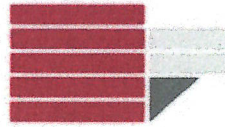


# UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



Dipartimento di Scienze politiche e sociali

Dottorato “Politica, cultura e sviluppo” XXXI ciclo

Settore scientifico-disciplinare SPS-07

## IDENTITÀ POSTMODERNE

*Il gioco identitario nella modernità avanzata*

Tesi di Dottorato

DOTTORANDO

 Ivan Orrico

Firma oscurata in base alle linee guida del Garante della privacy

TUTOR

Ercole Giap Parini

Firma oscurata in base alle linee guida del Garante della privacy

COORDINATORE

Paolo Jedlowski

Firma oscurata in base alle linee guida del Garante della privacy

A quel desiderio di guardare avanti che è un faro nell'ora più buia.



## RINGRAZIAMENTI

Un ringraziamento speciale va a chi ha reso possibile la stesura di questa tesi. In particolare all'associazione "CIG Arcigay Milano", al gruppo LGBTQIA\* "Poliedro" del Politecnico di Milano, al collettivo "Bicocca Rainbow" e al circolo culturale "Alessandro Rizzo Lari" (ex Harvey Milk).

Un sentito grazie a Silvia per il supporto costante, a Vincenzo, che è presenza costante nella mia vita, e a Milos, senza il quale avrei lasciato i miei progetti incompiuti.



# Indice

<i>Introduzione</i> .....	V
<i>1. Tra identità e soggettività. Uno sguardo teorico</i> .....	1
<b>1.1 Volgendo lo sguardo ai classici</b> .....	2
<b>1.2 Soggetto, persona, individuo. Questioni terminologiche e di merito</b> .....	9
<b>1.3 Il nucleo relazionale della soggettività e il mito dell'autenticità</b> .....	18
<b>1.5 Identità e bisogno di riconoscimento</b> .....	34
<b>1.6 Teoria dell'identità collettiva</b> .....	38
<b>1.7 Modernità e identitarismo</b> .....	41
<b>1.8 Insicurezza ontologica e narrazioni di sé</b> .....	45
<i>2. Processi di costruzione dell'identità</i> .....	51
<b>2.1 Etichettamento, devianza, diversità</b> .....	60
<b>2.2 Movimentismo e identità collettive. Alla ricerca del riconoscimento</b> .....	69
<b>2.3 Oltre le identità mainstream. Il decostruzionismo queer</b> ..	84
<i>3. Le nuove identità e i loro confini simbolici</i> .....	95
<b>3.1 La rivoluzione (a)sessuale</b> .....	98
<b>3.2 Più di uno. L'attrazione bi-poli-pansessuale</b> .....	107
<b>3.3 Al di là dei confini di genere. Il caso del transgenderismo</b> .....	115
<i>4. Il gioco dell'identità nella modernità avanzata</i> .....	117

<b>4.1 Digressioni metodologiche preliminari.....</b>	<b>119</b>
<b>4.2 Essere per se stessi, essere per l'altro. Cos'è l'identità?..</b>	<b>127</b>
<b>4.3 “Essere e tempo”. Continuità e cambiamento nel ciclo di vita .....</b>	<b>135</b>
<b>4.4 Definirsi, che fatica! .....</b>	<b>140</b>
<b>4.5 Dimmi chi frequenti e ti dirò chi sei. L'importanza delle comunità d'appiglio .....</b>	<b>155</b>
<b>4.6 Out of closet. Strategie di svelamento identitario e coping .....</b>	<b>162</b>
<b>4.7 Diventa chi sei! Consapevolezze e traiettorie esistenziali</b>	<b>169</b>
<b>4.8 Futuri possibili. Prospettive e proiezioni personali.....</b>	<b>174</b>
<b>4.9 La “buona vita”. Ideali di auto-realizzazione personale .</b>	<b>181</b>
<i>Conclusioni.....</i>	<i>185</i>
<i>Appendice .....</i>	<i>196</i>
<i>Bibliografia.....</i>	<i>197</i>
<i>Sitografia .....</i>	<i>209</i>

## Introduzione

Questo lavoro è dedicato allo studio dell'*identità personale*. Per essere più chiari si vuole analizzare il modo in cui le persone si definiscono in termini di (auto) attribuzioni identitarie – essere gay, lesbica, *pan gender* – oltre che il differente peso che a queste attribuzioni viene dato dal soggetto stesso. Soprattutto si desidera ricostruire le credenze e le visioni del mondo – in termini di presupposti sociali – sottesi alla costituzione della soggettività.

Com'è noto, le società tardo moderne sono caratterizzate da una accelerata tendenza al cambiamento e alla fluidità. Le persone non possono più dare per scontata alcuna appartenenza dal momento che ogni certezza viene erosa da un orientamento razionale e da una forte volatilità delle connessioni con gli altri. Di conseguenza, proprio perché non è più possibile *dare per scontato* alcunché, gli individui devono imparare a raccontarsi da sé la propria storia, divenendo dei soggetti “iper-riflessivi”<sup>1</sup> al pari delle società entro cui si muovono.

Questo perenne processo *auto-poietico* è proprio il bisogno di fedeltà a una percepita *essenza interiore*, nonché il motore che spinge le persone a individuarsi: sia scoprendo nuove definizioni, sia cercando di liberarsi da descrizioni restrittive di sé; in una dialettica infinita che è poi la dialettica della soggettività: tra scoprire se stessi e definirsi.

Il processo attraverso il quale il singolo giunge a soggettivare il proprio risiede nel bisogno individualistico di eviscerare e vivere alla luce del sole aspetti nascosti del proprio io, in misura maggiore. Da qui si sviluppa una spiccata intolleranza verso le forme di “sacrificio” del sé, per essere più

---

<sup>1</sup> Giddens A. (1991), *Identità e società moderna*, trad. it. Napoli: Ipermedium libri 1999.



chiari, di alcune parti di sé, che le singole appartenenze richiedono all'individuo.

Vista da qui l'identità rappresenta un dispositivo che serve proprio a produrre nuovi significati, nuove definizioni, più congrue ai bisogni individuali. Nonostante qualsiasi forma identitaria contenga un limite rappresentato dai suoi stessi confini.

Si determina, allora, il seguente paradosso: il singolo cerca nuovi specchi all'interno dei quali riflettersi, ma l'immagine di sé che egli ottiene è sempre parziale, incapace di contenere la *sovrabbondanza di vita* che egli rappresenta.

D'altra parte, secondo l'ipotesi sostenuta da tale ricerca, i due momenti dialettici del darsi un'identità e di cercarne di superarla rispondono in fondo allo stesso bisogno sostanziale di *autenticità* personale, intesa come fedeltà al proprio vissuto emotivo, talora finanche in termini pulsionali. Quest'autenticità, secondo Alessandro Ferrara<sup>2</sup>, può assumere i connotati più rassicuranti dell'integrazione o oppositivi dell'antagonismo. Nei termini di un rifiuto della dimensione normativa che pure caratterizza la partecipazione alla socialità e in fin dei conti lo stesso riconoscimento entro un determinato ambito identitario. Ed è spesso quest'ultimo aspetto che si rintraccia all'interno di diverse biografie, proprio a causa di fenomeni di individualizzazione massiva su cui si dissesterà diffusamente.

Con questo lavoro si vuole evidenziare come tanto il minuzioso enucleare formule identitarie sempre più specifiche, quanto le recenti evoluzioni delle *fluid identities* nascondano lo stesso bisogno di sperimentare

---

<sup>2</sup>Ferrara A. (1998), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, trad. it. Milano: Feltrinelli 1999.

una continuità e una sostanzialità della propria esperienza interiore rispetto a un mondo sempre più problematicamente posto in questione.

Entrando nel merito, il caso studio di questa tesi è rappresentato dalle cosiddette soggettività *non binarie*. Ci si riferisce in particolare a tre gruppi distinti: le identità “trans gender”<sup>3</sup>, “asessuali”<sup>4</sup> e “pan-poli sessuali”<sup>5</sup>, (o in generale afferenti alle bisessualità non binarie).

La comunità LGBTQIA\*<sup>6</sup> è un crogiolo che suscita grande interesse, perché appaiono più evidenti alcuni processi identitari che possono essere, in verità, estesi alla condizione dell’uomo contemporaneo; è questa la ragione per cui si è scelto di dedicarsi allo studio delle identità in questione. L’interesse teorico è indirizzato al tema dell’identità personale, più che all’ambito delle identità sessualmente non conformi, sebbene queste siano una chiave per comprendere maggiormente la soggettività odierna.

L’ambito LGBTQIA\* è caratterizzato da una forma di creativa sperimentazione di pratiche, condotte, stili e identità. Rispetto ad altri gruppi discriminati – donne, persone nere o asiatiche etc. – l’identità delle persone LGBTQIA\* non è immediatamente “visibile” all’occhio altrui. Essa necessita quindi di strumenti di mediazione simbolica che la rendano riconoscibile. Richiede, in sostanza, un’elaborazione culturale. Come si vedrà, tale elaborazione ha portato il movimento LGBTQIA\* a costruire una struttura teorica che convincesse la società dell’esistenza di un’identità

---

<sup>3</sup> Il famoso termine transgender si riferisce a una persona totalmente o parzialmente dis-identificata con l’identità di genere attribuita alla nascita.

<sup>4</sup> Con la definizione di asessuale ci si riferisce a una persona che non sperimenta (o sperimenta una parziale) attrazione sessuale.

<sup>5</sup> Il termine pansessuale designa una persona attratta da persone indipendentemente dal sesso o dal genere.

<sup>6</sup> Versione più inclusiva del famoso acronimo “LGBT”: si richiama alle identità lesbiche, gay, bisessuali, transessuali, queer, intersessuali, asessuali. L’asterisco sta ad indicare tutte le altre identità non incluse nell’acronimo stesso.

specifica, anziché di un insieme casuale di pratiche sessuali. Il malinteso si rileva in misura elevata all'interno di quei contesti sociali caratterizzati dal tentativo di "invisibilizzare" le suddette personalità (la Chiesa, ad esempio, ha lungamente sostenuto l'inesistenza dell'omosessualità). L'elaborazione culturale è avvenuta attraverso l'esercizio critico nei confronti della cultura dominante, con la relativa creazione di una contro-cultura LGBTQIA\*.

Le persone sessualmente non conformi alla "norma" eterosessista sono naturalmente portate a riflettere dai propri istinti nel rapporto con lo specchio, hanno gli strumenti e una nutrita letteratura che tratta argomenti in cui ci si può riconoscere: si sono, cioè, sensibilizzate al tema dell'identità nelle sue mille sfaccettature. Sono persone abituate all'esercizio critico nei confronti di una normatività vissuta come oppressiva, la quale, incistandosi in dinamiche più complesse tipiche della tarda modernità, rende tali soggetti e le loro modalità di scoprirsi un promettente ambito di interesse per gli studi sul tema.

Tornando più specificatamente al gruppo di studio, possiamo notare come tutte queste formule identitarie siano caratterizzate dal superamento di alcuni presupposti tradizionali della soggettività. Nel primo caso (quello transgender) essi rimettono in discussione la dicotomia maschile/femminile verso formule *fluid* o, nei casi più tradizionali, destrutturano la relazione tra sesso e genere, postulando la transizione anagrafica attraverso la rettifica (parziale o totale) del proprio sesso.

Per quanto riguarda gli asessuali, invece, si introduce un orientamento "altro" rispetto a quelli canonici, caratterizzato nello specifico dall'assenza di attrazione sessuale.

Al contrario, nella poli-pansessualità si palesa una volontà di superamento del binarismo spinta al punto di introdurre un concetto che

allarga l'attrazione oltre i paletti tradizionali della bisessualità, per come si vedrà in seguito.

Per quel che attiene la parte metodologica, la ricerca prevede uno studio di carattere qualitativo: lo strumento d'elezione utilizzato sarà infatti l'intervista biografica, attraverso la quale si pensa di poter giungere a una descrizione sistematica dei processi fin qui sinteticamente descritti. Si utilizzerà un cosiddetto campionamento "a valanga", laddove la maggior parte degli intervistati è stata reperita mediante reti informali, oltre che grazie al lavoro delle innumerevoli associazioni e dei collettivi che operano sui territori, in particolare nel milanese. Proprio a Milano sono state condotte le interviste che si ritroveranno nella parte terza della tesi, di cui gli stralci trascritti sono parte integrante, costituendo un utile espediente narrativo adattato alle finalità scientifiche del lavoro.

Nel lavoro si ritrovano, inoltre, alcuni spezzoni afferenti alle interviste pilota condotte nel corso del periodo all'estero – a Madrid – presso l'Università Complutense, dove ho trascorso un periodo finalizzato all'approfondimento teorico e bibliografico delle questioni trattate in questa tesi. Nondimeno, nel corso del periodo trascorso in terra iberica sono state messe a fuoco le tracce d'intervista successivamente utilizzate per la ricerca, pertanto alcune di quelle interviste pilota sono state inserite nel capitolo di ricerca sul campo, pur non volendo avere alcuna presunzione di esaustività né postulando alcuna comparazione, giudicata tutto sommato ininfluyente per le finalità complessive di questo lavoro. In sintesi si tratta di quindici interviste definitive, realizzate in Italia e quattro pilota condotte all'estero.

Una più estesa nota metodologica, in ogni caso, la si trova nella parte di ricerca sul campo. Tutto ciò, infatti, verrà diffusamente approfondito nel

terzo capitolo della tesi, laddove si trarranno le conclusioni empiriche attorno all'identità personale nella modernità avanzata.

Oltre alla ricerca sul campo il lavoro svolto negli anni scorsi ha portato, chiaramente, alla ricostruzione del dibattito intellettuale attorno alla questione identitaria e alle tematiche ad essa collaterali, che viene ora a essere illustrato brevemente prima di addentrarci nella parte più viva del discorso.

Sintetizzando, nella prima parte del lavoro si approfondirà il tema dell'identità individuale nel suo complesso e dei risvolti sociali connessi. La seconda parte, invece, mira a ricomporre il processo di costruzione dell'identità e i temi ad esso correlati: dal concetto di identità devianti fino al processo di "ri-significazione" sociale operata attraverso il movimentismo e l'azione rivendicativa orientata al riconoscimento.<sup>7</sup>

Nello specifico, nella prima parte del lavoro si è provveduto a ricostruire la letteratura maggiormente influente sulla questione identitaria, a partire dal lavoro dei classici fino ai contributi più recenti.

D'altra parte, com'è facile immaginare, il tema è uno dei capisaldi delle scienze sociali ed è stato più volte ripreso nei diversi contributi teorici. Negli studi classici la questione è affrontata a partire dalla prospettiva di Émile Durkheim<sup>8</sup>, dalla cui opera si evidenzia uno degli aspetti che hanno

---

<sup>7</sup> Honneth A. (2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore.

<sup>8</sup> Durkheim É. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, trad. it. Milano: Comunità 1977.

ispirato questa ricerca, vale a dire la relazione esistente tra soggettività e contesto sociale in termini di complessità identitaria.

Secondo l'autore, infatti, la differenziazione della "coscienza" va di pari passo con la differenziazione delle sfere sociali all'interno delle quali il soggetto è inserito. Così, se in passato tale differenziazione della coscienza era minima in seguito alla condotta di vita semplice e lineare di persone che frequentavano contesti poco o nulla diversificati, nella modernità la complessità delle appartenenze determina altresì una maggiore complessità del mondo interiore, che diviene sempre più articolato.

Toni simili riecheggiano nell'opera di George Simmel<sup>9</sup>, quando egli scrive a proposito della vita metropolitana e dell'intensificazione dell'intelletto a scapito del sentimento. L'autore, infatti, ipotizza un cambiamento antropologico all'interno del quale l'essere umano – ma sarebbe più opportuno dire la "cultura" o la "società" – modella le disposizioni biologiche intrinseche alla specie, mostrando quel legame tra l'individuo e il contesto all'interno del quale egli si muove.

Il tema compare inoltre nell'opera di autori come Karl Marx<sup>10</sup>, seppure con sfumature differenti. L'autore, a proposito del concetto di classe, introduce infatti l'imperitura distinzione tra i concetti di classe in sé e classe per sé, che, se applicata al tema della soggettività, ci catapulta nella dimensione di un'identità che esiste anche mediante presa di coscienza.

In altri termini, le dimensioni reali all'interno delle quali il soggetto vive non sempre rendono possibile la messa in discussione dell'ideologia dominante, determinando alienazione. Tuttavia, una rilettura dello stato delle

---

<sup>9</sup> Simmel G. (1890), *La differenziazione sociale*, trad. it. Roma: Laterza 1995.

<sup>10</sup> Marx K. (1854), *Manoscritti economici-filosofici*, trad. it. Torino: Einaudi 1968.

cose, nel soggetto come nei gruppi, è sempre possibile e dà luogo a riformulazioni creative delle soggettività.

Sarebbe scorretto non ricordare il contributo della psicanalisi nella lettura del soggetto persona, proprio per il grande contributo che questa tradizione di pensiero ha lasciato in eredità alla cultura occidentale. Sebbene qui si affronti il tema da una chiave sociologica, si è tenuto conto della disciplina fondata da Sigmund Freud, seppure con brevi accenni. D'altronde, la procedura di svelamento delle imposture ideologiche che adombravano la sfera del personale è stata una delle missioni e dei contributi teorici della psicanalisi che più di altre ha messo in mostra, dal versante psicologico, quanto di sociale vi sia nel personale. A questa tradizione, anche nei suoi sviluppi successivi, ho attinto per introdurre alcuni concetti importanti come quelli relativi al “vero sé” di Donald Winnicott<sup>11</sup> fino alla cosiddetta “insicurezza ontologica” di Ronald Laing<sup>12</sup>, l'antipsichiatra che più di altri ha messo in forse le certezze della disciplina tradizionale. In questo luogo è stato utilizzato per sottolineare come, in potenza, i tempi e i ritmi della modernità siano ostili al bisogno di sicurezza del soggetto-persona, minandone le fondamenta. Vedremo poi come questo abbia suggestionato profondamente questo lavoro.

Non meno importanti appaiono i contributi di altri studiosi, come Herbert Mead<sup>13</sup>, a cui si è ampiamente fatto ricorso. L'autore, infatti, viene richiamato sia negli studi psicologici – in quella branca che porta il nome di psicologia sociale – che sociologici per aver, tra le altre cose, introdotto la

---

<sup>11</sup> Winnicott R. (2001), *Gioco e realtà*, Roma: Armando Editore.

<sup>12</sup> Laing R. D. (1967), *La politica dell'esperienza*, Milano: Feltrinelli.

<sup>13</sup> Mead H. (1934), *Mente, sé e società*, trad. it. Firenze: Giunti editore 1966.

differenziazione concettuale tra “me”, “io” e “sé” come una dimensione tripartita che rispecchia la “natura” sociale del soggetto.

All'interno della sua classificazione, il “me” si caratterizzerebbe come l'oggettivazione della persona, vale a dire la componente interiorizzata dello sguardo altrui che struttura la soggettività e che si manifesta, a livello interiore, richiamandosi a quella dimensione psichica che è l'altro generalizzato: ossia l'introiezione dello sguardo sociale all'interno della propria interiorità; per dirla con le parole di Parsons, invece, questa dimensione ha un carattere dicotomico, cognitivo e affettivo-valutativo. Dunque, il sé di Mead viene a essere composto dal me e dall'io, che è invece la parte non ancora oggettivata del sé. A riprova della complessità dell'esperienza umana, sempre aperta alla possibilità di ri-significazione.

La questione identitaria è stata inoltre affrontata inoltre in termini processuali nell'opera di Erving Goffman<sup>14</sup>, cui ci si è ampiamente ispirati, nel testo citato l'esposizione del sé è vista come una messa in scena continua, simile a una rappresentazione teatrale, in cui ciascuno recita un copione frutto delle reciproche aspettative. Ciascuno di noi si comporta in virtù di quello che crediamo gli altri si aspettino da noi. Questo, in fin dei conti, è il requisito essenziale per lo sviluppo delle relazioni sociali. Ciò che ne deriva è, di conseguenza, una continua interpretazione reciproca che porta le persone ad accomodarsi vicendevolmente.

In quest'operazione di rispecchiamento reciproco gli individui danno forma alla propria cultura, confermando alcuni assunti e dis-confermandone altri. Sicché le interazioni quotidiane si configurano come un luogo privilegiato della costruzione sociale dei significati.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Goffman E. (1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. Bologna: Il Mulino 2007.

<sup>15</sup> Berger P., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino.



Per indagare la questione della relazione tra soggettività e collettività ho inoltre fatto riferimento agli studi di David Riesman<sup>16</sup> sul carattere all'interno delle differenti fasi storiche. Questi studi infatti mettono in luce le modalità di costruzione della stessa soggettività durante i diversi periodi storici: nel Medioevo, ad esempio, con la direzione *tradizionale delle condotte*; durante il Rinascimento in cui si afferma il carattere cosiddetto auto-diretto, improntato all'interiorizzazione di un codice morale. Le personalità che emergono invece nella seconda modernità rientrano nella categoria dell'etero-direzione, essendo esse votate allo sviluppo di uno *spirito gregario*.

Più recentemente, autori come Alessandro Ferrara<sup>17</sup>, situandosi all'interno di un dibattito intorno al concetto di "autenticità", hanno lasciato intendere come essa possa considerarsi una nuova modalità di organizzazione della soggettività una volta superato il vecchio concetto di autonomia, divenuto desueto per la nostra società; giacché non esiste più alcun codice morale da interiorizzare in un'epoca come quella odierna, di relativismo. La retorica "dell'autenticità" può assumere di volta in volta connotati "integrativi" o "antagonistici" a seconda della lettura dei fatti. A sua volta, l'autenticità, in contesto di crisi permanente, può diventare uno degli appigli di una soggettività sotto assedio, se è vero, come ci ha insegnato Anthony Giddens<sup>18</sup>, che in una società sempre più riflessiva anche l'individuo è costretto a fare uno sforzo di autoanalisi continua.

