistenze della sessualità. Un buon esempio di queste ricerche è qui presentato dall'intervento di Laura Schettini sull'abbigliamento e la fotografia tra Otto e Novecento, e, risalendo più indietro nel tempo, dalle strategie di costruzione della famiglia nucleare moderna ricordate da Antonella Piazza.

Arte e letteratura sono recettori sensibilissimi di questi transiti: come dimostra qui l'incursione di Beatrice Salvatore nella dimensione *trans* delle esperienze artistiche o la discesa di Eleonora Rao e di Giuseppina Botta nei laboratori di Carol Ann Duffy e di Adrienne Rich, una vera e propria cartografia della sfida poetica ai cliché imposti dalle gabbie normative delle gerarchie di genere, dagli stereotipi socialmente costruiti intorno alla "femminilità". Intanto, studi culturali e teoria critica infrangono definitivamente l'ordine del discorso incentrato attorno all'identità del soggetto classico: che, oltre che maschio, si rivela sempre più bianco, eurocentrico, colonialista. Le soggettività si decentrano: il processo di dis-locazione delle identità va di pari passo con il processo di provincializzazione dell'Europa che gli studi post-coloniali impongono. Lo sguardo delle differenze, parallelamente, si allarga: un'ottima testimonianza è qui offerta dall'intervento di Leila Hel Houssi, che guarda, da osservatrice partecipe, al rapporto tra Islam e omosessualità.

Dalla differenza, si potrebbe dire in modo un po' semplificatore, alle differenze: attraverso le teorie di genere, gli studi culturali, gli studi postcoloniali, il discorso si carica di una decisa valenza antiessenzialista, che finisce per alterare anche lo sguardo delle scienze sociali (si veda qui la recensione di Maria Antonietta Selvaggio a recenti e produttivi esiti di questi esercizi di alterazione). Il mondo delle differenze scava ora all'interno degli stessi soggetti, mette in luce l'elemento nomadico e trasformativo che abita qualsiasi "identità", qualsiasi soggettività. Il soggetto non è un dato, ma radicalmente un prodotto: non più una qualche essenza data a fungere da fondamento, ma un processo continuo di produzione di soggettività. La differenza non è qui più leggibile lungo un taglio binario radicale, come nel pensiero della differenza, né tantomeno, solo come un passaggio, un momento di un processo destinato a sintesi, come nello schema dialettico che aveva a lungo caratterizzato il marxismo classico. Le differenze costituiscono invece il ritmo eterogeneo, in nessun modo riducibile ad unità, nel cuore della produzione di soggettività contemporanea: soggettività differenti e continuamente in divenire, in metamorfosi, in trasformazione rispetto alla propria stessa identità. In tal senso, è significativo il contributo di Elisabetta Bini che fa un quadro della storia della sessualità e degli studi LGBTIQ in una prospettiva interdisciplinare.

I movimenti LGBTQ, e, in maniera ancora più accentuata, le teorie e le sperimentazioni *queer* presentano questo arcobaleno di differenze come leva per rompere qualsiasi concezione normativa della sessualità, e, in particolare, per spezzare quell'eterosessualità normativa che pretende continuamente di assegnare identità obbligatorie, di bloccare la performatività creativa del divenire dentro e attraverso i generi, per ricondurla forzosamente all'interno di concezioni irrigidite e essenzialiste della sessualizzazione. Un'eterosessualità normativa che si fonda, del resto, su una storia di lunghissima durata, che attraversa tutta la modernità ma che si costruisce ben prima, imponendosi sulle strategie di resistenza da sempre attuate dai corpi non-conformi, come ci permette di leggere l'originale lavoro di Arianna Bonnini sulla Chiesa altomedievale e sul suo tentativo di ricondurre a norma il "piacere proibito" dei rapporti lesbici.

Adalgiso Amendola è professore ordinario di sociologia del diritto presso l'Università di Salerno. Ha indagato sui temi dell'origine e della crisi della sovranità moderna, della globalizzazione giuridica delle trasformazioni della cittadinanza e del Welfare State, dei *commons* oltre il pubblico e il privato. Filo conduttore delle sue ricerche è il rapporto tra la crisi contemporanea delle forme giuridico-politiche tradizionali e l'emergere di nuove soggettività e di nuovi movimenti sociali. E-mail: adalgiso.amendola@tin.it

Maria Rosaria Pelizzari insegna Storia contemporanea all'Università di Salerno dove è direttrice dell'Osservatorio OGEPO, e Delegata del Rettore per le Pari Opportunità; è nel comitato direttivo della Società Italiana delle Storiche. Si interessa di storia sociale e culturale, italiana ed europea, tra la fine del Settecento e la prima metà del Novecento. Le sue ricerche si sono concentrate negli ultimi anni sulla storia della violenza su donne e minori, a Napoli nel primo Novecento. Si è occupata inoltre e continua a occuparsi di storia sociale del gioco d'azzardo, sotto diversi aspetti (economici, sociali, culturali, iconografici), nonché del rapporto tra cultura scritta e oralità in epoca moderna e contemporanea. E mail: m.pelizzari@unisa.it