---

<sup>16</sup> Riesman D. (1950), *La folla solitaria*, trad. it. Bologna: Il Mulino 1999.

<sup>17</sup> Ferrara A. (1998), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, trad. it. Milano: Feltrinelli 1999.

<sup>18</sup> Giddens A. (1991), *Identità e società moderna*, trad. it. Napoli: Ipermedium libri 1999.

Non potendo più contare su tradizioni che lo sostengano né potendo affidarsi fideisticamente a un forte senso comune, il soggetto deve necessariamente riflettere sulla propria vita. Pertanto, il criterio soggettivo utilizzato per darsi un senso di continuità diviene l'auto-narrazione, intesa come strategia esistenziale per raccontare e raccontarsi la propria storia.

Il rischio che si vuole scongiurare è quello della disgregazione dei vissuti che un contesto di pressioni e richieste contrapposte può generare nel soggetto-persona. D'altra parte, la pluralità di esperienze che il soggetto moderno sperimenta lo espone sempre al rischio della scissione, così come i continui cambiamenti nel suo spazio di vita, che lo impegnano a tenere insieme pezzi di biografia personale estremamente mutevoli.

Dunque, questo bisogno di sentirsi un "io" che duri nel tempo lo rende bisognoso di una narrazione che tenga insieme le diverse parti della sua esistenza, per garantirsi appunto quel senso minimo di "sicurezza ontologica".<sup>19</sup>

D'altronde, com'è stato messo in evidenza più recentemente da Loredana Sciolla<sup>20</sup>, l'identità è contemporaneamente personale e sociale, nella misura in cui è proprio il *sociale* che rende possibile il *personale*.

È il sociale che crea i presupposti dell'individuale, al punto di strutturare la stessa organizzazione interiore della soggettività. Giacché, come ci ricorda Sciolla<sup>21</sup>, l'identità personale è caratterizzata da forme di auto-attribuzione identitaria, a partire però dalle attribuzioni sociali operate dagli altri per situarci all'interno di un campo sociale.

---

<sup>19</sup> Laing R. D. (1967), *op. cit.*

<sup>20</sup> Sciolla L. (2010), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Roma: Ediesse.

<sup>21</sup> *Ibidem.*

Nel secondo capitolo mi concentro sul processo di costruzione delle identità, a partire dagli studi di Michel Foucault sulla devianza, le successive teorie dell'etichettamento e gli studi sulla subcultura omosessuale, che verrà poi definita comunità LGBTQIA\*.

Di fatto, rispetto all'orientamento omosessuale Foucault<sup>22</sup> ricostruisce una genealogia che riporta ai discorsi medici intorno al concetto di sessualità, grazie ai quali nasce dapprima lo stesso termine *omosessuale*: l'omosessualità cessa di essere un problema di atti ed entra nella sfera della personalità, in qualità di prodotto del nuovo dispositivo di sessualità. E' bene ricordare che il discorso attorno all'omosessualità si configura ancora come un discorso fortemente medicalizzante e patologizzante. Tali studi permettono di cogliere una tendenza più complessiva, sebbene siano riferiti nello specifico al dibattito attorno all'omosessualità. Essi sono stati inseriti perché più proficuo è l'ambito della produzione letteraria attorno a questo tema rispetto a quello delle nuove identità, ben più "bistrattate" negli studi europei e comunque meno storicizzate. Occorre quindi rifarsi ai prodromi di queste identità per ricostruire anche il loro successivo sviluppo, a partire dall'apparato concettuale messo in opera, dalla medicina prima e dal movimento gay successivamente – a cui per esempio il movimento asessuale è molto debitore in termini di eredità culturale.

A tal proposito, nel secondo capitolo della tesi si traccia inoltre una cronistoria dell'omosessualità: a partire da come essa veniva concepita tra gli antichi greci e romani, per estendere il discorso ai diversi modelli di

---

<sup>22</sup> Foucault M. (1976), *La volontà di sapere*, trad. it. Milano: Feltrinelli 2010.

omosessualità succedutisi nel corso del tempo, così come tematizzati da Marzio Barbagli e Asher Colombo<sup>23</sup> nel loro studio sull'omosessualità in Italia. Dal modello pederastico classico fino a quello modificato, per finire con il modello proto-identitario dell'inversione sessuale e, infine, il più compiuto modello dell'omosessuale moderno, quale modello identitario caratterizzato dallo sviluppo di una specifica subcultura.

Una visione più complessa dei fatti si sviluppa a partire dall'affermazione dei paradigmi costruttivisti. Autori come Mary McIntosh<sup>24</sup> hanno teorizzato che l'omosessualità – in termini identitari – sia in una certa misura un “ruolo” determinato dall'insieme delle norme e delle aspettative sociali su *come è* e *come dovrebbe* essere un omosessuale.

Giova ricordare che per lungo tempo l'omosessualità è stata letta come una forma di comportamento deviante, sebbene oggi appartenga più alla sfera della diversità, nei termini di una peculiarità sessuale che si sta integrando all'interno di un tessuto valoriale, secondo la categorizzazione fatta da Ambrogio Santambrogio<sup>25</sup>. Tuttavia, gli studi sulla devianza evidenziano i processi di attribuzione di significato nei confronti di specifiche definizioni identitarie non convenzionali, rendendo evidenti i processi che le sottendono. Almeno fintanto che la nascita di movimenti sociali non irrompa nella scena imponendo una nuova scala valoriale.

Ad esempio, Edwin Lemert<sup>26</sup> ha sottolineato come lo status identitario – del deviante, nel caso di identità che hanno attraversato tale “stigma” – sia continuamente *definito e ri-definito* all'interno di un certo universo di

---

<sup>23</sup> Barbagli M., Colombo A. (2001), *Omosessuali Moderni*, Bologna: Il Mulino.

<sup>24</sup> McIntosh M. (1968), *The Homosexual role*, in *Social Problems*, n. 16, 2, pp. 182-92.

<sup>25</sup> Santambrogio A. (2003), *Introduzione alla sociologia della diversità*, Roma: Carocci.

<sup>26</sup> Lemert E. M. (1981), *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Milano: Giuffrè.

significati: ciò si riconnette alla distinzione introdotta dallo stesso autore tra devianza *primaria* e *secondaria* come si vedrà in seguito. Agli studi sulla devianza verranno infatti dedicati diversi paragrafi, nell'intenzione di mettere in risalto i meccanismi di costruzione (in "negativo") dell'identità e la conseguente lotta per il riconoscimento che talora può imporre nel discorso pubblico una ri-lettura dell'identità oggetto di biasimo. Laddove, com'è noto, il processo si gioca tutto nel campo della lotta simbolica tra fazioni sociali. D'altronde, la sociologia della devianza ci ha insegnato che tra gli aspetti che influiscono nella definizione di "devianza" v'è appunto l'essere definiti tali dagli altri. Ciò determina, spesso, un mutamento soggettivo relativo all'assunzione di una identità deviante, la quale viene a configurarsi come una profezia che si auto-adempie.

Nelle parti conclusive invece sarà dato uno sguardo alla nascita della comunità LGBTQIA\*, affermatasi solo dopo che si sono determinati cambiamenti epocali nelle ideologie dominanti e nell'organizzazione sociale, come suggerito dagli studi di Barry D. Adam.<sup>27</sup>

Le modalità rivendicative del movimento gay, che pure dipendono da Paese a Paese, si sono propagate a partire dai primi anni Settanta in Europa e hanno riguardato anche l'Italia. In un primo momento con la costituzione del FUORI – Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano – e successivamente con la nascita (negli anni '80) dell'Arcigay, la più grande associazione italiana a occuparsi di queste tematiche.

---

<sup>27</sup> Adam B. D. (2009), *Le basi strutturali del mondo omosessuale*, in Trappolin L. (a cura di) (2009), *Omosapiens 3. Per una sociologia dell'omosessualità*, Roma: Carocci.

D'altronde, come si vedrà con Albert Cohen<sup>28</sup>, un individuo che viene etichettato come deviante cerca conferme sociali all'interno del proprio gruppo di riferimento, in cui egli può trovare riconoscimenti identitari che permettono di sviluppare una visione "sufficientemente positiva" di se stessi. Ecco come la comunità LGBTQIA\* diviene al contempo strategia resiliente di adattamento sociale e di emancipazione rivendicativa.

Di frequente, la mobilitazione identitaria per finalità politiche ha dato vita a delle rivendicazioni pubbliche, attraverso la costituzione di veri e propri movimenti collettivi con una propria visione del mondo, obiettivi e strategie politiche. Tra gli studiosi che si sono occupati di queste tematiche – per l'Italia – sicuramente è da ricordare Francesco Alberoni<sup>29</sup>. La sua teoria dei movimenti collettivi ci ricorda come possano verificarsi momenti di "effervescenza collettiva" – per dirla con Durkheim<sup>30</sup> – che precedono l'istituzionalizzazione dei movimenti stessi.

Dal canto suo Alain Touraine<sup>31</sup>, invece, ha evidenziato come le lotte nelle società tardo moderne si caratterizzino per essere lotte culturali, laddove il fine delle rivendicazioni diviene quello di provare ad allargare il campo sociale integrando i bisogni espressi da individui e gruppi diversi. I nuovi movimenti – secondo Alberto Melucci<sup>32</sup> – sono infatti principalmente movimenti identitari che mirano a favorire l'affermazione di codici culturali alternativi. Il quadro non sarebbe evidentemente completo se non si facesse riferimento a quella matrice di studi cosiddetti *queer*, di carattere marcatamente decostruzionista, che ha arricchito il dibattito mettendo in

---

<sup>28</sup> Cohen A. (1963), *Ragazzi delinquenti*, Milano: Feltrinelli.

<sup>29</sup> Alberoni F. (1977), *Movimento e istituzione*, Bologna: Il Mulino.

<sup>30</sup> Durkheim E. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Milano: Il Saggiatore 2016.

<sup>31</sup> Touraine Alain (1975), *La produzione della società*, Bologna: Il Mulino.

<sup>32</sup> Melucci A. (1976), *Movimenti di rivolta. Teorie e forma dell'azione collettiva*, Milano: Etas.

discussione alcuni capisaldi della cultura tradizionale come quello *binarista*. Per autrici come Judith Butler <sup>33</sup>, per esempio, non sarebbe infatti il maschilismo ad aver prodotto le identità sessuate moderne, nei termini di complementarietà di genere e sopraffazione maschile, quanto piuttosto una supposta “matrice eterosessuale” che imporrebbe una scansione binaria della sessualità, distinguendo rigidamente il femminile dal maschile e creando pertanto le basi per la discriminazione dei non conformi. Oltre a favorire l’affermazione di identità essenzializzate sottratte alla dialettica del tempo storico.

Un altro degli aspetti cardine delle teorie *queer* è la messa in questione dell’*eterosessismo* e della corrispondente *eteronormatività*: il primo si riferisce all’ideologia dominante nelle relazioni tra soggetti sessuati, mentre il secondo riguarda le “norme” implicite o esplicite che ne derivano.<sup>34</sup>

Questa critica radicale al pensiero *eterosessista* ha nei fatti permesso la nascita di formule identitarie “nuove”, come nel caso del transgenderismo, della pansessualità e dell’asessualità che verranno illustrate nella parte finale del secondo capitolo e che sono accomunate dal superamento di alcuni presupposti ideologici di matrice binarista, orientati cioè a una visione sessualmente dualistica della sessualità e delle identità sessuate.

Fin qui la presentazione generale del lavoro, ma addentriamoci adesso all’interno del discorso più vivo, a iniziare dallo studio dai discorsi prodotti intorno al concetto d’identità nel tempo.

---

<sup>33</sup> Butler J. (1990), *Scambi di genere*, trad. it. Firenze: Sansoni 2004.

<sup>34</sup> Ingraham C. (1999), *White Weddings*, New York: Routledge.





# 1. Tra identità e soggettività. Uno sguardo teorico

“Quando la comunità crolla, viene inventata l’identità”

Jock Young <sup>35</sup>

## Premessa

Il tema di questa tesi di dottorato è tanto sfuggente quanto affascinante poiché ci si riferisce alla questione dell’identità e più nello specifico alla sua particolare declinazione che è quella personale. L’identità è un concetto ambiguo, oltre che elusivo. È un rapporto dialettico tra l’individuo e la società, che risponde alle domande dell’uno, il singolo che si interroga sulla propria natura più intrinseca; e dell’altro, la massa numerosa composta da tante *individualità*, spesso difformi tra loro. Il legame tra individuo e società ha una complessità e una molteplicità di visioni che di seguito si proverà a chiarire.

Nella modernità quella che viene a mancare è un’idea di unità, fissità e “pienezza” identitaria del soggetto, la cui specificità viene a essere data proprio dalla sua contraddittoria pluralità.

In questo capitolo si ricostruisce il *frame* teorico attorno al concetto d’identità, le dinamiche proprie dell’esperienza identitaria nella modernità e la

---

<sup>35</sup> Young J. (1999), *The exclusive society. Social exclusion, Crime and indifference in late modernity*, London: Sage, pp. 164.

natura sociale della stessa. Nella misura in cui la soggettività affonda le sue radici sempre all'interno di un contesto sociale che ne è la precondizione e la causa.

### 1.1 Volgendo lo sguardo ai classici

Com'è noto in letteratura, la crisi del soggetto tradizionalmente concepito trova tra le sue cause lo stesso avvento della cultura psicanalitica nel dibattito pubblico.

È grazie all'opera di Sigmund Freud<sup>36</sup> che entra in scena nella cultura occidentale la nozione di “inconscio” come “altro” rispetto alla coscienza, mettendo perlomeno in forse un orientamento culturale basato sull'idea del pieno dominio di sé. Di fatto, l'io freudiano è un io frammentato, attraversato dal conflitto permanente tra parti in lotta e agitato da forze oscure di cui il soggetto non è cosciente. Mettendo a nudo il mito dell'unitarietà dell'Io, si svelano una serie di mitologie collettive rispetto alla soggettività.

Peraltro, alla luce di questo shock culturale, si può comprendere anche la rimozione culturale della psicanalisi avvenuta negli ultimi anni, a favore di approcci – come la terapia cognitivo-comportamentale – più orientati alla gestione del cosciente. Quasi si trattasse un fenomeno psicodinamico di rimozione del terrificante: un trauma per la nostra cultura, che si sostanzia nella consapevolezza del controllo limitato dell'io sul proprio mondo interiore.

Nel pensiero dei sociologi, invece, il tema della soggettività viene richiamato a più riprese.

---

<sup>36</sup> Freud S. (1923), *L'Io e l'Es*, trad. it. Torino: Bollati Boringhieri 1976.

Già Karl Marx aveva messo in evidenza come gli esseri umani non esistessero se non in società, dal momento che non è pensabile un individuo in qualche misura isolato da un contesto socio-relazionale.

D'altronde, la stessa idea che possa esistere un individuo altro dalla società in cui è inserito è in realtà una concezione piuttosto recente, legata

(paradossalmente) alla maggiore complessità dei rapporti sociali.

D'altra parte, una delle caratteristiche delle società complesse è proprio l'astrazione dei rapporti di scambio, i quali non si basano più sulle interazioni personali ma, piuttosto, su principi *impersonali* – come quelli che regolano il mercato. La percezione del singolo è allora quella di essere in qualche modo “isolato”: un individuo che si fa da sé, indipendente rispetto al contesto, quando in realtà le forme sottili di dipendenza sistemica aumentano e diventano più articolate.<sup>37</sup>

Un altro aspetto della teoria marxiana, solo apparentemente distante da quanto qui trattato, è quello di *coscienza di classe*.

Si ricordi, a tal proposito, come per Marx<sup>38</sup> la società capitalistica fosse divisa in classi date dal posizionamento degli individui all'interno dei rapporti di produzione. Questo posizionamento *de facto* favorisce lo sviluppo di un'appartenenza basata sugli interessi comuni, in una logica di conflittualità con le classi antagoniste.

La divisione in classi per Marx è appunto un dato di fatto nelle società capitalistiche, mentre, al contrario, la coscienza di essere parte di un gruppo

---

<sup>37</sup> Marx K. (1854), *Manoscritti economici-filosofici*, trad. it. Torino: Einaudi 1968.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

oppresso non è detto che si sviluppi. Ci si ricordi come uno degli aspetti intrinseci di ogni sistema ideologico sia d'altra parte il fatto di *naturalizzarsi*.

Il capitalismo allora presenta se stesso come l'unico modo di produzione possibile e di conseguenza tende ad alienare ogni consapevolezza divergente rispetto a questo schema di pensiero. È proprio questo il motivo per cui le classi oppresse passano da uno stato di soggezione – *la classe in sé* – a quello di consapevolezza dell'oppressione e di conseguente azione politica – *la classe per sé* –, che presuppone la messa a tema di un'appartenenza identitaria e la rivendicazione del proprio posto nel mondo.

S'intende qui come il tema possa risultare interessante, nella misura in cui mette in luce le modalità mediante le quali si tematizza l'identità all'interno di un campo sociale attraversato da forze in conflitto. Inoltre, questa lettura mostra come il processo di "coscientizzazione" sia accompagnato sempre da una qualche elaborazione teorica, senza la quale le caratteristiche identitarie non possono svilupparsi pienamente.

Se non articolato in chiave fortemente antitetica, secondo un pensiero "forte" e dicotomico, tale nozione detiene una certa validità esplicativa anche per questo lavoro. Espresso diversamente: se ci si libera dalla visione unidirezionale di un'identità che riconosce i suoi bisogni ponendosi in posizione radicalmente conflittuale rispetto al contesto circostante, le dinamiche descritte da Marx possono chiarire alcuni dei passaggi sociali implicati nella costruzione dell'identità.

Nel pensiero di Émile Durkheim<sup>39</sup> la società può essere primariamente divisa in due sottocategorie: le società *semplici* e quelle *complesse*. La prima sottocategoria si richiama alle cosiddette società *primitive*, caratterizzate da una

---

<sup>39</sup> Durkheim É. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, trad. it. Milano: Comunità 1977.

bassa divisione del lavoro sociale, nelle quali gli individui svolgono attività poco differenziate tra loro. Il secondo tipo ideale – la società *complessa* – invece si caratterizza per un'articolata divisione del lavoro tra gli individui. Essa si contraddistingue per la presenza di numerosi corpi intermedi ed è legata a fattori causali quali l'aumento della popolazione, l'ampiezza territoriale, la complessità dei legami commerciali, lo sviluppo tecnologico etc.

Chiaramente, le caratteristiche del legame sociale che definiscono queste tipologie di società sono assai differenti. Si danno infatti nel gergo di Durkheim forme di *solidarietà meccanica* nel primo caso e di *solidarietà organica* nel secondo. Questa “forza morale” – la solidarietà appunto – si sviluppa facilmente in contesti semplici, dov'è la realtà fattuale ad avvicinare gli individui, anche fisicamente. Mentre nei contesti complessi la solidarietà si definisce nei termini di una coordinazione sistemica tra le varie parti della società, alla maniera appunto di un organismo vivente.

Le coscienze individuali si differenziano, di conseguenza, poco nelle società semplici, laddove la gente pensa e sente allo stesso modo e risulta scarsa la tolleranza verso comportamenti non conformi.

Di contro, le società complesse abbracciano una visione morale tendenzialmente più pluralistica e l'*individualizzazione* è molto più spinta: le persone, in altre parole, sviluppano punti di vista più “personali” e la morale comune è più tollerante.

Qualcosa di simile pensava George Simmel<sup>40</sup> in relazione allo sviluppo dell'individualità nelle metropoli moderne, dal momento che più si allargano le cerchie sociali a cui l'individuo fa riferimento, maggiore è il senso di unicità percepita dal singolo, la metropoli diventa allora l'emblema dell'individualità.

---

<sup>40</sup> Simmel G., (1890), *La differenziazione sociale*, trad. it. Roma: Laterza 1995.

Il possibile risvolto negativo di tutto ciò risiede nell'eccessiva divergenza delle opinioni e dei valori, i quali potrebbero non essere arginati da una matura forma di solidarietà organica e, pertanto, condurre all'*anomia*, ossia alla disgregazione del legame sociale.

Lo spettro dell'anomia ancora oggi viene ad essere paventato da chi si pone in posizione critica verso l'eccessivo decostruzionismo riscontrabile nel pensiero di certa parte dell'attivismo politico. Laddove si rintraccia in esso il pericolo incombente della fine di ogni "pensiero comune"<sup>41</sup>.

Come si vedrà in seguito, questo aspetto può anche essere riportato alla peculiare visione della "libertà" nelle società moderne e dunque ai limiti da assegnare alla condotta individuale all'interno di un certo ordine normativo.

D'altronde, secondo Simmel, tra individuo e società esiste un dissidio ineliminabile, perché gli obiettivi perseguiti da ciascuno dei due livelli possono essere solo in parte convergenti. L'individuo, infatti, sarà sempre portato a chiedersi se "fare il suo bene" o perseguire quel che la società gli richiede. Questo conflitto quasi "ontologico" giunge a esacerbarsi duramente nella modernità a seguito di uno sviluppo ipertrofico dell'individualità.

Nella cultura settecentesca parlare di "individuo" significava soprattutto riferirsi a un principio egualitario funzionale alla disgregazione critica di un ordine – quello aristocratico – basato sulle differenze ascritte, a cui si opponeva la lettura illuministica dell'*uguaglianza naturale* di tutti gli esseri umani. Tuttavia, nel corso del '800 questa impostazione si evolve nei termini di un recupero dell'individualità, in cui, accanto al riconoscimento dell'uguaglianza formale, si inizia a tematizzare la questione delle differenze. Si afferma in altri termini quello

---

<sup>41</sup> Garcia R., (2015), *Il deserto della critica*, trad. it. Milano: Elèuthera 2016.

che Simmel definì *individualismo della differenza*, richiamato successivamente dai movimenti rivendicativi – femminismi, movimento LGBTQIA\*, movimento nero – in una chiave sempre più spinta.<sup>42</sup>

Quanto a Max Weber<sup>43</sup>, le sue analisi sulle origini del capitalismo all'interno della cultura calvinista mostrano l'affermarsi di un'etica già in potenza a vocazione individualistica per ciò che attiene l'ambito della responsabilità individuale. Si ricordi, in tal senso, il principio dell'insondabilità del volere divino che determinerebbe nella vita quotidiana la ricerca dei segni della propria salvezza e l'azione di una condotta morale piuttosto rigida. In definitiva, negli studi di Weber il concetto di "vocazione" e l'importanza assegnata alla dimensione della responsabilità rappresentano i prodromi di uno sguardo rivolto all'individuo, che è poi lo sguardo della modernità.

La tendenza psicoanalitica neofreudiana si può ritrovare nel concetto di identità di Parsons<sup>44</sup>. Nella teoria dell'azione e dello strutturalfunzionalismo, l'identità viene enucleata come una parte psichica, scevra dai condizionamenti di cultura e società. In buona sostanza, Parsons, riprendendo il pensiero di Erikson, spiega che l'identità è una struttura di codici.<sup>45</sup> Alle sezioni psichiche di Es, Io e Super Io, Parsons nella sua teoria definita della "azione sociale" innesta l'identità come componente efficace nella significazione dei comportamenti dell'individuo, coordinando e fungendo da motore propulsore della prassi comportamentale. La personalità, dunque, si inserisce nel più ampio spettro dei dettami canonici della società, per rispondere a quell'immagine condivisa, popolare, dunque più facilmente accettata dalla massa. L'uomo di Parsons è capace di accettare, reinterpretare e finanche sottostare alle strutture culturali poiché la sua identità è

---

<sup>42</sup> Weber M. (1905), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. Firenze: Sansoni 1974.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Parsons, T. (1968), *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*, in *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Torino, pp. 63-88.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

stata plasmata da quei codici. Attraverso la capacità di socializzazione, l'individuo ha appreso di rispondere agli stimoli della società accettandoli e facendoli propri. Le istituzioni scolastiche, religione e tutte le cerchie di socializzazione hanno lo scopo di uniformare a questa volontà il soggetto che si sente *naturalmente* disposto ad accettare il compromesso proprio in virtù di quel comunitarismo così indispensabile per l'uomo sociale. Il concetto d'identità, dalle strutture post Freud, vedremo, alle enunciazioni di Pizzorno, in maggior misura, assume un connotato didascalico, come di una metodologia generale dello specchio anatomico dell'uomo psichico<sup>46</sup>.

Possiamo, dunque, sostenere che l'io di Parsons e il me di Mead coincidono e, più avanti si noterà, quando ci occuperemo di devianza, come la mancata corrispondenza tra l'identità individuale e il rapporto con la società inscena patologie e forme di disturbo.

---

<sup>46</sup> Cfr., Pizzorno A. (1986), *Sul confronto intertemporale delle utilità*, in Stato e mercato.



## 1.2 Soggetto, persona, individuo. Questioni terminologiche e di merito

Secondo Herbert Mead<sup>47</sup>, affinché si dia un soggetto-persona è necessario che il singolo impari a divenire oggetto per se stesso. Nel pensiero di Mead, infatti, il *self* viene a determinarsi tramite un processo di interiorizzazione degli atteggiamenti che gli altri significativi hanno nei confronti del soggetto. Questo essere visti originari, Alex Honneth<sup>48</sup> direbbe questo essere *chiamati* per nome, ci costituisce come soggetti, dando forma a quella parte oggettivata del sé che Mead chiama il Me. Il Me diventa l'ancora, lo zoccolo duro, del soggetto-persona che viene chiamato alla vita sociale attraverso l'interiorizzazione dell'atteggiamento altrui.

Il bambino giunge infatti a definirsi sulla base delle informazioni che gli altri significativi gli passano, fino a identificarsi con quella lettura di sé che l'altro ne fa.

Un passaggio cruciale in questo senso è dato dalla estensione di questo sguardo specifico (identificabile con singole figure d'attaccamento) all'*alterità* complessivamente intesa. Cioè alla generalizzazione di questa prospettiva, che slegandosi dai contesti relazionali concreti – la famiglia, il gruppo di pari etc. – si configura in un'istanza psichica nominata da Mead *l'altro generalizzato*: concetto che si riferisce alla definitiva integrazione degli altri nel mondo interiore del soggetto-persona.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Mead H. (1934), *op.cit.*

<sup>48</sup> Honneth A. (2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore.

<sup>49</sup> Mead H. (1934), *op. cit.*,

Chiaramente questa istanza non esaurisce il mondo interiore del soggetto, appiattendolo sul conformismo rispetto alle definizioni di sé già oggettivate, ma ne rappresenta solo una parte, poiché accanto al Me, nel panorama mediano, esiste anche la nozione di Io.

È difficile dire cosa sia l'Io e in cosa differisca dal Me. Per sommi capi si potrebbe dire che l'Io è la parte non oggettivata del Me, quella non cristallizzata, sfuggente come i tentativi di definirla.

In sostanza, l'Io sarebbe da intendersi come l'eccedenza di un Sé non esauribile nei significati attribuiti alla parte oggettivata.

L'Io può essere visto come quella parte del Sé che rimane aperta all'orizzonte del possibile. Ossia quelle parti che possono essere soggette a una nuova significazione per essere integrate nella trama sociale.<sup>50</sup>

Questa attitudine all'oggettivazione nasce nel rapporto con l'alterità che definisce di conseguenza il modo in cui ci si rapporta a se stesso. Da qui l'impossibilità di concepire il Sé in maniera pienamente solipsistica. L'identità non è una proprietà intrinseca del soggetto, ma ha un carattere relazionale. È utile sottolinearlo per meglio cogliere il nesso che aggancia questo lavoro alla sociologia, situandolo nel suo alveo teorico.

Il rapporto che esiste tra individuo e società va dunque letto in chiave dialettica. Una visione questa che, come si è già sostenuto, pervade il pensiero di Mead<sup>51</sup> dove il momento sociale fondativo del soggetto rappresenta solo una delle fasi, prima che la formazione di un *Me* oggettivato conduca il singolo allo sviluppo di una capacità critica in grado di relazionarsi al contesto sociale.

---

<sup>50</sup> Bruni L. (2016), *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.

<sup>51</sup> Mead H. (1934), *op. cit.*

Una recente rilettura di Mead a partire da questa visione dialettica è stata operata dal giovane Lorenzo Bruni<sup>52</sup> in relazione al fenomeno della vergogna come emozione sociale. L'autore ritiene infatti che esistano forme differenti di vergogna che ricalcano la natura sociale dell'individuo e le infinite possibilità di ri-significazione dialettica a sua disposizione.

In breve, egli individua due tipologie di vergogna: la prima afferisce alla parte del Sé già oggettivata – il Me appunto –, mentre la seconda tipologia di vergogna si riferisce all'Io, dunque alla parte del Sé aperta al possibile. In entrambi i casi l'emozione vergogna è vista come un necessario prezzo da tributare all'appartenenza sociale.

D'altronde, lo stesso processo di individuazione avviene sempre attingendo riferimenti valoriali da altre cerchie sociali o comunque attraverso un'operazione di ri-significazione condivisa. Dunque nel caso della *vergogna dell'Io* si manifesta il riferimento a un contesto sociale immaginato che esercita su di noi una presa tale da rendere possibile un percorso emancipativo. Ci si può vergognare infatti anche dinnanzi a un immaginario “altro ideale” a cui facciamo riferimento nel nostro processo di soggettivazione e non solo davanti a contesti sociali già oggettivati. Da qui l'idea di una natura anche potenzialmente eversiva della vergogna.<sup>53</sup>

È comunque importante sgomberare il campo da un eccesso di aleatorietà terminologica e chiarire alcuni aspetti. In questo processo tornano utili le distinzioni operate da diversi autori rispetto al tema specifico di questa tesi.

A partire da Goffman<sup>54</sup>, per il quale la nozione di *individuo* andrebbe approfondita e scomposta per essere chiarificata. Egli infatti distingue tra:

---

<sup>52</sup> Bruni L. (2016), *op. cit.*

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> Goffman E. (1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. Bologna: Il Mulino 2007.

*Persona*: ossia ciò che di personale e distintivo ci viene attribuito in quanto attori del sociale.

*Identità sociale*: che fa riferimento agli attributi con i quali veniamo identificati.

*Identità personale*: concernente le dimensioni biografiche del soggetto.

Questa messa in scena continua è simile a una rappresentazione teatrale nella quale ciascuno recita un copione frutto delle reciproche aspettative su come agire, quali parti di sé mettere in mostra e quali celare nella relazione.

All'interno delle micro-interazioni della vita quotidiana, infatti, si contribuisce a fare e disfare continuamente il *senso comune* delle diverse cerchie sociali cui l'individuo appartiene.<sup>55</sup>

Ciascuno di noi si comporta in sintesi come immagina gli altri si aspettino egli si comporti. Ciò, al di là delle contorsioni linguistiche, è il requisito essenziale per lo sviluppo delle relazioni sociali, che si basano su una mutua interpretazione tra soggettività differenti.

In quest'operazione di rispecchiamento reciproco gli individui danno forma alla propria cultura, confermando alcuni assunti e dis-confermandone altri. Così che le interazioni quotidiane si configurano come un luogo privilegiato della costruzione sociale di significati.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Berger P., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino.

Un'articolazione ancor più interessante a livello concettuale è quella operata da Franco Cambi<sup>57</sup> rispetto ai concetti di *soggetto*, *persona* e *individuo*.

Con il termine soggetto, infatti, si intende il prodotto di un certo ordine discorsivo; sicché non può esistere un soggetto, con le caratteristiche antropologiche che gli vengono riconosciute, se non all'interno di un contesto storico-sociale che gli dà significato, costituendolo e rendendolo “un fatto reale” agli occhi degli altri.

Più avanti si analizzeranno le concezioni del soggetto nel corso della modernità. Per ora si può dire che autori come Alessandro Ferrara<sup>58</sup> leggono la parabola dello stesso attraverso i passaggi che portano dal principio di auto-direzione alla nozione di autonomia.

Il soggetto della modernità, sostiene Cambi<sup>59</sup>, è al contempo un soggetto “forte” eppure sottoposto a un controllo sociale e burocratico senza precedenti nella storia dell'umanità. Un soggetto su cui vige un disciplinamento *biopolitico* in tutti gli ambiti del suo agire personale<sup>60</sup>.

Si tratta di una soggettività concepita in chiave fortemente individualistica. Un soggetto-individuo che si afferma spesso in forma narcisistica, attraverso tratti tipici che vanno dal bisogno di essere visti, alla chiusura nello spazio privato, data la costituzione di un'arena pubblica sempre più competitiva. Nella tarda modernità s'impiana, infatti, un super-io che si attesta perlopiù sul registro della vergogna, anziché sul vecchio principio della colpa<sup>61</sup>.

Accanto al concetto di soggetto, nella sua declinazione moderna di soggetto-individuo, va affiancato quello di *persona*, con il quale s'intende la

---

<sup>57</sup> Cambi F. (2007), *Soggetto come persona*, Roma: Carocci.

<sup>58</sup> Ferrara A. (1998), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, trad. it. Milano: Feltrinelli 1999.

<sup>59</sup> Cambi F. (2007), *Soggetto come persona*, Roma: Carocci.

<sup>60</sup> Foucault M. (1976), *La volontà di sapere*, trad. it. Milano: Feltrinelli 2010.

<sup>61</sup> Lasch C. (1979), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, trad. it. Milano: Bompiani 2001.

declinazione peculiare del soggetto come volontà autonoma e capacità di auto-direzione.

Si definisce “persona”, pertanto, chi è capace di costruire immaginari e scenari di prova atti a valutare le conseguenze delle proprie azioni: essere persona non è dunque un dato ontologico, ma un’attribuzione di confini convenzionali il cui elemento centrale è il riconoscimento del principio di responsabilità.

L’arbitrarietà filosofica di tale costrutto si evidenzia, tra le altre cose, riflettendo su come la stessa responsabilità sia differentemente distribuita tra gli individui: per esempio in base all’età o al livello di salute mentale. Tutti conveniamo sul fatto che sussista una differenza tra una persona di trent’anni e una di dodici nella gestione della vita sessuale, giacché il minore ha una limitata capacità di assumere delle decisioni. Eppure, a rigor di logica, dovremmo dedurre che un dodicenne sia meno persona di un trentenne? Sarebbe certamente un azzardo, eppure domande banali come questa mettono in risalto l’arbitrarietà di un binomio irrinunciabile della cultura occidentale, vale a dire quello persona/responsabilità.<sup>62</sup>

Su un piano più intimistico si potrebbe ritenere inoltre che ogni persona si determini in quanto tale anche secondo il proprio livello di individuazione, di cui uno degli aspetti centrali è la scelta di “chi essere” e dunque dei propri confini identitari. Ed è qui allora che interviene il concetto di identità.

La letteratura attorno al concetto di identità abbraccia questa complessità sottolineandone la sua natura multidimensionale.<sup>63</sup>, giacché tale nozione è declinabile al plurale.

Esiste innanzitutto un’*identità sociale* che precede quella individuale e che dal punto di vista di Loredana Sciolla è da intendersi come quella parte

---

<sup>62</sup> Corbellini C., Marraffa M. (a cura di), Jervis G. (2011), *Il mito dell’interiorità. Tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri: Torino.

<sup>63</sup> Sciolla L. (2010), *L’identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Roma: Ediesse.

dell'identità "attribuita" dagli altri nel tentativo di situarci all'interno di uno spazio sociale. Questa parte dell'identità si caratterizza principalmente per l'appartenenza a categorie quali quelle legate all'etnia, al genere, alla nazionalità etc.

A differenza della prima, l'*identità personale* è caratterizzata da forme di auto-attribuzione identitaria e si manifesta pertanto con caratteristiche più specifiche. Anzitutto, oltre ai ruoli sociali compaiono elementi inerenti alla biografia della persona che soggettivizzano l'impersonalità di ruoli e categorie; inoltre l'identità personale mette in luce come i singoli non diano la stessa importanza ai ruoli che gli altri attribuiscono loro. Addirittura la persona può entro certi limiti giungere a rifiutare l'identificazione con specifiche categorie ascritte. Tuttavia le due forme identitarie non possono essere del tutto separabili, giacché l'identità è al contempo personale e sociale, laddove è proprio il *sociale* che rende possibile il *personale*. L'identità personale non è banalmente inserita in un contesto che ne influenza l'espressione, ma è piuttosto costituita dalle dinamiche sociali.

Dal canto suo Francesco Remotti<sup>64</sup> descrive l'identità come si trattasse sempre di una decisione. Occorre allora abbandonare una visione *essenzialista* dell'identità – come qualcosa che *c'è* e che ha bisogno solo di essere *scoperta* – per aderire a una prospettiva *convenzionalista*, nella quale l'identità è qualcosa di costruito che assurge a parametro di riferimento in maniera del tutto convenzionale. Ne consegue allora l'idea che vi siano molti modi e molti percorsi per costruire l'identità. Questo processo di scelta dei *confini identitari* è sempre caratterizzato da un'insopprimibile arbitrarietà e – in riferimento alle identità collettive – da una quota di responsabilità comune per gli effetti di tale scelta. Ma

---

<sup>64</sup> Remotti F. (1997), *Contro l'identità*, Bari: Laterza.

ciò non avviene a caso: la scelta è frutto di prese di posizione basate su criteri culturali.

La determinazione di un'identità infatti richiede due momenti distinti:

Dapprima un'operazione di *separazione* nella quale viene stabilito quel che di peculiare v'è in quella particolare formazione identitaria.

Contestualmente, si assiste a un'operazione di *assimilazione*: ciò vuol dire che oltre alla peculiarità, l'identità è data dal confronto con la complessità. Si tratta del risultato, cioè, tra quel che è comune rispetto al contesto e ciò che v'è di specifico. È infatti lungo il continuum uguale/differente, particolare/universale che si determina l'identità.

L'identità si caratterizza come una configurazione unitaria di caratteri e qualità. Tale configurazione si esprime con la permanenza, la coerenza e la coesione di alcune qualità identificative che si manifestano nonostante lo scorrere del tempo. L'identità si discosta da una totalità informe distinguendo ciò che ne fa parte da ciò che non ne fa parte.

Ogni individuo si concepisce stabilmente tale pur nella mutabilità delle esperienze. Egli permane uguale a se stesso lungo lo scorrere del tempo: unico in una particolarità che lo rende altro dalla globalità del genere umano.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Deiana S. (2007), *La prospettiva dell'ermeneutica gadameriana*, in Fadda R. (a cura di), *L'io nell'altro*, Roma: Carocci.





### 1.3 Il nucleo relazionale della soggettività e il mito dell'autenticità

Come si è visto, dunque, la dimensione sociale è *istitutiva* della soggettività. Essa penetra fin dentro le pieghe del mondo individuale: dentro quegli anfratti dell'interiorità che il senso comune ritiene essere dominio esclusivo della persona.

Rispetto a questo modo di pensare, si può trovare particolarmente interessante il lavoro portato avanti da David Riesman<sup>66</sup> che ha letto le forme di costituzione della soggettività alla luce dei processi sociali.

Il presupposto teorico è che la società indirizzi gli individui orientandoli verso certi obiettivi specifici e, nel far ciò, forgi i caratteri dei suoi membri.

Durante i diversi periodi storici cambiano allora le modalità organizzative delle condotte, per cui nel medioevo, per esempio, la direzione dei soggetti era ispirata dalla *tradizione* quale criterio di costituzione della soggettività.

Durante il rinascimento, invece, emerge una nuova modalità organizzativa della condotta, quella dell'uomo auto-diretto: una forma di personalità fortemente *adattiva*, che l'autore lega al mutare del contesto ambientale circostante, nel quale alcuni tratti di flessibilità e autonomia possono risultare più consoni rispetto alla rigida osservanza del codice morale tradizionale.

Per quanto possa apparire sorprendente, secondo Riesman, le personalità che emergono invece nella seconda modernità – quando si passa da un'economia di produzione a una di consumo – rientrano nella categoria dell'etero-direzione.

---

<sup>66</sup> Riesman D. (1950), *La folla solitaria*, trad. it. Bologna: Il Mulino 1999.

Con questo termine l'autore intende riferirsi a personalità che sono state spogliate dalle caratteristiche della fase precedente e sono divenute invece completamente dipendenti dal contesto esterno. Il codice morale perseguito pertanto diviene contestuale e orientato al rendersi accettabili per le diverse cerchie sociali entro cui ci si muove. Quelle che vengono prodotte sono personalità votate allo *spirito gregario*.

Le considerazioni di Riesman rientrano a pieno titolo nell'alveo della critica alla modernità e alle sue contraddizioni, di cui una delle più stridenti è quella di una società tanto individualizzata quanto organizzata in apparati burocratici orientati al controllo.

Ai fini di questo lavoro, la lettura di Riesman serve in primis a rendere manifesto quel legame che unisce il nucleo interiore del soggetto alla società. Altrettanto utile inoltre appare il lavoro portato avanti da Alessandro Ferrara<sup>67</sup>, il quale nei suoi studi affronta il tema del cambiamento paradigmatico circa le modalità di strutturazione della soggettività.

Secondo l'autore il culto moderno dell'*autonomia* – simile al concetto di auto-direzione di Riesman – lascia sempre più spazio a quello di autenticità. Nello specifico Ferrara cerca di proporre un concetto di autenticità – sostanzialmente *normativo* – che sia in grado di soppiantare i limiti della nozione di autonomia con le sue faglie teoriche. Quest'ultima nozione è infatti pervasa dalla visione morale – profondamente kantiana – di un soggetto capace di darsi autonomamente delle norme, sebbene queste norme siano una riproduzione interiore del contesto socio-politico. L'elemento auto-direttivo, d'altronde, non è necessariamente collegato ai bisogni dell'individuo – alle sue esigenze auto-realizzative, ai suoi desideri etc. – ma a un uso funzionale delle risorse psichiche capace di svincolare il singolo dall'angustia delle tradizioni. Pertanto un concetto come quello di autonomia può concepire solo in parte una dimensione *critica* rispetto al contesto sociale. Questo

---

<sup>67</sup> Ferrara A. (1998), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, trad. it. Milano: Feltrinelli 1999.

perché slegato dalla natura emotiva dei bisogni personali. Si tratta di un concetto venato da un razionalismo forte, sicuramente più del concetto di autenticità, che si muove invece fuori dai limiti ristretti della razionalità tradizionale. Il fine è infatti quello di recuperare tutti quegli aspetti emotivi rimossi dall'asfittica prospettiva razionalista.

Una potente critica al concetto di “autentico” – sotto le mentite spoglie del *naturel* (la dimensione dell'essere pienamente se stessi) – è quella che Paul Valéry<sup>68</sup> fa a Stendhal<sup>69</sup> quando quest'ultimo afferma che il *naturel* trovi la sua piena espressione nella *passione*, come un dato che si oppone alla “vanità”, vale a dire all'attenzione per ciò che gli altri pensano di noi, che porta a determinarci sulla base delle altrui aspettative.

Stendhal in particolare faceva risalire il *naturel* a quegli atti non sottoposti a riflessione che esprimerebbero un qualche dato naturale sfuggente rispetto alla ponderazione cognitiva – ad esempio l'amore, così come l'ira e le passioni forti in generale.

Quel che però pone il pensiero di Stendhal in un *cul de sac* è proprio l'impossibilità ontologica di concepire atti che non siano mediati da significati sociali. Occorre infatti rifiutare l'idea, tutto sommato ingenua, di un'affettività come un dato altro rispetto alla razionalità: una visione ormai superata dalla storia del pensiero scientifico e filosofico.

Tuttavia la critica attuata da Paul Valéry è parzialmente differente. Per Valéry, infatti, la ricerca della *naturalità* è annebbiata da una fitta coltre di illusioni. A cominciare dall'idea per cui esisterebbe un “io naturale” rispetto al quale la civiltà e la cultura sarebbero in posizione antagonista. Un concetto del

---

<sup>68</sup> Valéry P. (1957), *Stendhal*, in *Euvres complètes*, Paris: Gallimard, vol I, trad. It. *Stendhal*, in *Varietà*, Milano: SE 1990.

<sup>69</sup> Stendhal (1822), *De l'amour*, trad. it. *Dell'amore*, Milano: Garzanti 1976.

tutto fuorviante perché le medesime categorie del “naturale” e dello “spontaneo” sono in fin dei conti frutto di convenzioni sociali. D'altronde, la stessa distinzione tra comportamenti “autentici” e comportamenti “inautentici” si definisce sempre all'interno di un mondo di convenzioni. Si potrebbe provocatoriamente asserire che l'autenticità è sempre data dall'imitazione di un qualche modello da inseguire.

Per Valéry, inoltre, Stendhal sarebbe caduto in una *commedia della sincerità*, poiché nell'atto stesso dell'essere sincero, ossia di voler fare le cose a partire dal sentire più intimo, si creerebbe all'interno del soggetto una scissione tra una parte dell'io *giudicante* e una parte *agente* che disgregherebbe ogni proposito di sincerità. Laddove, in termini teorici, quella componente “giudicante” della personalità dovrebbe scomparire affinché un comportamento possa dirsi del tutto naturale alla maniera in cui ciò viene concepito da Stendhal.

Ci si potrebbe ulteriormente chiedere dove stia il segnale che qualifica il raggiungimento della completa sincerità dell'agire. Poiché, a ben vedere, anch'esso può intendersi come un obiettivo etico sostanzialmente arbitrario, stabilito in verità da un qualche *nomos*, quindi implicitamente normativo.

Lo stesso Jean Paul Sarte<sup>70</sup> criticò la categoria della *sincerità* – intesa come sinonimo di autenticità – con ragioni simili a quelle utilizzate da Valéry, giacché egli rintracciava nel tentativo di aderire a una sincerità viscerale quello sdoppiamento dell'essere, cui si è accennato, che determinerebbe la *malafede*. Vale a dire l'adesione a un modello, più che una dimensione “spontanea”, relativa all'inseguimento del proprio sentire “naturale”.

Dunque si deve immaginare questo prendere le distanze da noi stessi come un fatto ineludibile, una proprietà dell'essere umano, per cui è sostanzialmente impossibile non pensare a se stessi come a un *oggetto*.

---

<sup>70</sup> Sartre J. P. (1943), *L'essere e il nulla*, trad. it. Milano:Il Saggiatore 1997.

Proprio in questo Charles Larmore<sup>71</sup> intravede la natura normativa del rapporto del sé con l'io, soprattutto se si tiene in considerazione che quest'ultimo è il prodotto di processi di interiorizzazione. Il farsi dimentichi di questa dimensione ontologicamente normativa del rapporto con se stessi è propriamente quella che Sartre definisce la *malafede*.

D'altronde, come sosteneva lo stesso Adam Smith<sup>72</sup>:

Non riusciamo mai a esaminare i nostri sentimenti e motivazioni, non riusciamo mai a formulare nessun giudizio su di essi, se non ci spostiamo dalla nostra posizione naturale e non ci sforziamo di osservarli da una certa distanza. Ma non possiamo fare questo se non sforzandoci di osservarli con gli occhi degli altri, o così come si suppone che gli altri li osserverebbero.

Da qui si evince quell'ineludibilità dell'*essere come un altro* nell'esperienza personale. In termini sociologici: della necessaria normatività delle relazioni umane, finanche quelle che riguardano il rapporto con se stessi.

Secondo René Girard<sup>73</sup>, l'ideale autentico prende forma nelle società democratiche e per ciò stesso manifesta appieno le contraddizioni intrinseche alla democrazia. Ci si riferisce soprattutto all'inevitabile richiamo a dei modelli nella strutturazione dei propri gusti e delle proprie condotte; richiamo che viene a scontrarsi con una visione egalitaria dei rapporti tra gli individui. Tale visione, negando la sperequazione del "potere" nei termini della capacità di stabilire regole di comportamento, si trova a dover oscurare l'implicito richiamo a un'alterità su cui si appoggiano i modelli sociali interiorizzati. In altri termini, da un lato i valori democratici propagandano l'autonomia morale di un individuo concepito come *causa sui*, ma al contempo oscurano il bisogno dell'individuo di sentirsi inserito

---

<sup>71</sup> Larmore C. (2004), *Pratiche dell'io*, trad. it. Roma: Meltemi 2006.

<sup>72</sup> Smith A. (1759), *Teoria dei sentimenti morali*, trad. it. Milano: Rizzoli 1995, p. 252.

<sup>73</sup> Girard R. (1972), *La violenza e il sacro*, trad. it. Milano: Adelphi 1980.

in una cultura e i processi di costruzione della soggettività secondo modelli conformistici stabiliti da chi detiene più potere di altri.

Esplicare al meglio questo conflitto rimosso delle nostre società democratiche è senza dubbio il merito maggiore di Girard, che così facendo ha realizzato con estrema chiarezza i due poli conflittuali dell'aspirazione egalaritaria da un lato e, all'estremo opposto, delle convenzioni normative come difesa nei confronti della rovinosa caduta nell'anomia<sup>74</sup>.

Questa *carenza ontologica* dell'essere umano cui si è fatto cenno, che lo porta a dipendere dagli altri e a dover costruire un mondo che sia abitabile e all'altezza delle sue esigenze, lo ritroviamo nell'opera di Arnold Gehlen<sup>75</sup>. L'autore considera, infatti, l'essere umano come un essere aperto al mondo – cioè non specializzato –, il quale per poter vivere si affida alla sua propria attività e intelligenza.

Nella concezione di Gehlen, l'essere umano si caratterizza proprio per il suo essere *esoneroato* dal bisogno di soddisfazione delle pulsioni immediate.

È proprio in quello spazio tra l'irrompere della pulsione e la risposta che l'essere umano dà alla pulsione stessa che si struttura il *carattere*, qui inteso come interiorizzazione di abitudini e regole di condotta costitutive del processo di civilizzazione. Di fatto, sostiene Gehlen, l'essere umano si caratterizza proprio per la sua carenza ontologica, per il suo essere privo di istinti forti e comportamenti stereotipati che orientino la sua condotta. Da qui il bisogno umano di disciplinare i comportamenti, proprio per trovare delle risposte comuni ai problemi pratici dell'esistenza, attraverso l'agire, del quale la parola è parte integrante.

---

<sup>74</sup> Durkheim È. (1897), *Il suicidio. Studio di sociologia*, trad. it. Milano: Bur 2014.

<sup>75</sup> Gehlen A. (1940), *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Mimesis 2010.

Per l'autore, infatti, è proprio il linguaggio a rendere possibile quell'operazione di simbolizzazione che proietta l'animale uomo perennemente verso il *futuro*.

A tal proposito, centrale diventa la nozione di *carattere* nella sua complessa dinamica costitutiva: nel suo essere al contempo azione e materia dell'azione. Ossia una struttura comportamentale sottesa da pulsioni accettate o rifiutate, ma in ogni caso attivamente orientate verso il mondo esterno.

L'uomo quindi si rivolge contro se stesso inibendo le proprie pulsioni, disciplinandosi, ed attraverso questo processo giungendo a dare origine alla cultura. Di conseguenza, la comunità va intesa come un "destino naturale" dell'uomo, perché proprio in quanto privo di "armi naturali" necessarie alla sopravvivenza e di istinti che lo completino, egli necessita del rapporto con gli altri. La moralità diventa allora un'operazione di inquadramento disciplinare della comunità e di se stessi attorno a valori sociali condivisi.

Ma ritornando al dibattito attorno all'autenticità, autori come Charles Larmore<sup>76</sup> hanno comunque cercato di recuperare la validità di questo concetto mettendo in risalto gli aspetti positivi di tale nozione, nonché la relativa "veridicità" di alcune asserzioni.

In particolare, richiamandosi alla necessità di modelli normativi all'interno del comportamento umano, ci si potrebbe chiedere se anche in quell'ineludibile *essere come un altro* non si possa ravvedere comunque una soggettività che *resiste*. D'altronde il soggetto è sempre costretto a richiamarsi a un qualche modello di riferimento, sebbene lo stesso atto di scegliere tra possibilità normative differenti – nonché il modo del tutto personale in cui il singolo le incarna – faccia riaffiorare quella dimensione *resistente*, più volte data per spacciata, che è la

---

<sup>76</sup> Larmore C. (2004), *Pratiche dell'io*, trad. it. Roma: Meltemi 2006.



soggettività. Già nell'atto dello scegliere o dell'obbedire selettivamente a delle precise aspettative morali ci si richiama a sfere non completamente spiegabili nell'ottica causale di uno stringente determinismo sociale.

È chiaro che quella *soggettività* possa essere ulteriormente sottoponibile ad analisi critica, giacché essa non esiste di per sé ma è piuttosto frutto di complesse intersezioni multifattoriali che risalgono fino alle prime esperienze infantili. Tuttavia è impossibile negare che esista un'eccedenza di esperienza non riducibile in termini univocamente lineari, che si riferisce a ciò che definiamo "soggettività", e che fa capo all'ambito delle scelte personali, del senso critico, della capacità di incarnare i modelli in chiave divergente etc. Tutti elementi "problematici" che giustificherebbero per alcuni il mantenimento del concetto di autenticità, seppure in una chiave revisionata.

D'altronde lo stesso Charles Larmore<sup>77</sup> ritiene gli esseri umani come "animali" essenzialmente normativi, che non possono esistere se non nell'impegno. Ciò fa in modo che si crei quella frattura tra noi e noi medesimi, tra atti e giudizio su quegli stessi atti. Come si è visto, già Sartre<sup>78</sup> aveva intuito come la nozione di autenticità andasse revisionata, liberandola dal pregiudizio della fedeltà a un qualche presunto "vero io" e avviandosi piuttosto ad abbracciare l'idea che non esista alcun io che non sia un *impegnarci a essere quel che non siamo ancora*. Vale a dire che non sia debitore di un qualche modello e legato allo sforzo di approssimarlo.

La stessa nozione di autenticità postulata da Alessandro Ferrara<sup>79</sup> va depurata da quel tanto di essenzialismo che gli è storicamente proprio. Le

---

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Sartre J. P. (1943), *L'essere e il nulla*, trad. it. Milano:Il Saggiatore 1997.

<sup>79</sup> Ferrara A. (1998), *op. cit.*

posizioni che si richiamano a un qualche “io originario” sono state infatti superate dal dibattito accademico e vanno articolate in termini differenti.

Secondo molte prospettive precedentemente esposte, infatti, ogni forma di adeguamento all'esterno viene concepita come una cessione alle pressioni (normative) del sociale.

Questa nozione “ingenua” ed essenzialista di autenticità viene rigettata da Ferrara per due ragioni:

Perché l'*autenticità* da esso propugnata è un concetto *intersoggettivo*: cioè che nasce e si realizza all'interno di un certo quadro sociale, non a scapito di esso.

Perché nessuna identità può dirsi realmente riuscita senza un qualche *riconoscimento*.

L'autore descrive, inoltre, l'opposizione tra concezioni *integrative* dell'autenticità e concezioni *antagonistiche* della stessa: orientate alla realizzazione del sé all'interno di un certo quadro normativo o a scapito di esso.

Nel caso specifico delle concezioni antagonistiche l'accento è posto sull'idea di *liberazione* e l'autenticità è vista come un percorso che porta il soggetto a spogliarsi dalle “pastoie morali” interiorizzate. Questa convinzione è implicitamente essenzialistica, non è difficile infatti rintracciare in questa prospettiva una visione conflittuale tra natura e cultura che è più volte riscontrabile nel pensiero filosofico occidentale.

Diversamente, l'autenticità come la intende Ferrara coinvolge in sé il sociale, non si realizza a scapito di esso. La sua autenticità riflessiva infatti abbraccia anche il limite, la norma, la responsabilità, senza rifiutarle di per sé come inconvenienti di cui disfarsi.

Il tema dell'autenticità può essere inoltre interpretato, in relazione al tempo storico, come frutto delle peculiari caratteristiche delle odierne conformazioni sociali, spesso associando tale nozione all'idea della "decadenza" culturale delle società tardo-moderne, come accade in José Ortega y Gasset<sup>80</sup>. Ad esempio nel suo libro "La ribellione delle masse" egli scrive:

Di fronte a questa condizione emotiva, non è evidente che la sensazione della nostra epoca somiglia maggiormente all'allegria e alla festosità dei bimbi che sono scappati da scuola? Oggi non sappiamo più ciò che avverrà domani nel mondo, e tutto questo ci dona una segreta letizia; perché questa condizione di vivere nell'imprevedibile, di essere un orizzonte aperto a tutte le possibilità, è la vita autentica, la pienezza della vita.

Per l'autore la "crisi consapevole" della nostra epoca storica, caratterizzata dalla rottura con l'escatologia del progresso e con il venir meno delle certezze proprie di un tempo lineare, favorirebbe il ritorno a una dimensione autentica della vita.

La processualità dell'incedere lineare delle epoche auree rassicura ma al contempo addomestica le pulsioni vitalistiche, intrappolandole in una ragnatela di norme asfittiche. Al contrario, le epoche di "decadenza" rimettono in moto la creatività, ancor più nelle nostre società dove la crisi diventa sistemica, oltre che epistemica, vale a dire caratterizzata dalla messa in questione dell'idea stessa di progresso lineare.

Il weberiano<sup>81</sup> disincanto sul mondo ci porta a perdere definitivamente l'illusione di uno stabile approdo al di fuori del divenire storico. Ciò starebbe, secondo Ortega y Gasset, alla base di una sfiducia nelle norme, nel disciplinamento, nell'inquadramento del potere e in definitiva in un futuro da

---

<sup>80</sup> Ortega y Gasset J. (1930), *La ribellione delle masse*, trad. it. Milano:Se srl 2001.

<sup>81</sup> Weber M. (1919), *La scienza come professione, la politica come professione*, trad. it. Torino: Einaudi 2004.

costruire. Per tale ragione la vita autentica assume rilevanza nel vissuto soggettivo. Quella che viene descritta come un'epoca di passioni tristi e di pessimismo diffuso, in realtà, contiene anche una segreta euforia: una vitalità che è legata all'imprevedibilità e alla libertà dai paradigmi forti. Coloro i quali intravedono solo un'aura di decadenza sostiene l'autore:

guardano della storia solo i fenomeni politici e culturali, e non avvertono che tutto questo è soltanto la sua superficie; che la realtà storica è, prima e più approfonditamente di questo, una pura ansia di vivere, un'energia simile a quelle cosmiche; non la stessa, non naturale, ma certamente sorella di quella che agita il mare, e feconda la fiera, e dà fiore all'albero, e fa tremare la stella.

Dunque tutto quel che di doloroso v'è nell'esistenza, sostiene il filosofo Remo Bodei<sup>82</sup>, viene a essere imputato alla rozzezza dei propri simili o alla banalità della vita quotidiana e si finisce così per cercare surrogati dell'esistenza ripiegandosi in una sorgente originaria, non inquinata dai rapporti sociali. La concordanza con se stessi e con i propri simili allora diventa la medicina contro la nequizia del tempo odierno.

Sfrontato appare allora ogni appello a un *io decontaminato* dalle scorie ideologiche, giacché quello stesso io deve la propria stessa esistenza concettuale alla società.

Aggiunge Bodei<sup>83</sup>: «Nel tentativo di purificarsi dalle scorie del mondo, alcuni si trincerano in preda alla nausea e al disgusto, nell'ultimo ridotto del soggetto, nella libertà interiore assoluta». Il richiamo all'autenticità è un battere in ritirata da un sociale che si critica con veemenza ma che non si è capaci di

---

<sup>82</sup> Bodei R. (1989), *Introduzione: segni di distinzione*, in Adorno T., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Torino: Bollati-Boringhieri.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

trasformare e, dunque, diventa una terapia dell'anima, anche quando si tratti di retoriche che si appellano a identità e visioni collettivistiche.

L'invocazione alla "salvezza individuale" sembra essere uno dei capisaldi dell'agire contemporaneo, quando invece dal canto loro alcuni autori<sup>84</sup> ne hanno sottolineato la sostanziale futilità: secondo il principio per cui non vi possano essere risposte razionali alla crescente precarietà esistenziale che non siano in qualche misura sistemiche.

Un senso di impotenza, quello contemporaneo, che viene a risolversi dunque nell'ottica individuale attraverso un ripiegamento nel privato e, ancor più, nella gestione della propria interiorità. Scrive, a tal proposito, Christopher Lasch<sup>85</sup>:

Abbandonata la speranza di migliorare la vita in modo significativo, la gente si è convinta che quel che veramente importa è il miglioramento del proprio stato psichico: aderire alle proprie sensazioni, nutrirsi con cibi genuini, prendere lezioni di ballo o di danza del ventre, bagnarsi nel mare della saggezza orientale, fare del jogging, imparare a "entrare in rapporto", a vincere "la paura del piacere". Questi obiettivi, in sé innocui, se elevati alla dignità di programma e impastati nella retorica dell'autenticità e della consapevolezza implicano di fatto il ritiro dalla politica.

Esiste, dunque, secondo l'autore una retorica dominante nella tarda modernità che riporta tutto all'individuale, svuotando di fatto ogni richiamo a quella dimensione comunitaria che aveva caratterizzato le fasi precedenti della storia – anche nelle sue aberrazioni – e che sta riorganizzando i rapporti tra soggettività e comunità, per come si cerca di argomentare in questo lavoro.

---

<sup>84</sup> Beck U. (2001), *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna: Il Mulino.

<sup>85</sup> Lasch C. (1979), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, trad. it. Milano: Bompiani 2001 p.16.

#### 1.4 Digressione: costruzione sociale del corpo e ancoraggio identitario

Tra corpo e esperienza identitaria esiste un legame indissolubile. Le ricerche più recenti tendono, infatti, a recuperare questo *oggetto* di riflessione negli studi contemporanei. D'altronde, con la sua storia, il corpo interiorizza i dettami sociali e li incarna. Esso diventa fondamentale nella costruzione del senso d'identità: è attraverso il corpo (le sue posture, il suo modellamento, la prossemica etc.), ad esempio, che si manifestano le caratteristiche identitarie di genere.

Grazie ai *postcolonial studies* il corpo si è candidato a tema centrale per lo studio delle identità. Il ripensamento degli studiosi post-strutturalisti francesi, come Foucault, Deleuze e Lyotard, ha fatto in modo che i cardini del ragionamento intorno ai processi sociali fosse rimesso in discussione. I luoghi sono divenuti *soggettivi* e dunque l'identità è stata "decostruita" alla maniera di Derrida. Esistono, quindi, specifiche identità collettive che dipendono dai luoghi in cui queste si sono plasmate, dal potere che hanno subito o che ha fatto pressione su di esse. Il ragionamento intorno all'*identità* è uscito fuori di *essa*: il processo di costruzione non può dipendere solo da cause interne all'io poiché subisce l'influsso di cause esterne, quali l'economia dei luoghi abitati, la politica messa in atto in un dato periodo, la storia stessa del popolo al quale quell'individuo appartiene. Per estensione, al quale appartiene una comunità<sup>86</sup>. Il filone *essenzialista* postcoloniale, invece, ha rivendicato nuovamente l'esclusività e l'unicità dei singoli. Sulla nozione di identità collettive, però torneremo più avanti<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Tra le opere più influenti per l'avvio dei *postcolonial studies* si veda l'opera di E. Said, *Orientalismo*.

<sup>87</sup> *Infra*, pp. 38-42.

Dal canto suo Pierre Bourdieu<sup>88</sup> sottolinea come le identità maschili e femminili si sviluppino secondo logiche diverse: le prime *centrifughe*, le seconde invece *centripete*. Nei termini di identità orientate al pubblico oppure al focolare domestico. Tale processo avviene grazie all'incorporazione di *habitus* che non si acquisiscono solo per educazione diretta ma sono il processo di acquisizioni indirette di carattere imitativo.

A tal proposito l'autore ritiene le diverse pose corporee, così come il modo di gestire il corpo nello spazio pubblico, esempi lampanti della divisione sociale del lavoro tra i sessi. Gli uomini tendono infatti a vivere lo spazio pubblico in maniera dominante, attraverso una mimica corporea che sottolinea questo aspetto – apertura delle gambe, maniera di atteggiarsi –, mentre le donne vivono l'esperienza corporea come espressione della propria “vocazione al privato”. Questo vuol dire usare il corpo in modi specifici: per esempio accavallare le gambe oppure mostrare remissività in pubblico. Questa incorporazione dei ruoli sociali è il fondamento fisico della propria identità di genere.

Tali modalità espressive vengono inoltre essenzializzate e date per scontate, sebbene esse siano frutto di precisi apprendimenti sociali.

In questi usi del corpo si addensa il senso comune della società, laddove il dato “naturalizzato” nasce in verità all'interno di pratiche sociali specifiche.

A tal proposito, Elizabeth Grosz<sup>89</sup> evidenzia come la psicanalisi abbia sempre messo in risalto la relazione tra spazio *interno* ed *esterno*. Lo stesso Freud, pur partendo da studi medico-biologici, fu costretto ad analizzare la complessità del mondo psichico finendo per mettere a punto una teoria piena di riferimenti ai significati simbolici. Egli ha più volte sostenuto come l'io non abbia un accesso diretto alla percezione della realtà. Al contrario, la forma d'accesso è sempre

---

<sup>88</sup> Bourdieu P. (1999), *Il dominio maschile*, Milano: Feltrinelli.

<sup>89</sup> Grosz E. A. (1994), *Volatile bodies*, Allen & Unwin.

indiretta, legata, secondo lo studioso, alle esperienze di vita formative per il soggetto. Di fatto è proprio la decodifica, vale a dire la percezione *mediata* di questi aspetti sensoriali, a definire la “realtà”, che in virtù di ciò è da ritenersi sempre *soggettiva*.

All’inizio il bambino non ha un centro unificatore delle esperienze (un io strutturato) pertanto il suo universo interiore è fatto di percezioni contrastanti. Solo con l’interiorizzazione dello sguardo altrui, per dirla con Mead<sup>90</sup>, il bambino giungerà ad assumere una soggettività più strutturata, grazie a un altro che funge da *alter* costitutivo.

Gli individui hanno con i loro corpi un rapporto *libidinale* di amore/odio che è sempre mediato da significati e non già un mero rapporto strumentale. D’altronde se il corpo non fosse uno *spazio significativo*, non si potrebbero spiegare fenomeni quali l’anoressia o il suicidio: lo *sviluppo dell’ego*, infatti, è intrinsecamente legato alla relazione con il corpo<sup>91</sup>.

L’io, dunque, si sviluppa anche grazie a una mappatura somatica che prevede la localizzazione delle zone libidicamente rilevanti. Così il corpo incarna gli investimenti libidici maturati nel corso del tempo, ma al contempo tali investimenti vengono esternati continuamente in termini proiettivi.

Nei suoi studi sull’isteria, per esempio, Freud si chiese a più riprese perché il corpo femminile fosse più soggetto a disturbi *somatoforni* rispetto a quello maschile. Partendo da questa domanda il viennese giunse alla conclusione che ciò potesse essere legato all’immagine interiorizzata del corpo femminile, dunque un aspetto connesso al ruolo della donna nella società<sup>92</sup>. Rispetto all’isteria è bene ricordare che il filone della scuola psichiatrica si è distinto in due rami, spiccatamente medico e d’ispirazione freudiana. Il primo filone sottolineò che l’isteria è uno strumento a disposizione dell’essere umano, come meccanismo

---

<sup>90</sup> Mead H. (1934), *op. cit.*

<sup>91</sup> Freud S. (1923), *op. cit.*

<sup>92</sup> Freud S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, ed. it. Torino: Bollati Boringhieri 1977.



biologico tipo della razza o come reazione più o meno moderata ad eventi negativi<sup>93</sup>. Solo quando questi comportamenti, che potremmo definire di autoconservazione, si esasperano in manie e paranoie, si può confermare la presenza di un comportamento isterico medicamente riconosciuto. Il peso del lavoro freudiano, scaturito dall'esperienza lavorativa al famoso *Salpêtrière* con il collega Breuer, è innegabile, poiché la “malattia immaginaria dell'isteria” era stata forzatamente utilizzata fin dal Medioevo - fin dagli studi di Ippocrate, in realtà – per imbrigliare e sedare le pulsioni sessuali e, soprattutto, di indipendenza delle donne. Con la nascita della psicanalisi e con la critica conseguente, il mondo medico dovette riconoscere che la diagnosi dei disturbi nervosi non ha alcun legame con l'*hysterion* e che la salute mentale non dipende dal *genere*.

Dal canto suo Judith Butler radicalizza il discorso rispetto alla soggettività, arrivando a rimettere in discussione la stessa nozione di  *sesso* come qualcosa che appartiene alla sfera “immutabile” della natura, in quanto esso stesso è da ritenersi un prodotto del *biopotere*. Pertanto, l'uso che l'autrice fa della psicanalisi è orientato a mettere in luce i momenti formativi dell'identità, a partire dalla costruzione dell'identità corporea, illustrando cosa le dà forma e cosa la stabilizza. Provocatoriamente si potrebbe dire che per l'autrice è più il “genere” a produrre il “sesso” che non il contrario. Sono le aspettative di genere che rientrano nel sistema “binario” delle sessualità a determinare un modellamento del corpo sulla base dei ruoli attribuiti alle soggettività maschili e femminili. Corpi che diventano docili o palestrati, curati o trasandati, villosi o glabri a seconda delle aspettative sociali<sup>94</sup>.

Come scrive Grosz,<sup>95</sup> il corpo non è tanto un dato naturale da opporre alla cultura, bensì qualcosa di strettamente interconnesso con i modelli culturali dominanti. Esso viene plasmato in un certo contesto e attraversato dai significati sociali egemonici. In questo senso *il corpo è un prodotto culturale*.

---

<sup>93</sup> Sull'argomento si rimanda ai contributi di E. Kretschmer e E. Braun.

<sup>94</sup> Butler J. (1996), *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano: Feltrinelli.

<sup>95</sup> Grosz E. A. (1994), *op. cit.*

Nella storia dell'occidente il corpo è sempre stato un corpo sessuato al maschile, perché il discorso dominante si è strutturato attorno alle sembianze di una mascolinità egemone:

I corpi non nascono; sono costruiti. I corpi sono stati interamente naturalizzati come segno, contesto, tempo [...] Donna non si nasce come insisteva Simone de Beauvoir [...] organismi non si nasce. Gli organismi sono costruiti; sono costruiti di un tipo di mondo che cambia.<sup>96</sup>

Come suggerisce Grosz<sup>97</sup>, bisogna smetterla di utilizzare una logica che legge il soggetto come un *dentro* opposto a un *fuori* e adottare piuttosto una prospettiva dialettica. Il che significa interpretare la soggettività come un'unità *somato-psichica* anziché come una psiche distinta dal corpo giacché tra i due aspetti sussiste un rapporto di inscindibile interdipendenza, così che l'uno non è pensabile senza l'altro.

## 1.5 Identità e bisogno di riconoscimento

Affinché avvenga l'integrazione del soggetto all'interno di un quadro di relazioni è necessaria un'operazione di riconoscimento. Fin dall'inizio è proprio il confronto con l'alterità che ci costituisce e ci assegna un posto nel mondo, senza questo processo non è possibile immaginare alcun soggetto autocosciente.

---

<sup>96</sup> Haraway D. (1991), *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it., Milano: Feltrinelli 1995, pp. 210-211.

<sup>97</sup> Grosz E. A. (1994), *op. cit.*

Il filosofo tedesco Axel Honneth<sup>98</sup> introduce una visione pluridimensionale del riconoscimento per una nuova lettura etica del conflitto sociale.

Le tre forme di riconoscimento che Honneth individua sono l'amore – all'interno delle relazioni primarie –, il diritto – che dà garanzie e tutele – e la solidarietà, intesa come integrazione del singolo all'interno di un quadro materiale che gli permette la sopravvivenza e la stima sociale.

Queste forme di riconoscimento sono il contraltare di altrettante forme di misconoscimento descritte dall'autore:

*La violazione fisica*: che è la forma più intrusiva di violenza, poiché il soggetto viene espropriato anche della propria integrità corporea.

Il *non riconoscimento giuridico*: che rende il soggetto invisibile all'ordinamento legale, minandone l'autonomia e la possibilità di far valere i propri diritti.

*La negazione di valore sociale*: che significa privare il soggetto di parte della sua autostima, così che egli non possa più richiamarsi a un'esperienza positiva del sé.

L'individuo, sostiene Davide Sparti<sup>99</sup>, è sempre legato a una comunità. Motivo per cui l'identità non è di per sé "usufruibile" senza un qualche riconoscimento. L'identità infatti presuppone l'identificazione, dunque la riconoscibilità da parte degli altri. Essa è situazionale, perché dipende da un certo

---

<sup>98</sup> Honneth A. (2002), *op. cit.*

<sup>99</sup> Sparti D. (2000), *Identità e coscienza*, Bologna: Il Mulino.

contesto relazionale, e in un certo senso “derivata” nella misura in cui si fonda sull’introiezione di uno sguardo costitutivo.

Ciascuno di noi si aspetta di essere *riconosciuto* nelle interazioni con gli altri e tali riconoscimenti quotidiani – nel gergo di Sparti tali “beni d’identità” – rappresentano i mattoni con i quali costruiamo la nostra esperienza identitaria. Ogni giorno ci si aspetta, per esempio, che le persone ci riconoscano in quanto medici, figli, fidanzati, secondo la lunga lista che caratterizza la nostra appartenenza a un contesto sociale.

Questa economia morale dell’identità è la base su cui poggiano le nostre ordinarie certezze. Il nostro stesso senso di identità è legato all’accumulo dei riconoscimenti ricevuti nel tempo, che rappresentano un *capitale identitario* grazie al quale si mantiene integro il senso del proprio valore personale

Il riconoscimento si inserisce all’interno di una dialettica tra universale e particolare. Esso si riferisce per un verso a una comune umanità, la forma più alta di appartenenza, ma al contempo alle specificità soggettive, fugando così il rischio che il particolare si disperda nella genericità della comunanza.

Cruciale, nel processo identitario, è inoltre il ruolo della *pratica discorsiva* nella misura in cui i gruppi minoritari sono chiamati a esprimere la propria visione del mondo, che è situata nel contesto di significati e connotata dagli attori sociali. Da questo punto di vista, l’identità è l’esito di una pratica discorsiva, ma al contempo essa è l’elemento che regola e determina i discorsi delle soggettività in gioco; il loro “prendere parola” e posizione dinnanzi alla società complessivamente intesa<sup>100</sup>. Alberto Melucci invece, nel suo *Gioco dell’io*, si interroga al fine di definire i processi identitari dei giovani a cavallo del nuovo millennio<sup>101</sup>. Questi affrontano un vero e proprio gioco di ruolo, prima

---

<sup>100</sup> Camozzi I. (2007), *Identità, pratiche discorsive e associazionismo migratorio*, in Alberto Marinelli, Roberto Paltrinieri, Gianfranco Pecchinenda, Anna Lisa Tota (a cura di), *Tecnologie e culture dell’identità*, Milano: Franco Angeli.

<sup>101</sup> A. Melucci, (1991), *Il gioco dell’io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano: Feltrinelli.

per identificarsi e poi per differenziarsi rispetto al gruppo d'apparenza. Melucci in maniera sapiente e attenta alle istanze della contemporaneità, illustra quanto difficoltosa può essere per un "giovane d'oggi" la costruzione della propria identità in uno spazio sociale frammentato e variegato dove la relazione tra i sessi e la costruzione sociale dei generi sono caricati di numerosi connotati rispetto al passato. Da qui deriverebbero la forza dell'immagine, l'utilizzo del corpo come strumento veicolante di una rottura, l'affermazione di uno status, l'exasperazione della sessualità. Tutto passa attraverso il corpo che si fa sempre più "strumento", dopo essere stato "oggetto", per esprimersi, per testare, per saggiare il mondo circostante con la spontaneità e l'incoscienza della giovinezza.

## 1.6 Teoria dell'identità collettiva

Il problema di identità coniugato a forme di pluralità collettività vede la sua luce in anni recenti<sup>102</sup>. La motivazione che ha spinto molto autori a problematizzare attorno ad un “noi” identitario nasce dall'esigenza di spiegare le motivazioni di numerosi e persistenti conflitti etnici o, diversamente, di quei vincoli forti e per certi versi inspiegabili tra gruppi di persone che condividono una “diversità”, un'esperienza o uno stesso fine. Il problema teorico contestato dalla fazione ideologicamente avversa era il timore di creare dei maxi-insiemi sui quali glisseremo, consci del fatto che il lavoro sull'identità collettiva ha lo scopo di costruire il totem individuale di ogni soggetto con una determinata autonomia ma che allo stesso tempo fornisce strumenti e simboli utili alla comprensione della comunione di intenti e soprattutto del riconoscimento tra simili. Utilizzando in questo senso il concetto di identità collettiva scopriremo che, nel caso di gruppi etnici, minoranze, movimenti politici, questa ha una funzione soggettiva e oggettiva, fungendo, allo stesso tempo, da paniere di istanze comuni e da specchio per comprendersi.

Secondo Melucci<sup>103</sup> la distinzione tra identità collettiva e identità individuale si assottiglia quando si considerano le dimensioni locative e integrative. La metodologia risulta essere la medesima da applicare rispetto ai confini, laddove si debba tenere conto di aree territoriali o giuridiche; e rispetto alla memoria storica, dei miti e delle tradizioni comuni. Per intenderci, la selezione di un dato gruppo, che sia una porzione di popolazione nazionale o una percentuale limitata di una data comunità, può essere fatta attraverso l'*out out* che vale sia per

---

<sup>102</sup> Epstein, A.L., (1978), *L'identità etnica: tre studi sull'etnicità*, trad. it., Torino:

<sup>103</sup> Melucci, A., (1982), *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna: Il Mulino, p. 86.

il singolo che per i più, l'accettazione e l'esclusione di un io rispetto ad un *altro*. Il *noi* si differenzia dal *loro* con lo stesso processo per il quale ognuno di noi si identifica o si allontana da un dato assunto<sup>104</sup>.

Riassumendo, gli psicologi sociali e i sociologi utilizzano la nozione di identità collettiva per analizzare la struttura che spinge gli uomini a muoversi in gruppi eterogenei per scopi economici, qui inteso nel senso di convenienza e utilità. Gli storici e gli antropologi, invece, concentrano l'attenzione sulla modalità e la motivazione di tali gruppi, la loro sopravvivenza e le evoluzioni delle organizzazioni che formano.

Nello studio dell'identità collettiva ritroviamo poi, il problema più dibattuto, analizzato da Alessandro Pizzorno e chiamato "paradosso del libero battitore"<sup>105</sup>. Appare, in prima battuta, inspiegabile come il singolo possa partecipare ad azioni di massa, come il voto, rispondendo alla sua esigenza e al suo libero pensiero ma unendosi al gruppo, dividendo lo scopo con altri. Il medesimo scopo potrebbe ottenerlo in totale solitudine. Pizzorno sembra suggerire che in assenza di una partecipazione alla vita della comunità si può ricadere nella totale esclusione, laddove la propria voce, in un gran vociare di baritoni, risulterebbe troppo fiavole e afona. Non c'è dunque sforzo nella condivisione con l'altro poiché, tra i vari obiettivi dell'identità collettiva c'è proprio quello di formare una collettività in cui identificarsi.

Abbiamo visto, dunque, che parte della percezione del sé di un individuo deriva anche e soprattutto dalla propria adesione ad una data collettività con la quale può condividere aspetti biologici, di razza o di gusto. L'appartenenza a questo o a quel gruppo, come sostiene chiaramente Melucci, funge soprattutto da motore per tracciare i confini della propria personalità e fare in modo di essere immediatamente riconoscibili da parte degli altri<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Smith A.D., (1991), *National identity*, Harmondsworth.

<sup>105</sup> Pizzorno A., (1983), *Sulla razionalità della scelta democratica*, in *Stato e mercato*, Bologna: Il Mulino.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

1



## 1.7 Modernità e identitarismo

Lo studio della relazione tra modernità e identità ha ricoperto nei classici della sociologia un ruolo preminente. Come si ricorderà, il sociologo Émile Durkheim<sup>107</sup> legava strettamente la natura della coscienza individuale al contesto sociale. Egli riteneva infatti che a società scarsamente differenziate corrispondessero coscienze scarsamente differenziate, mentre a società ad alta differenziazione corrispondessero coscienze altamente differenziate.

Il termine coscienza è probabilmente desueto – oggi forse sarebbe più opportuno usare la parola identità – cionondimeno queste riflessioni restano estremamente attuali.

Il mondo moderno, infatti, nasce da una serie di tagli netti rispetto al passato. Uno di questi riguarda il superamento della logica strettamente familiare che legava l'individuo alla sua cerchia primaria. Dalla frequentazione di contesti limitati, l'individuo si trova oggi a moltiplicare il numero delle sue affiliazioni, ma uno degli effetti (paradossali) di questa iper-socialità è proprio lo sviluppo di un'articolata interiorità.

Tale complessità interiore richiede necessariamente una capacità riflessiva maggiore rispetto al passato. Dunque abilità più raffinate nella gestione di un sé che deve passare da un ambito sociale all'altro con estrema naturalezza.

Del mutamento dei caratteri nella modernità scrisse anche George Simmel<sup>108</sup>. In particolar modo l'autore si riferiva al cosiddetto *carattere metropolitano*, diverso da quello di provincia proprio per l'intensificazione di

---

<sup>107</sup> Durkheim E. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Milano: Il Saggiatore 2016.

<sup>108</sup> Simmel G. (1903), *La metropoli e la vita dello spirito*, trad. it. Roma: Armando 1995.

alcuni tratti, perlopiù cognitivi e razionali, a scapito di altri; sebbene egli facesse riferimento anche a un generale affinamento del gusto legato agli stimoli a cui il soggetto viene sottoposto.

L'evoluzione della coscienza in termini di ricchezza della soggettività è dunque in parte legata al contesto sociale. Come ci ricorda Giovanni Jervis<sup>109</sup> nelle culture pre-letterate, ad esempio, la consapevolezza di sé è una consapevolezza piuttosto rudimentale, che si ferma ad aspetti quali il proprio aspetto fisico, il ruolo sociale ricoperto e il potere che si esercita in termini gerarchici. L'aspetto psicologico dell'identità personale, invece, rimane in ombra, in particolare per quel che riguarda la coscienza critica. A ciò corrisponde da un lato una scarsa capacità di riflettere sui propri vissuti e al contempo l'incapacità talora di riconoscere sogni, emozioni e desideri come afferenti alla sfera della soggettività, tanto da essere visti come fenomeni esterni (si pensi al sogno come messaggio proveniente dall'oltretomba etc.). Si dà insomma una scarsa capacità di appropriazione della propria soggettività.<sup>110</sup>

È evidente allora come l'ambiente socio-culturale possa valorizzare o mutilare aspetti potenziali insiti nelle nostre strutture cognitive. Nel caso specifico vuol dire arricchire o impoverire le nostre capacità di lettura del mondo interiore, che si costruiscono a partire da modelli specie-specifici ma restano pur sempre in dialettica con l'ambiente socio-culturale.

D'altra parte le nostre prerogative più complesse sono sempre un aggrovigliato miscuglio di "innato" e "acquisito", laddove i due aspetti giungono a rendersi inestricabilmente legati.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Jervis G. (1984), *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*, Milano: Garzanti.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Corbellini C., Marraffa M. (a cura di), Jervis G. (2011), *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri: Torino.

La moltiplicazione delle esperienze identitarie, tuttavia, determina anche conflitti interiori ed effetti (apparentemente) paradossali. A patire dall'espansione ipertrofica di un senso del sé che può portare il soggetto a vivere come limitante ogni aderenza identitaria, oppure a declinare in termini sempre più peculiari le proprie caratteristiche personali.

D'altronde, la società contemporanea estende il concetto di "crisi d'identità" dalla fase adolescenziale all'intero arco di vita, perché forti e contraddittorie sono le spinte a cui l'individuo viene sottoposto. La maledizione di ogni costruzione identitaria, sostiene Bauman<sup>112</sup>, è che con essa l'individuo perde la sua libertà nel momento in cui raggiunge l'obiettivo di definirsi e la libertà nel mondo contemporaneo è il valore fondante. Per questo conquistare un'identità troppo aderente, che offra coerenza e continuità nel tempo, significa limitare la strada delle possibilità.<sup>113</sup>

L'identità di cui si va alla ricerca oggi è un'identità che può essere indossata e poi scartata come un abito, se viene scelta essa non presuppone alcun impegno; così che la libertà di scelta diventa di fatto un'*astensione dall'atto di scegliere*.<sup>114</sup>

Probabilmente, sostiene Bauman<sup>115</sup>, nel mondo contemporaneo sarebbe più opportuno parlare di *identificazioni* più che di identità alla vecchia maniera.

Altri studiosi, come Stuart Hall<sup>116</sup>, hanno cercato di capire se sia possibile oggi un'identità stabile in un regime di ripensamento della soggettività come quello odierno, all'interno del quale si determina un soggetto sempre più decentrato. A partire da queste domande egli introduce allora il famoso concetto di *posa identitaria*, da contrapporre all'identità come insieme monolitico.

---

<sup>112</sup> Bauman Z. (2002), *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> Lasch C. (1979), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, trad. it. Milano: Bompiani 2001.

<sup>115</sup> Bauman Z. (2002), *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino.

<sup>116</sup> Hall S. (1996), *Quien necesita "identidad"?*, in Hall S., Du Gay P. (1996), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.

Si palesa l'idea che l'identità, in fondo, non abbia mai avuto alcuna essenza ontologica. Più che una ripetizione dell'uguale, essa sarebbe caratterizzata da un incessante fluire delle esperienze che trova una "sostanzialità" all'interno delle pratiche discorsive. Qualcosa che oggi, in tempi di globalizzazione, viene a configurarsi come estremamente frammentata, sebbene vista da vicino essa non abbia mai avuto alcuna immutabile sostanzialità. L'identità è, infatti, una rappresentazione che si sviluppa all'interno di un sistema di relazioni e che si configura in termini situazionali. A questo allude la nozione di posa identitaria.

Nel suo studio su Fernando Pessoa, Ercole Giap Parini<sup>117</sup> mostra come la stessa produzione letteraria dell'autore portoghese possa essere legata all'esperienza della soggettività nella modernità.

Com'è noto, in alcune opere Pessoa utilizza degli *eteronimi* con cui firma parte della sua produzione, dando loro un'identità e un vissuto paragonabili a quelli di un soggetto "in carne e ossa" diverso dall'*ortonimo*.

In molti hanno visto nella produzione di Pessoa lo spettro della dissociazione psicologica, addirittura nei termini della possibile psicosi latente. La lettura di Giap Parini è invece legata alla dimensione storica entro cui l'opera di Pessoa si è determinata. Un contesto che ha condizionato la produzione artistica dell'autore portoghese, nonché la stessa parabola esistenziale.

L'uso dell'*eteronimo* può essere visto allora come un espediente personale (oltre che poetico) grazie al quale l'autore tiene insieme parti differenti di sé, a volte in aperto conflitto. Il poeta, così come l'uomo comune, è chiamato a tenere insieme i mille frammenti in cui si spezzetta l'identità personale in un'epoca di cambiamenti turbolenti.

---

<sup>117</sup> Parini E. G. (2012), *Gli occhiali di Pessoa. Studio sugli eteronimi e la modernità*, Macerata: Quodlibet sr

Il soggetto moderno deve fronteggiare questa stessa sfida. Per un verso, egli è chiamato a essere partecipe di una pluralità di cerchie sociali che ne problematizzano l'identità; dall'altro lato questi stessi ambiti d'appartenenza non sono capaci di garantire stabilità all'esperienza soggettiva. Il soggetto moderno è allora costretto a *reinventare* continuamente la propria vita, al contempo così ricca di possibilità e povera di riferimenti forti.

### 1.8 Insicurezza ontologica e narrazioni di sé

Secondo gran parte della letteratura psicoanalitica, l'individuo può affrontare efficacemente le vicissitudini della vita solo se è depositario di un senso di sicurezza fondamentale che fa da sfondo alle sue vicissitudini contingenti. Questo senso di fiducia assume nel gergo di Ronald David Laing<sup>118</sup> la definizione di *sicurezza ontologica*.

Il concetto risulta carico di rimandi psicanalitici al mondo delle relazioni primarie e all'esperienza clinica, tuttavia esso può essere utile anche in questo lavoro per comprendere meglio lo stato della soggettività nell'epoca epoca tardo-moderna. D'altra parte, il rischio che oggi si palesa nelle nostre società avanzate è quello della disarticolazione dell'esperienza personale che un contesto di spinte e richieste contrapposte può generare nel soggetto. Anche in termini intrapsichici, la "sovraabbondanza identitaria" che il soggetto moderno esperisce lo espone sempre al rischio della scissione. I continui cambiamenti nel suo spazio di vita, infatti, portano le persone ad affrontare sfide sempre nuove, a impegnarsi per tenere insieme pezzi di biografia personale che cambiano in modo continuo e spesso repentino.

---

<sup>118</sup> Laing R. D. (1967), *La politica dell'esperienza*, Milano: Feltrinelli.

Questo bisogno di sentirsi un io che persiste e resiste<sup>119</sup> nel tempo, in una società che ne mina le fondamenta, rende il soggetto bisognoso di una narrazione che tenga insieme le diverse parti della sua esistenza.

Anthony Giddens<sup>120</sup> ci ricorda come in un contesto di società più riflessiva anche l'individuo è costretto a fare uno sforzo che non è voluttuario bensì necessario.

Non potendo più contare su tradizioni che lo sostengano né potendo affidarsi in maniera fideistica a un senso comune forte, il soggetto deve necessariamente riflettere sulla propria vita. Di conseguenza il criterio soggettivo utilizzato per darsi un senso di continuità diviene l'auto-narrazione, intesa come strumento d'elezione per raccontare e raccontarsi la propria storia.

Come ci ricorda Paolo Jedlowski<sup>121</sup> raccontarsi vuol dire immaginare la propria storia: la narrazione è infatti sempre legata al contesto entro il quale si situano le relazioni e pertanto ne è influenzata.

Negli studi sulle donne calabresi Renate Siebert<sup>122</sup> evidenzia lo scarso utilizzo del pronome personale "io" nelle generazioni più anziane, a differenza delle giovani donne nelle quali, invece, se ne ravvisa un uso inflazionato. Si può addirittura ritenere che oggi vi sia tra le giovani un abuso di rimandi autobiografici, un *eccesso autobiografico* che rischia di azzerare la curiosità verso il mondo circostante.

Differenze simili possono anche derivare da variazioni culturali oltre che generazionali. A tal proposito Jedlowski<sup>123</sup> racconta in forma aneddotica lo sconcerto di una giovane ragazza cinese che si ritrova a criticare l'usanza tutta anglosassone di scrivere il pronome personale io (*I*) in maiuscolo, mantenendo il

---

<sup>119</sup> A tal proposito, si faccia caso all'inflazione odierna del termine resilienza.

<sup>120</sup> Giddens A. (1991), *op. cit.*

<sup>121</sup> Jedlowski P. (2000), *Storie comuni. Le narrazioni nella vita quotidiana*, Milano: Bruno Mondadori editori.

<sup>122</sup> Siebert R. (1999), *Racconti che feriscono/racconti che curano*, in *Cenerentola non abita più qui*, Torino: Rosenberg & Sellier.

<sup>123</sup> [http://www.scuolaphilo.it/docs/Jedlowski-Raccontami\\_di\\_te.pdf](http://www.scuolaphilo.it/docs/Jedlowski-Raccontami_di_te.pdf) (visualizzato il 07/02/2016 alle ore 13.45)

tu (*you*) in carattere minuscolo: un'insopportabile mancanza di delicatezza ed educazione secondo la giovane protagonista di questo aneddoto.

Fenomeni del genere indicano la prospettiva fortemente *egocentrata* di cui è imbevuta la nostra cultura, ferocemente descritta da Lasch<sup>124</sup> come narcisistica: popolata cioè da individui che concepiscono gli altri come specchi in cui rivedersi, anziché come interlocutori con i quali relazionarsi.

Il *racconto di sé* è un atto performativo della soggettività, ossia di qualcosa che non *dice* l'identità, ma la *fa*: la produce, la mantiene insieme e ne sostiene la coerenza.

Il racconto – come osserva Jedlowski<sup>125</sup> – è un modo per collocarci nel mondo e farne al contempo esperienza. Un costruirsi ogni volta in maniera situazionale, giacché il sé, insegna Goffman<sup>126</sup>, è sempre una prerogativa della relazione: è sempre un *sé relazionale*.

Proprio per questo la narrazione assume due funzioni fondamentali:

*Serve a presentare il sé*: per cui si cerca di dare una specifica impressione all'altro. Da questa prospettiva il racconto è una sorta di *curriculum vitae* della persona.

*Serve a ricercare il sé*: anche in termini intrapsichici il racconto serve per capire *chi siamo*, proprio perché l'Io è relazionale e non v'è possibilità alcuna di situarlo al di fuori della relazionalità.

---

<sup>124</sup> Lasch C. (1979), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, trad. it. Milano: Bompiani 2001.

<sup>125</sup> Jedlowski P. (2000), *Storie comuni. Le narrazioni nella vita quotidiana*, Milano: Bruno Mondadori editori.

<sup>126</sup> Goffman E. (1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. Bologna: Il Mulino 2007.

Le narrazioni di se stessi, ricorda ancora Jedlowski<sup>127</sup>, sono sempre narrazioni di qualcun altro, nel senso che la nostra storia è sempre intrecciata con quella degli altri e quindi può essere scritta e riletta in due.

In questo lavoro dunque si vedrà come l'auto-narrazione risulti essere uno degli elementi centrali del tentativo del soggetto di tenersi insieme, evitando così lacerazioni narrative che rischiano di disperdere il senso unitario del sé.

La stessa affermazione di uno psicologismo di massa, sia pure con le sue degenerazioni e i suoi linguaggi inflazionati, può essere letto in quest'ottica. A tal proposito Giddens<sup>128</sup> legge, ad esempio, la diffusione della psicoterapia personale come funzionale a questo quadro di riflessività diffusa.

Di fatto, non potendo contare su appigli esterni resistenti il soggetto deve puntare proprio sulla sua capacità di “tenersi in piedi”, affrontando le relazioni con forte autocoscienza. Si pensi a quanto siano mutati oggi i rapporti tra i sessi e come, rispetto al passato, oggi sia difficile mantenere un matrimonio al di fuori della morale tradizionale. D'altronde l'ideologia dell'*amore romantico* ha alla fine spodestato le vecchie concezioni strumentali dell'amore finalizzato all'interesse economico o all'apparentamento dinastico; le relazioni di coppia sono state spogliate di una serie di concezioni relative ai ruoli di genere che minavano la piena parità tra i coniugi e hanno diffuso un ideale democratico di relazione tra i partner. Se a ciò si aggiunge il quadro delle aspettative di coppia, oggi molto più alte, nonché di quelle individuali orientate a un'autorealizzazione senza limiti, si capisce come l'unica garanzia di durata del rapporto sia costituita dal rapporto stesso, in un modello che si approssima, nel gergo di Giddens, alla *relazione pura*.

Da qui è possibile evince il peso che l'autoanalisi permanente assume nella nostra società. Giacché questo interrogarsi continuamente, convivendo con un

---

<sup>127</sup> Jedlowski P. (2000), *op. cit.*

<sup>128</sup> Giddens A. (1991), *op. cit.*



dubbio mai realmente fugabile, è parte di una visione *riflessiva* della società nella quale il setting psicoterapeutico diventa il luogo iconico per eccellenza.

La “mitologia terapeutica” si inserisce pienamente in quella visione di un Sé perennemente manipolabile che è parte dell’*ethos* moderno. Ci si riferisce, in particolare, a quell’idea di poter essere padroni di se stessi, nei termini del mito del controllo totale, che necessita anche di un poter disporre di sé, al di là di quelli che sono (o si presumono essere) blocchi e lacci posti dal contesto sociale, relazionale, dal proprio passato etc.

A proposito della psicanalisi, si è evidenziato in precedenza come l’individuo sia più spesso alieno a se stesso di quanto ci faccia piacere pensare. Il soggetto infatti conosce se stesso in maniera parziale e non può mai davvero essere completamente in grado di liberarsi delle etichette che gli vengono attribuite né disfarsi di una storia che lo precede, lo attraversa e lo determina.<sup>129</sup>

A tal proposito si può citare quello che Hans-Georg Gadamer<sup>130</sup> in *Verità e metodo* scrive a proposito dello spazio di manovra limitato del soggetto-persona rispetto alla propria capacità autoriflessiva:

Noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello Stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario. L’auto-riflessione dell’individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. Per questo i pregiudizi dell’individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi.

---

<sup>129</sup> Deiana S. (2007), *La prospettiva dell’ermeneutica gadameriana*, in Fadda R. (a cura di), *L’io nell’altro*, Roma: Carocci.

<sup>130</sup> Gadamer H. G. (1960), *Verità e metodo*, trad. it. Milano: Bompiani 1983 p. 203.

Lo stesso Michel Foucault<sup>131</sup> si era concentrato, nei suoi studi sulla soggettività, sul fatto che in Occidente essa sia diventata oggetto di analisi permanente. Il singolo è chiamato a interrogarsi sul suo stesso desiderio, accarezzando l'idea di una trasparenza totale davanti ai propri occhi. Il sapere *archeologico* della psicanalisi, in fondo, ne è l'esempio più lampante.

Il tema si intreccia molto anche ad un'altra delle chiavi di lettura di questa tesi: quella che concerne il concetto di *autenticità*, che molta terapia persegue, in un'operazione di scavo funzionale all'accesso a una dimensione incontaminata del sé, qui inteso come qualcosa che vive al di là di ogni condizionamento sociale; quasi a voler riproporre quella mai superata aporia filosofica tra natura e cultura.

Richiamandosi alle vicissitudini dell'identità nella tarda modernità, Zygmunt Bauman definisce la diffusione delle definizioni identitarie come un *surrogato della comunità*. Di quella che si presume essere la "casa naturale" non più disponibile nel mondo moderno, inaccessibile e proprio per questo agognata e desiderata. Il paradosso dell'identità moderna è relativo al fatto che per dare un pizzico di sicurezza l'identità deve *mentire la propria origine*: ossia negare di essere un surrogato, pur facendo le veci della comunità che si trova a rimpiazzare. Tuttavia la ricerca (solitaria) dell'identità entusiasma e spaventa al contempo, spingendo coloro che vi ricorrono a cercare appigli per esorcizzare le ansie individuali in compagnia di altri individui altrettanto ansiosi. Si determinano allora delle *comunità d'appiglio* incapaci di "risolvere" realmente le ansie individuali, ma utili semplicemente a contenerle.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Foucault M. (1976), *La volontà di sapere*, trad. it. Milano: Feltrinelli 2010.

<sup>132</sup> Bauman Z. (2002), *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino.

## 2. Processi di costruzione dell'identità

### Premessa

In questo capitolo si chiarirà meglio il processo di costruzione dell'identità, descrivendolo da diverse angolazioni. In primo luogo si disquisirà del fenomeno di costruzione dell'identità omosessuale a partire dal paradigma medico, così come descritto da Michel Foucault nei suoi testi. Il fine è quello di evidenziare i processi di significazione alla base delle esperienze identitarie.

Vi sarà, a tal proposito, una digressione sulle teorie desunte dagli studi sulla devianza relativi, tra gli altri, alle cosiddette teorie dell'etichettamento, ai processi d'assunzione dell'identità deviante – in riferimento al concetto di *devianza secondaria* – e alla sua possibile “ri-significazione” attraverso un processo di mobilitazione collettiva. Al riguardo si farà cenno alle teorie sviluppate sui movimenti collettivi, così come sono state trattate nella letteratura sociologica. Non prima di aver fatto cenno al concetto di *subcultura*, qui inteso come base per l'avvio di processi di ri-significazione della propria identità.

Un'ultima parte è dedicata all'approfondimento delle identità studiate e più in particolare al dibattito accademico e attivistico che vi sta dietro e alle attuali connotazioni di tali fenomeni.

In via preliminare va specificato che alcuni dei discorsi qui riportati si riferiscono alla definizione di “omosessualità” e “omosessuale” non per caso, quanto piuttosto per delle specifiche scelte intellettuali. La prima ragione ha a che fare con gli studi che proprio sul tema dell'omosessualità sono stati portati avanti

in Italia – dove la letteratura al riguardo è del tutto residuale – e all'estero dagli studiosi ritenuti i “classici” sul tema.

In seconda battuta si vuole partire dallo studio della sottocultura omosessuale proprio perché esso rappresenta quell'*incipit* originario da cui le successive declinazioni identitarie hanno preso piede, costituendo quella che oggi viene definita comunità LGBTQIA\*; essa stessa attraversata da meccanismi di potere e gerarchizzazione al suo interno. Processi desumibili in verità già dalla scelta politica di stesura dell'acronimo e dai criteri di scelta sul dove apporre il famoso asterisco al suo interno, determinando di fatto confini e gerarchie. Secondo un principio che finisce per stabilire quali identità debbano essere considerate quel secondario “eccetera” del discorso rivendicativo.

Se si vuole, questa stessa originaria preminenza dell'omosessualità sulle altre definizioni relative al mondo delle *sessualità eterodosse* esprime appieno quello di cui si tratterà nella parte finale del capitolo: vale a dire quell'impostazione *binaria* e sostanzialmente *monosessuale* del discorso pubblico e scientifico sulle identità sessuali. Discorso dal quale hanno preso le mosse i successivi sviluppi *queer* che si approfondiranno nel prosieguo della lettura.

Già Michel Foucault<sup>133</sup> aveva evidenziato la natura sostanzialmente arbitraria e politica dell'identità. Per questo il suo decostruttivismo è servito da base per le esplorazioni di una cerchia di studiosi che hanno problematizzato i confini di genere e orientamento sessuale. Una problematizzazione, più in generale, che si incardina nell'alveo della modernità quale epoca della riflessione continua che ogni certezza erode e aggredisce.

Rispetto all'orientamento omosessuale Foucault ricostruisce una genealogia che riporta ai discorsi medici intorno al concetto di sessualità grazie ai quali nasce lo stesso termine *omosessuale*.

---

<sup>133</sup>Foucault M. (1976), *La volontà di sapere*, trad. it. Milano: Feltrinelli 2010.

L'omosessuale, precedentemente ritenuto un "sodomita seriale", diventa allora una storia e un vissuto, assumendo una certa connotazione identitaria.

Un termine, quello di omosessuale, successivamente ri-significato dalla stessa comunità LGBTQIA\* in chiave rivendicativa, a dimostrazione di come il "potere" costituisca i soggetti, anche quando questi sono orientati alla liberazione.

Foucault si scaglia contro una visione "limitativa" del potere, dal momento che la sessualità non sarebbe tanto "repressa" quanto piuttosto "prodotta" dal potere. La sessualità è un dispositivo articolato di norme e convenzioni che si applicano all'individuo e al rapporto con gli altri. Il dispositivo di sessualità non si limita a imporre una qualche norma di condotta sessuale, ma contribuisce a "produrre" le identità devianti, nell'accezione di una loro individuazione e categorizzazione. Ecco che nella modernità l'omosessuale è divenuto un "tipo umano": l'omosessualità ha cessato di essere un problema di atti ed è entrata nella sfera della personalità, proprio come prodotto del dispositivo di sessualità.<sup>134</sup>

Più recentemente Vincenzo Bochicchio<sup>135</sup>, in un'analisi sul paradigma costruttivista in psicopatologia, ha sottolineato come le stesse categorie nosografiche siano debitrice della cultura nella quale la scienza medica si esercita.

Secondo l'autore, infatti la forma impersonale della diagnosi psichiatrica va letta come una tipologia esplicativa e semplificativa dell'esperienza personale. Tanto che la stessa categoria del patologico non può essere intesa come una *cosa in sé*, una sostanza che esiste e resiste al di là del tempo storico, ma piuttosto nei termini di una versione reificata dell'esperienza soggettiva che sta in tensione dialettica con l'ambiente sociale.

Il disagio personale, dunque, è sempre un disagio contestuale, situabile all'interno dei discorsi dominanti in una certa società. Il che non significa, come potrebbe supporre un costruttivista ingenuo, negare di per sé la dimensione del

---

<sup>134</sup> *Ibidem.*

<sup>135</sup> Bochicchio V. (2017), *Costruttivismo e psicopatologia*, Milano: Mimesis Edizioni.

“patologico”, quanto piuttosto sottolineare la sua relazione con un contesto di significati specifici.

Con le parole di David Halperin<sup>136</sup> si potrebbe sostenere che:

L’invenzione dell’omosessualità (e dunque dell’eterosessualità) ha dovuto attendere, in primo luogo, la scoperta e la definizione settecentesca della sessualità come l’insieme dei meccanismi fisiologici e psicologici che governano le funzioni genitali di un individuo [...]; in secondo luogo, l’interpretazione ottocentesca della sessualità come uno specifico “istinto” o “spinta”, una forza che dà forma alla nostra vita cosciente in virtù della sua logica granitica e per ciò determina, almeno in parte, il carattere e la personalità di ciascuno di noi.

[...] Prima della costituzione scientifica della “sessualità” come caratteristica ritenuta affermativa, distintiva e costitutiva di un essere umano [...] determinati tipi di *atti* sessuali potevano essere valutati e caratterizzati individualmente, così come certi gusti o inclinazioni sessuali, ma non era disponibile un apparato concettuale capace di identificare un orientamento sessuale fisso e determinato in una persona e ancor meno di valutarla e classificarla.

La costruzione di una definizione identitaria strutturata non annulla il dato empirico che ci ricorda come sia sempre esistita nello spazio e nel tempo un’attrazione erotica verso persone dello stesso sesso, quanto piuttosto il fatto che questa attrazione sia stata declinata, nominata e letta in modi differenti, dando pertanto vita ad esperienze almeno in parte diverse. I discorsi infatti leggono la realtà ma al contempo la determinano. Per cui mentre non vi sono prove che l’*omosessualità* come categoria identitaria sia sempre esistita, è verosimile invece che sia sempre esistito un *desiderio omosessuale*.

---

<sup>136</sup> Halperin D.M. (1990), *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love*, New York: Routledge p. 26.

In ogni caso queste categorie interpretative possono essere utilizzate in una chiave più estensiva, al di là del riferimento ai meccanismi di patologizzazione. Laddove il dato impersonale della definizione identitaria va situato in una tensione dialettica costante con quello personale del vissuto soggettivo; mostrando appunto come l'identità dia composizione, nome e forma a vissuti che “debordano”, andando oltre le configurazioni storiche che le contengono.<sup>137</sup>

Il modo in cui il desiderio omosessuale è stato concepito nel corso dei secoli, dunque, non è sempre uguale. Nel corso del tempo infatti esso è cambiato, dando vita a modi diversi di leggere e interpretare se stessi e la relazione con l'altro. A tal proposito, gli antropologi tendono a distinguere tra differenti tipologie di relazioni omosessuali: le relazioni basate sulla differenza d'età o di status sociale, quelle ispirate al modello dell'*inversione sessuale* e infine le relazioni di carattere simmetrico.<sup>138</sup>

Alla prima categoria appartengono quelle relazioni tra un uomo più anziano e uno più giovane, o quelle tra persone appartenenti a ceti diversi. Normalmente a questa diversa distribuzione del potere sociale interna al rapporto si lega l'assunzione di ruoli sessuali specifici. Alle pendici dell'Olimpo – nella Grecia antica – com'è noto la pratica bisessuale era assai diffusa e si dava un'articolata *normazione* del rapporto sessuale tra persone dello stesso sesso, poiché l'omosessualità (intesa come *atto*) rientrava nel ventaglio di possibilità d'uso del corpo.

Il rapporto omosessuale aveva una valenza educativa e iniziatica. Il giovane veniva dunque sodomizzato da un uomo più grande e avviato alla vita sessuale attraverso un apprendimento “esperienziale” e svolgeva una funzione “pedagogica”.

---

<sup>137</sup> Bochicchio V. (2017), *Costruttivismo e psicopatologia*, Milano: Mimesis Edizioni.

<sup>138</sup> Bertone C. (2009), *Le omosessualità*, Roma: Carocci.

La distinzione pre-identitaria non era dunque quella tra omosessuali ed eterosessuali, ma tra ruolo *attivo* (o inseritivo) e *passivo* (o ricettivo) con i diversi significati attribuiti alle due esperienze. D'altronde, l'assunzione del ruolo "passivo" all'interno del rapporto penetrativo doveva essere abbandonato con il raggiungimento dell'età adulta, senza indulgere ulteriormente in piaceri che sarebbero stati visti come indice di scarsa virilità.

La lettura pregiudiziale nei confronti della passività è forse frutto della visione profondamente maschilista della cultura greca che, letta con le chiavi interpretative dell'oggi, risulta essere escludente e discriminatoria nei confronti delle donne. Ad esse infatti non veniva riconosciuto il diritto di avere rapporti tra di loro, in quanto esseri dipendenti e incapaci di auto-determinazione, giacché la sessualità femminile era concepita al servizio di quella maschile.<sup>139</sup>

A differenza dei greci, invece, tra i romani antichi la sessualità non aveva una funzione educativa: il ruolo passivo all'interno del rapporto era concepito come estremamente degradante, ragion per cui era impossibile associarvi una funzione in qualche misura pedagogica. La distribuzione dei ruoli sessuali, perciò, ricalcava le gerarchie sociali: chi assumeva un ruolo passivo era di solito il socialmente subordinato – lo schiavo o il prostituto – pertanto un capovolgimento di questa impostazione sarebbe stato considerato sovversivo.

I costumi sessuali cambiarono con la diffusione del cristianesimo, laddove si assistette a una progressiva criminalizzazione dell'atto omosessuale, indipendentemente dal ruolo assunto durante il rapporto.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Cantarella E. (2005), *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano: Rizzoli.

<sup>140</sup> *Ibidem*.



Il secondo tipo di relazioni, invece, è quello che si richiama al modello dell'inversione di genere. Dove l'assunzione di un ruolo sessuale si lega all'acquisizione di corrispettivi ruoli di genere tipici del sesso opposto (movenze, atteggiamenti e comportamenti). Un tipico esempio è quello dei cosiddetti femminielli napoletani oppure dei *berdache* – “doppio spirito” –, nativi *indios* di sesso maschile, che assumevano però ruoli di genere femminili ed erano trattati come donne all'interno delle loro società o addirittura venerati per la loro “completezza”.<sup>141</sup>

Infine, l'ultima tipologia – quelle delle relazioni simmetriche tra partner sessuali – è considerata la più rara nella storia, soprattutto perché le relazioni tra soggetti sessuati rispecchiano appieno le gerarchie sociali, motivo per cui un rapporto “simmetrico” è possibile solo in società che tematizzano la differenza di genere in termini di uguaglianza. Diversamente anche in rapporti di tipo omosessuale prevale la lettura legata al genere: ad esempio, se gli uomini sono abituati a competere tra loro all'interno di una certa società e concepiscono il rapporto sessuale nei termini del dominio, allora le relazioni devono necessariamente essere “asessuate” per non essere problematiche.<sup>142</sup>

Nel panorama italiano, Marzio Barbagli e Asher Colombo<sup>143</sup> hanno tematizzando in maniera parzialmente diversa i modelli di omosessualità succedutisi nel corso del tempo. La tipologia messa a punto dai due studiosi prevede vari passaggi.

---

<sup>141</sup> Baird V. (2001), *Le diversità sessuali*, Roma: Carocci.

<sup>142</sup> Greenberg D. F. (1988), *The construction of homosexuality*, Chicago: University of Chicago press.

<sup>143</sup> Barbagli M., Colombo A. (2001), *Omosessuali moderni*, Bologna: Il Mulino.

1. Il modello pederastico classico: ossia modelli relazionali sostanzialmente anti-identitari basati sulla disuguaglianza di potere e sulla lettura dell'omosessualità come *atto*.

2. Il modello pederastico modificato: che rispetto al primo prevede un'inversione dei ruoli sessuali all'interno del rapporto. Per cui il soggetto dominante è quello che assume il ruolo passivo all'interno del rapporto. In questo modello "pasoliniano" il ricco borghese, ad esempio, "compra" sesso dai ragazzi delle classi più povere – i cosiddetti "borgatari" –, esercitando così la propria supremazia. Esso presuppone comunque un minimo di coscienza proto-identitaria, nella misura in cui si percepisce un'alterità rispetto al ragazzo eterosessuale. Pertanto, il soggetto con desideri omosessuali cerca nel prostituto o nel ragazzo scapolo il maschio che può soddisfare i propri appetiti, in un modello intrinsecamente esogamico rispetto all'orientamento sessuale.

3. Il modello dell'inversione: prevede invece che uno dei partner rinunci alla sua identità di genere assumendo i connotati propri del genere opposto, in una riformulazione per l'appunto "invertita" del rapporto eterosessuale.

4. Per concludere i due autori introducono il modello degli omosessuali moderni: nel quale i ruoli sessuali diventano meno rigidamente definiti. In questo caso affinché vi sia relazione non è necessario che uno dei due infranga le aspettative di genere – femminilizzandosi o mascolinizzandosi.

Mutano inoltre i criteri di selezione dei partner, che diventano più spesso *endogamici* rispetto all'orientamento sessuale.

Cambiano inoltre i luoghi d'incontro: gli omosessuali di oggi, infatti, passano più tempo in locali, associazioni e spazi organizzati e "pubblici", rispetto ai vecchi siti di *battuage* all'aperto, nascosti e non organizzati. D'altronde la nascita della comunità omosessuale è intrinsecamente connessa alla "costruzione" di un'identità omosessuale coerente e pubblicamente orientata.

Definire il proprio orientamento sessuale è effettivamente un'attività che coinvolge aspetti diversi, come l'attrazione, le esperienze, i comportamenti e la definizione di sé; tutte cose che possono non coincidere perfettamente. Per cui, ad esempio, possono esistere uomini che agiscono comportamenti omosessuali pur non definendosi gay. D'altra parte, ci sono molti modi di sperimentare, vivere e dare senso alla propria sessualità. Alcuni studi, ad esempio, hanno sottolineato come gli uomini tenderebbero a sviluppare definizioni di sé più rigide ed esclusive, secondo uno schema *aut aut*. Viceversa, le donne sarebbero più portate ad avere una visione aperta e a tratti fluida della propria sessualità. Di fatto, alcune interpretano le relazioni lesbiche come parentesi, oppure situano le precedenti relazioni con gli uomini in una prospettiva più complessiva. Insomma riescono a integrare meglio questo tipo di vissuti nella loro esperienza<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Saraceno C. (2003), *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Milano: Guerini e associati.

## 2.1 Etichettamento, devianza, diversità

Quelle che vengono a definirsi come categorie identitarie minoritarie soffrono spesso le conseguenze dello stigma sociale e, in molti casi, il tragitto definitorio di un'identità letta in positivo deve attraversare i territori impervi della devianza. Un certo gruppo sociale può subire le ripercussioni della discriminazione e, partendo da ciò, strutturare percorsi di ri-significazione della propria identità. Le identità minoritarie cercano allora di giustificare se stesse agli occhi del mondo, dissipando pregiudizi e portando avanti contro-letture della realtà.

La modalità di formazione dell'identità sessuale secondo Weeks<sup>145</sup> è da ricercarsi nel contesto storico e sociale. Secondo lo stesso non esiste un'entità sessuale meramente biologica. Se così fosse non staremmo qui a discutere di genere, probabilmente, visto che il sesso biologico non corrisponde necessariamente con l'orientamento e non lo determina. Su questa scia, di cui Week è il fanalino di coda da un punto di vista cronologico, diversi studiosi si sono trovati concordi nel corso del quarantennio di studio e ricerca intorno all'identità.

Autori come McIntosh<sup>146</sup> hanno teorizzato che l'omosessualità, lungi dall'essere un'essenza immutabile, sia in una certa misura un "ruolo" determinato dall'insieme delle norme e delle aspettative sociali su *come è* e *come dovrebbe* essere un omosessuale. D'altronde negli anni '60 e '70 gli studi sulle identità devianti – soprattutto quelli della *labelling theory* – e sugli effetti che le etichette

---

<sup>145</sup> Weeks J. (2000), *Making sexuality history*. Cambridge: Polity Press.

<sup>146</sup> McIntosh M. (1968), *The Homosexual role*, in *Social Problems*, n. 16, 2, pp. 182-92.

esercitano sulle persone “etichettate” spinge a cercare nuove teorie per spiegare la formazione dell’identità e delle subculture.

In sociologia della devianza è stato evidenziato come le *etichette* attribuite a un gruppo o a una persona possano determinare un’identità nella quale la persona finisce per identificarsi.

Quest’attenzione alla definizione *situazionale* della devianza più che a una sua visione *ontologica* – ossia a una devianza universalmente definibile – porta a una serie di conseguenze. A partire dalla constatazione che le leggi sono espressione di certi rapporti di forza tra gruppi sociali e, di conseguenza, che esse posseggono un carattere di intrinseca *violenza simbolica*<sup>147</sup>.

Autori come Edwin Lemert<sup>148</sup>, d’altronde, hanno sottolineato come lo status del deviante sia continuamente definito e ri-definito all’interno di un certo universo di significati.

Come si ricorderà, Lemert sostenne che l’esistenza dello status di deviante fosse funzionale anche all’esistenza di altri ruoli correlati, socialmente istituiti per garantire il controllo e la cura – si pensi a psicologi, poliziotti, educatori e assistenti sociali. Queste figure riprodurrebbero e soprattutto legittimerebbero se stesse proprio a scapito dei devianti, rendendo di conseguenza più difficoltoso il processo di liberazione dalle etichette stigmatizzanti.

A tal proposito, durante la modernità grande peso assume il discorso medico e psichiatrico, come ha del resto suggerito Michel Foucault<sup>149</sup>.

Nei suoi studi sugli “anormali”, ad esempio, il filosofo aveva messo in mostra il passaggio verso forme più raffinate di controllo, con l’ascesa dello

---

<sup>147</sup> Pitch Tamar (1975), *La Devianza*, Firenze: La nuova Italia editrice.

<sup>148</sup> Lemert E. M. (1981), *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Milano: Giuffrè.

<sup>149</sup> Foucault M. (1974-1975), *Gli anormali. Corso al collège de France*, Milano: Feltrinelli 2017.

specialista quale “stabilizzatore” dell’ordine simbolico. Ciò che emerge è allora una teoria complessiva della “degenerazione” che servirà da pezza giustificatoria per le tecniche di classificazione, d’intervento medico e per l’allestimento di una rete istituzionale organizzata.

Ma tornando brevemente al lavoro di Lemert e alla sua teoria della devianza, quel che pare interessante per questo lavoro è la distinzione introdotta dall’autore tra devianza *primaria* e *secondaria*. È noto infatti come le concezioni che l’individuo ha di se stesso e del proprio ruolo siano corroborate (o indebolite) dalle reazioni degli altri. In alcuni casi allora si potrebbe affermare che la devianza diventi “rivendicativa”, nei termini di una risposta “avversativa” a un contesto che crea le condizioni della devianza stessa. Si sedimenta, in sostanza, una identità sistematicamente oppositiva che sfugge ai tentativi normalizzanti, nel caso in cui non si dia la possibilità di “capovolgere” i valori sociali, aspetto che richiederebbe un impegno più consistente, spesso al di fuori delle possibilità individuali. Il processo è particolarmente interessante e si integra con le teorie mertoniane: per Robert Merton<sup>150</sup>, infatti, le tensioni legate all’anomia infatti creano la *devianza situazionale*, cioè episodica, che però nel lungo periodo tende a riprodursi e stabilizzarsi in un ruolo (si veda la *carriera deviante* in Becker<sup>151</sup>) in interazione con degli *altri* che contribuiscono alla formulazione di un *me* deviante primario per poi arrivare all’accettazione di questo status.

Occorre vedere il concetto di devianza come inserito all’interno di un quadro di potere in cui alcuni gruppi applicano, in difesa dei propri interessi, delle regole che condizionano le vite degli altri. La sanzione legale, dunque, crea la devianza in quanto un “atto” che prima non lo era viene a essere considerato deviante. Ma il fatto che una persona che ha commesso un atto venga definita deviante dipende anche da una serie di aspetti estranei al suo comportamento reale.

---

<sup>150</sup> Merton R. K. (1959), *Teoria e struttura sociale*, ed it. Bologna: Il Mulino 2000.

<sup>151</sup> Becker H. (1963), *Outsiders. Studi di sociologia della devianza*, ed. it. Milano: Meltemi 2017.

Per esempio da fattori, apparentemente contingenti, come dalla priorità nell'irrogare la punizione da parte dei funzionari, dal fatto che i funzionari si sentano in dovere di applicare le norme etc.

D'altronde, come si è visto, uno degli aspetti che influiscono nel ritenersi devianti è appunto l'essere definiti tali dagli altri: è questo, infatti, che porta a un mutamento dell'identità pubblica del soggetto agente, nel quale l'assunzione di una identità deviante va a configurarsi come una profezia che si auto-adempie.

Superata una certa soglia, infatti, è estremamente difficile per il soggetto bollato come deviante riuscire a proseguire su percorsi legalizzati o comunque indirizzati all'integrazione. Si prenda a mo' d'esempio una persona *transgender* che proprio a seguito della propria identità viene discriminata pesantemente subendo forme di interdizione dal lavoro e dalla possibilità di accesso a un reddito. Con il tempo allora l'uso di espedienti sporadici, come il ricorso a forme di vendita di prestazioni sessuali, può stabilizzarsi fino a un punto oltre il quale risulta sempre più difficile retrocedere rispetto alle proprie scelte. Di fatto nel momento in cui il soggetto viene a essere riconosciuta come *sex worker* diventa ulteriormente difficile immettersi nei circuiti di lavoro "regolare".<sup>152</sup>

Nel suo libro autobiografico "Il numero uno", di recente pubblicazione, il gigolò napoletano Francesco Mangiacapra<sup>153</sup> racconta proprio come sia maturata la sua scelta di darsi al mercato della prostituzione nonostante le sue qualifiche di livello universitario. Egli ha scelto infatti di fare di un espediente, in un primo momento sporadico, il proprio lavoro, rivelandosi pubblicamente e organizzando in maniera più strutturata la sua attività; sapendo tuttavia che ciò gli avrebbe precluso per sempre le porte dell'avvocatura e di molte altre professioni.

Similarmente, i degenti degli istituti psichiatrici descritti da Erving Goffman<sup>154</sup> giungevano a un certo punto a identificarsi con la propria malattia,

---

<sup>152</sup>*Ibidem*.

<sup>153</sup> Mangiacapra F. (2017), *Il numero uno. Confessioni di un marchettaro*, Roma: Iacobelli editore.

<sup>154</sup> Goffman E. (1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. Bologna: Il Mulino 2007.

privilegiando quella definizione identitaria proprio a seguito di un'induzione che rendeva tutto sommato più "conveniente" identificarsi come malati anziché come sani.

Come si ricorderà, secondo Goffman, nelle istituzioni totali si assiste a una violazione costante del sé degli internati. I soggetti reclusi perdono, infatti, il controllo sui propri ritmi personali: fame, ciclo sonno/veglia; gli operatori si rivolgono loro con una sciatta disattenzione, utilizzando frasi retoriche del tipo "hai messo i calzini?" senza però stare davvero attenti alle risposte fornite. Anzi, ci si rivolge agli internati spesso deprivandoli del nome. Proprio in ragione di ciò, tra gli internati si crea spesso un senso di fratellanza molto forte. All'inizio, infatti, le reclute vengono messe in guardia dallo staff sugli altri utenti nel tentativo di dividerli, ma ben presto l'internato scopre nei suoi prossimi degli esseri umani con dei problemi simili ai suoi e impara a fraternizzare. Si crea così un legame basato sul senso dell'ingiustizia. Senso di iniquità, tuttavia, che non sempre riesce a favorire una riformulazione positiva e autodeterminata della propria identità, ma che attenua le conseguenze nefaste dell'internamento.<sup>155</sup>

La diversità, nei termini di costruzione simbolica, dunque non è antecedente all'esclusione – o meglio lo è in parte e si gioca nella dialettica tra devianza primaria e secondaria –, ma qui viene posto di più l'accento sul processo di *etichettamento* successivo. Il processo di strutturazione/de-strutturazione del self è il risultato del rapporto tra le reazioni dello staff, le loro definizioni e l'intervento conscio, da parte del soggetto, sulla propria immagine. Gli individui si "adattano" progressivamente all'istituzione adeguando l'io (l'auto-rappresentazione) al me (l'immagine che gli altri mi rimandano). Ma non v'è salvezza da questo processo di alienazione se non c'è un universo di significati diverso a cui attingere.

La devianza allora è un processo di *etichettamento* di carattere discorsivo che ha luogo mediante una negoziazione degli attori; di conseguenza, i processi

---

<sup>155</sup> Goffman E. (1961), *Asylums. Le istituzioni totali*, ed. it. Torino: Einaudi 1968.



interpretativi afferiscono ai modelli del comportamento comunicativo, a partire ovviamente dal linguaggio. La realtà sociale è creazione del linguaggio, così come il comportamento deviante.<sup>156</sup>

Per gli etnometodologi, l'atto deviante per essere tale deve avere alcune caratteristiche:

non deve essere inevitabile (regola della *convenzionalità*)

deve essere commesso da qualcuno che conosce queste alternative (regola della *teoreticità*).

Dal canto suo, in risposta a un eccessivo determinismo, David Matza<sup>157</sup> ha posto più l'accento anche sull'elemento della volontà individuale nella esplicazione del comportamento deviante. Visto che nella maggior parte delle prospettive psico-sociali viene di solito prediletta una lettura in cui il soggetto è principalmente un soggetto *passivo*. L'autore riabilita allora l'attività soggettiva, attingendo soprattutto al concetto di *devianza secondaria* e cercando di capire come la situazione appare al soggetto stesso, come cioè egli si relaziona alla situazione a partire dalla sua prospettiva, anche in termini di convenienza personale e di pragmatico realismo delle possibilità.

---

<sup>156</sup> Garfinkel H. (1967), *Studies in Ethnometodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

<sup>157</sup> Matza D. (1969), *Becoming Deviant*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Più recentemente Ambrogio Santambrogio<sup>158</sup> ha operato una distinzione tra *devianza*, *diversità* e *differenza* per definire analiticamente al meglio tre aspetti afferenti al tema del comportamento *non-conforme* nelle società contemporanee:

*Devianza*: la devianza fa riferimento a comportamenti non conformi rispetto a norme sociali condivise che tuttavia non mettono in discussione l'assetto delle norme stesse. Tale comportamento non è né accettato né condiviso dalla maggioranza.

*Diversità*: per diversità s'intende un comportamento non conforme che mette in discussione i valori e le norme socialmente condivise in modo però "compatibile" con il sistema sociale. E poiché diventa gestibile, la diversità costituisce una categoria di comportamento *non conforme* accettato, sebbene non sempre condiviso dalla maggioranza.

Un comportamento diventa "diverso" quando le persone diventano *indifferenti* alla questione. Questa indifferenza, tuttavia, non è data dalla negazione del fatto in sé, ma è piuttosto frutto del riconoscimento. È una forma peculiare d'indifferenza: è, in altri termini, l'indifferenza che sopraggiunge dopo che si è attraversato il conflitto valoriale e un nuovo concetto è entrato all'interno del senso comune dominante.

Per Santambrogio, nella modernità il criterio valoriale che ispira la società è la nozione di uguaglianza; la quale, lungi dal creare uniformità, rende possibile il legame sociale. Affinché vi sia società, allora, è necessario che gli esseri umani,

---

<sup>158</sup> Santambrogio A. (2003), *Introduzione alla sociologia della diversità*, Roma: Carocci.

con tutte le loro differenze, si ritrovino in un comune denominatore che li renda identificabili come corpo sociale. Tale concetto tuttavia non può essere esteso all'infinito, perché così facendo rischierebbe di perdere il suo senso. Difatti, per essere utilizzabile il concetto di uguaglianza deve contemplare anche la diversità. Deve, cioè, divenire lo spartiacque tra un *noi* e un *loro* che costituisce la comunità come luogo immaginato. Pertanto, se il concetto di uguaglianza diviene troppo estensivo, finisce per annacquare al punto da divenire inservibile. Per cui, ad esempio, dire che siamo tutti uguali perché cittadini del mondo potrebbe non significare nulla in termini concreti, in quanto ciò non riesce a creare un legame sociale effettivo. Il concetto di uguaglianza va tematizzato in relazione a situazioni specifiche che lo rendano operativo. D'altronde, utilizzando un altro esempio, dire che eterosessuali e omosessuali siano entrambi "persone" non esprime nulla in termini "concreti" sul fatto che gli ultimi possano o meno accedere a degli istituti giuridici precisi, come per esempio il matrimonio.

La sfida della diversità, allora, è quella di immettere all'interno del principio generico di uguaglianza contenuti che siano tanto sovra-ordinati da rendere possibile, al contempo, il legame sociale e la gestione di altre aree d'uguaglianza sotto-ordinate (l'uguaglianza tra omosessuali, tra eterosessuali etc.). Occorre allora pensare a una società piena di diversità, regolata però da comuni richiami all'uguaglianza.

Infine, per completezza espositiva, s'introduce qui anche il concetto di *differenza*, intesa da Santambrogio come un comportamento non conforme che mette in discussione i valori socialmente condivisi in modo "non gestibile" dal sistema sociale vigente. Di conseguenza la differenza costituisce un comportamento non accettato e non condiviso dalla maggioranza. Nella differenza, infatti, non si mira ad una integrazione della propria identità all'interno di realtà sovra-ordinate né ci si concepisce come devianti, ma ci si concepisce come un "altro" irriducibile; per cui tutt'al più si prova a trasformare il sistema

vigente in linea con quell'alterità che si rappresenta, spesso anche tramite la violenza.

E' importante, a proposito della costruzione dell'identità, ricordare il contributo di Week sulla struttura narrativa di *identità contemporanea*. Il sociologo sottolinea come si edifichi, ai giorni nostri, un concetto identitario iper-narrativizzante. Perdute le "storie" tribali, razziali, religiose che un tempo modellavano l'individuo e per estensione raccontavano la genealogia di un intero gruppo sociale, il soggetto oggi *si racconta*, componendo a misura del proprio io, la vicenda più conforme alle proprie consapevolezze e ai propri desideri.<sup>159</sup>

Come si è visto, è possibile leggere l'identità attraverso varie lenti. Spesso nel caso dei gruppi discriminati si tratta di lenti distorcenti, che tendono a etichettare come deviante il comportamento di una minoranza. Tuttavia è sempre possibile modificare l'interpretazione dominante: spostandosi, ad esempio, dai territori della devianza a quelli della diversità, grazie all'azione di minoranze che rimodulano valori e visioni etiche. Quest'operazione nella maggior parte dei casi si configura come frutto di un lavoro collettivo di "liberazione" dai vissuti oppressivi, riscrivendo storie e prospettive future.

I prodromi di nuove possibilità si trovano in quel fenomeno affascinante di aggregazione delle individualità all'interno di nuove appartenenze che prende il nome di "movimento sociale" e nei fenomeni di costruzione di comunità orientate a una comune espressione identitaria all'interno delle quali si sperimentano nuovi stili di vita e nuove modalità espressive.

---

<sup>159</sup> Weeks J. (2000), *op. cit.*

## 2.2 Movimentismo e identità collettive. Alla ricerca del riconoscimento

Com'è stato sostenuto, l'identità omosessuale è molto legata allo sviluppo di una subcultura gay, che con la produzione di nuovi significati culturali e lo sviluppo di reti comunitarie ha permesso l'affermazione di un differente modo di concepirsi.

Nel merito della condizione gay e successivamente LGBTQIA\*, le precondizioni strutturali all'emergere di una sottocultura specifica secondo vari autori vanno ricercate nelle trasformazioni indotte dal capitalismo. D'altronde, l'omosessuale come "tipo" nasce all'interno di un contesto culturale attraversato da profondi mutamenti nei rapporti tra i generi e nelle rappresentazioni del maschile e del femminile. Fino all'ottocento, infatti, vigeva una polarizzazione dei ruoli sessuali e di genere molto forte, nella quale, per esempio, le donne venivano viste come soggetti passivi, incapaci di desiderio sessuale autonomo, mentre con la modernità esse iniziano ad avere vita autonoma, sottraendosi progressivamente al controllo maschile.<sup>160</sup>

Questa riformulazione del lavoro sociale, con l'ascesa delle donne nello spazio pubblico, inizia a indebolire l'identità maschile, che perde le basi del proprio potere. La crisi della mascolinità, a sua volta, acutizza il bisogno di recupero della virilità perduta e di conseguenza l'omosessualità diventa lo spettro spesso agitato contro la "degenerazione" dell'uomo.<sup>161</sup> Dunque l'avversione verso l'omosessualità diventa una forma di controllo della socialità maschile, soprattutto a seguito delle possibilità aperte dal capitalismo, per cui gli uomini si rendono più

---

<sup>160</sup> Danna D. (2003), *Amiche compagne amanti. Storia dell'amore tra donne*, Trento: UNI Service.

<sup>161</sup> Bellassai S. (2004), *La mascolinità contemporanea*, Roma: Carocci.

indipendenti dalla famiglia d'origine, autonomi – grazie al salario personale percepito – e liberi di incontrarsi con altre persone.<sup>162</sup>

Al di là dell'aspetto stigmatizzante, però, come suggerisce Adam, la comunità omosessuale poté nascere proprio dopo che si determinarono cambiamenti epocali nelle ideologie dominanti e nell'organizzazione sociale. Non da ultime le crescenti spinte individualistiche, con l'affermazione di un'ideologia romantica dell'amore, che ha favorito il prevalere dell'amore "passionale" su quello d'interesse: nei termini di Giddens si potrebbe dire l'affermazione della tipologia della "relazione pura" come idealtipo sociale.<sup>163</sup> Volendo sintetizzare quello che si realizza è un ampliamento esponenziale delle possibilità di scelta soggettiva sulla propria rete senza precedenti.

La summa di queste condizioni determina l'emersione della subcultura omosessuale, quindi lo sviluppo di un ceto intellettuale la cui opera è tangibile, tra le altre cose, nella rigenerazione semantica a cui si assiste lentamente, ad esempio con l'emersione di una nuova terminologia. Laddove, ad esempio, il più politicamente corretto "gay" prende il posto di epiteti quali "invertito" o "sodomita".

Da qui può prendere avvio il movimento LGBTQIA\* – precedentemente movimento "gay" –, con una serie di passi storicamente rilevanti nei diversi Paesi occidentali.

In un primo momento il movimentismo gay si caratterizza per essere un movimento cosiddetto omofilo, dunque indirizzato a creare le condizioni per una maggiore "tolleranza" nei confronti dell'omosessualità, perlopiù legato alla depenalizzazione dei comportamenti omosessuali, e si propaga a partire da piccoli circoli alto-borghesi, come accadde in Germania. Il movimento omofilo non ha un

---

<sup>162</sup> Adam B. D. (2009), *Le basi strutturali del mondo omosessuale*, in Trappolin (2009).

<sup>163</sup> Giddens A. (1992), *La trasformazione dell'intimità*, ed. it. Bologna: Il Mulino 1995.

corrispettivo in Italia, dove la situazione legislativa non ostile alla sodomia, che perseguiva una logica di tolleranza repressiva, ha tardato lo sviluppo di movimenti dichiaratamente omosessuali. Questo perché persisteva in Italia una lettura *mediterranea* dell'omosessualità aderente al principio del “si faccia ma non si dica”.<sup>164</sup>

La successiva onda del movimentismo gay si ha tra gli anni '60 e '70 dove a partire dagli Stati Uniti si determina una nuova primavera delle lotte per i diritti. Nasce il termine “gay”, considerato meno medicalizzante, e si intrecciano legami con i movimenti rivendicativi che vanno da quello studentesco al più longevo movimento delle donne.

Rispetto ai primi movimenti le piattaforme politiche diventano più radicali, e propongono una rimodulazione complessiva della società. A tal proposito, nel contesto intellettuale e attivistico italiano si ricordi la controversa opera di Mario Mieli<sup>165</sup>, il quale nel suo famoso libro “Elementi di critica omosessuale” espone le basi intellettuali – per metà marxiste, per l'altra freudiana – di una “liberazione” del desiderio che deve coinvolgere anche gli eterosessuali; proprio per ritornare a quel freudiano “polimorfismo perverso” originario rimosso attraverso quella che egli avrebbe definito l'*educastrazione*. Il pensiero di Mieli in ogni caso si situa alla perfezione all'interno del filone delle cosiddette *teorie della liberazione* che abbondano in quel periodo, dagli studi di Wilhelm Reich sulla funzione dell'orgasmo<sup>166</sup>, fino ai più noti testi di Herbert Marcuse<sup>167</sup>. Come si ricorderà, nella prospettiva freudomarxista la conquista della felicità è da intendersi come un “ritorno all'origine”, quella che in Reich fa capo alla eterosessualità riproduttiva e in Marcuse alla pansessuale spinta libidica infantile. Mario Mieli, rigettando il pregiudizio “omofobico” di Reich reinterpreta anche il pensiero di Marcuse,

---

<sup>164</sup> Rossi Barilli G. (1999), *Il movimento gay in Italia*, Milano: Feltrinelli.

<sup>165</sup> Mieli M. (1977), *Elementi di critica omosessuale*, ed. it. Milano: Feltrinelli 2002.

<sup>166</sup> Reich W. (1961), *La funzione dell'orgasmo*, ed. it. Milano: Il Saggiatore 2000.

<sup>167</sup> Tra gli altri si ricordi: Marcuse H. (1955), *Eros e civiltà*, ed. it. Torino: Einaudi 2001.

sostenendo che l'essere umano non sarebbe solo originariamente *bisessuale* ma anche *transessuale*.<sup>168</sup>

Di fatto, secondo questa prospettiva, se lasciato libero l'essere umano manterrebbe una pulsione libidica pansessuale e un'identità di genere indeterminata, non circostanziata e limitata cioè al maschile o al femminile.<sup>169</sup>

Chiaramente le modalità rivendicative del movimento gay dipendono da Paese a Paese, anche in base a quelle che sono le specificità nazionali, così che la stessa modalità organizzativa dei movimenti e in parte la strutturazione delle "identità oppresse" si differenzia nei singoli casi, assumendo negli USA, ad esempio, un carattere che ricalca più marcatamente quello delle identità su base etnica.

In ogni caso il movimento gay in Italia, sia pure con delle specificità nazionali abbastanza forti, seguita a svilupparsi per fasi come negli altri Paesi europei. Nei primi anni settanta nasce il FUORI (Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano) che troverà poi sostegno organizzativo nel partito radicale italiano. D'altronde, il movimento gay italiano è sempre stato dipendente dalla politica nel nostro Paese più che altrove, nell'accezione di una dipendenza finanche organizzativa e logistica, oltre che ideologica. Probabilmente per la minore propensione all'attivismo della società civile italiana, meno vivace di quella britannica ad esempio, ma anche a causa della polarizzazione ideologica del contesto nazionale acuito da fratture sociali – laici/cattolici, comunisti/fascisti – piuttosto forti e persistenti.

Gli anni '80 si caratterizzano per un affievolimento delle componenti radicali del movimento gay e per una complessiva tendenza a intraprendere azioni

---

<sup>168</sup> Bernini L. (2008), *La decostruzione filosofica del binarismo sessuale. Dal freudomarxismo alle teorie trans gender*, in Elisabetta Ruspini, Marco Inghilleri (a cura di), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Napoli: Liguori editore.

<sup>169</sup> Mieli M. (1977), *Elementi di critica omosessuale*, ed. it. Milano: Feltrinelli 2002.



politiche più “integrazioniste”, dirette, cioè, alla collaborazione con le istituzioni, quindi meno ideologizzate ma più pragmatiche sotto il profilo degli obiettivi. Si assiste inoltre a un ripensamento dell’allora dominante cultura del *free sex* e del sesso di gruppo molto in voga negli ambienti gay dell’epoca come pratica liberatoria.

A questo tipo di approdo concorre anche la grande crisi dell’AIDS che ha interessato la comunità LGBTQIA\* sia in termini numerici che di fronteggiamento della contro reazione anti-omosessuale. Come suggerisce Chiara Bertone<sup>170</sup> ciò ha messo in luce anche gli effetti negativi del modello “etnico” di omosessualità, molto diffuso negli Stati Uniti, e gli omosessuali come “categoria” vengono a essere visti abbastanza facilmente come untori della società.

Il panorama italiano si caratterizza per la nascita della più grande organizzazione gay del Paese – l’Arcigay – nata nei primi anni ’80 grazie alle strutture associative collaterali del Partito Comunista, i circoli Arci; mostrando, come si diceva, quell’indissolubile legame tra politica e associazionismo gay cui si è fatto cenno in precedenza.<sup>171</sup>

Oggigiorno la scena LGBTQIA\* in Italia si distribuisce in maniera assai eterogenea, con una concentrazione di locali, gruppi strutturati e associazioni nel Nord della penisola e nelle grandi città a scapito delle realtà di provincia e del Mezzogiorno. Da questo punto di vista, le città più *gay friendly* d’Italia rimangono Milano, Roma, Bologna, Torino e Catania per il Sud Italia.<sup>172</sup>

In ogni caso, come si è anticipato, esiste una relazione tra sviluppo di una specifica sottocultura LGBTQIA\* e l’affermazione delle identità *non straight* nella scena pubblica. Motivo per cui l’incontro tra “simili” genera una sottocultura

---

<sup>170</sup> Bertone C. (2009), *Le omosessualità*, Roma: Carocci.

<sup>171</sup> Rossi Barilli G. (1999), *Il movimento gay in Italia*, Milano: Feltrinelli.

<sup>172</sup> Barbagli M., Colombo A. (2001), *op. cit.*

comune (dunque basi nuove per l'identificazione identitaria) e a sua volta produce un senso di comunità, il processo è bi-direzionale.

Ma procediamo con ordine chiarificando alcuni concetti. Di norma quando si parla di sub-cultura s'intende:

[Un] sottoinsieme di elementi culturali sia immateriali che materiali – valori, conoscenze, linguaggi, norme di comportamento, stili di vita, strumenti di lavoro – elaborati o utilizzati tipicamente da un settore o segmento o strato della società: una classe, una comunità regionale, una minoranza etnica, un'associazione politica, religiosa, sportiva, una categoria professionale, un'organizzazione come la burocrazia, l'esercito, una grande azienda, oppure una comunità deviante come la malavita di una metropoli o la mafia.<sup>173</sup>

La sottocultura, in sostanza, rappresenta una porzione della cultura in generale, ad essa, infatti, sostituisce una scala di valori diversa e in alcuni casi addirittura contrastante.

D'altra parte, non esiste una cultura che non abbia al suo interno un certo grado di differenziazione negli stili di vita, nei linguaggi e nelle interpretazioni della realtà. A conti fatti, è proprio grazie a questa operazione di composizione e scomposizione delle compagini sociali e a questo continuo fluire delle idee che le società cambiano nel corso del tempo ...

Nel campo della sociologia esiste un filone di studi legato a queste ricerche, come quelle di Albert Cohen<sup>174</sup>, nelle quali viene affrontato specificatamente il fenomeno delle subculture delinquenti a partire da una lettura che può, tuttavia, essere tranquillamente estesa a tutte le subculture. Le ricerche sulle bande

---

<sup>173</sup> Gallino L. (1983), *voce subcultura*, in *dizionario di sociologia*, Torino: Utet.

<sup>174</sup> Cohen A. (1974), *Ragazzi delinquenti*, Milano: Feltrinelli.

delinquenti compiute negli anni '50, infatti, hanno aperto la strada allo studio di questo fenomeno.

In generale, secondo Cohen l'agire umano sarebbe sempre orientato alla risoluzione di problemi: a questo sono indirizzate tutte le nostre facoltà mentali e i nostri sforzi morali. Tuttavia sostare in situazioni problematiche ci mette in condizioni frustranti che con l'atto di scegliere tentiamo di ridurre al minimo. Da questo punto di vista – finché è possibile farlo – ciascun individuo cerca di risolvere i propri problemi di adattamento attingendo alle soluzioni proposte dalla società, tendendo in prima battuta al conformismo. Questa “spinta” può essere compresa se si pensa a come l'appartenenza a un gruppo frutti alle persone diversi vantaggi, siano essi di natura materiale o simbolica. Tuttavia, di fronte a situazioni intricate, o difficilmente risolvibili, l'unica cosa che rimane è abbandonare il vecchio quadro di riferimento per reinterpretare la realtà in modo da renderla più “abitabile”. Questo processo di ricostruzione della realtà è di solito esito di un tragitto comune nel quale diverse persone con caratteristiche simili cominciano a confrontarsi dando vita a nuovi paradigmi di ordine morale.

Nel nuovo gruppo l'individuo trova, in breve, quei riconoscimenti che altrove non riusciva a trovare. È per questo che le persone che si sentono appartenenti ad una subcultura tendono a chiudersi al mondo esterno. Difatti all'interno del gruppo essi sono difesi dai giudizi negativi del mondo esterno e, spesso, dalla stessa ostilità che gli altri manifestano contro di essi. La chiusura, allora, rappresenta un meccanismo difensivo che ha lo scopo di riparare una situazione frustrante ed è “necessario” per la sperimentazione di nuovi stili di vita.

Alla luce di tali teorizzazioni, Cohen fa risalire la subcultura delle bande delinquenti ai problemi di disadattamento dei ragazzi di strada, in particolar modo al senso di impotenza che essi sperimentano: esclusi dai fenomeni di mobilità verticale e sminuiti dalla società intorno, nel culto della violenza essi trovano una “soluzione” ai loro problemi sociali.

Riportando questo discorso alla sottocultura LGBTQIA\*, possiamo vedere come anch'essa si sia sviluppata a partire dagli stessi meccanismi sociali di discriminazione che hanno successivamente condotto alla strutturazione di una cultura alternativa incentrata su una nozione, come quello di orientamento sessuale e identità di genere. Nel caso della comunità LGBTQIA\*, l'affermazione di un costrutto esplicativo come quello di "orientamento sessuale" è ancor più necessario perché contrariamente alle rivendicazioni femministe che partono da un'identità (l'esser donne) in qualche misura ancorata a un dato fattuale – come la presenza di organi sessuali differenziati – la comunità "gay" in senso ampio ha dovuto invece lavorare di più per rendere "visibile" la propria identità.

Come ci ricorda Kurt Lewin<sup>175</sup>, l'influenza degli altri è tale che per cambiare l'opinione di un singolo non basta persuaderlo della veridicità di un'asserzione, ma occorre modificare le opinioni circolanti all'interno dell'intero gruppo. In caso contrario, la pressione che quest'ultimo eserciterà sull'individuo vanificherà o depotenzierà sensibilmente lo sforzo profuso. Dunque il lavoro di una minoranza attiva si profila come lungo e pieno di ostacoli.

Rispetto alla definizione identitaria, alcuni filoni di studi specifici hanno descritto come per esempio le donne lesbiche giungano a definirsi all'interno della comunità di riferimento. Tale comunità proporrebbe infatti un modello di *identità lesbica* lineare e coerente nelle sue diverse parti, basata su una serie di assunti: provare attrazione verso le donne, desiderare relazioni con esse, frequentare i luoghi della comunità, a volte finanche vestirsi in un certo modo, secondo le prescrizioni, tacite, della sottocultura di riferimento. Tuttavia la realtà fattuale assume altre connotazioni, in quanto nei percorsi di vita concreti l'identità lesbica viene a essere integrata nel proprio vissuto secondo gradazioni e modalità

---

<sup>175</sup> Lewin K. (1972), *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, Bologna: Il Mulino.

differenti, nelle quali ritroviamo tra le altre: lesbiche con esperienze etero, lesbiche che non si battono per i propri diritti o che hanno visioni più personalizzate della propria sessualità etc.<sup>176</sup>

Da questi studi emerge allora una visione dell'identità sessuale ben lontana dall'essere un'essenza immutabile – sempre uguale nello spazio e nel tempo – ma piuttosto un modello specifico e situato nel quale si organizza il desiderio in un determinato contesto storico-sociale. Un modello in cui v'è coerenza tra dimensioni differenti quali l'attrazione, il desiderio, i comportamenti e l'auto-attribuzione identitaria.

Di fronte a questa complessità, diverse prospettive sociologiche hanno messo in luce la variabilità dell'esperienza omosessuale in relazione al tempo, allo spazio e spesso all'età.<sup>177</sup> Un esempio di tali elaborazioni è quella proposta da Barbagli e Colombo<sup>178</sup> che sulla base della loro ricerca hanno delineato il modello dominante di omosessualità oggi vigente, basato su relazioni simmetriche tra i partner, endogamia rispetto all'orientamento sessuale e una subcultura organizzata.

D'altronde, come si è visto in precedenza, ciascuno di noi si soggettivizza solo grazie agli strumenti simbolici che la società mette a disposizione: il sé è un costrutto socio-relazionale e pertanto ci si può definire gay, ad esempio, solo perché le condizioni storico-socio-culturali lo rendono possibile. Del resto, come si è visto, è possibile concepire l'esperienza dello stesso desiderio omosessuale, bisessuale, pansessuale etc. in chiave sempre differente, anche non-identitaria, proto-identitaria o comunque non rivendicativa.

Si pensi al passaggio dal modello di omosessualità “pederastica classica”, di cui parlano Barbagli e Colombo, a quello “modificato” nel quale appare una qualche percezione proto-identitaria relativa a un'alterità tra sé – il consumatore

---

<sup>176</sup> Ponce B. (1978) *Identities in the lesbian world*, Westport: Greenwood Press.

<sup>177</sup> Bertone C. (2009), *Le omosessualità*, Roma: Carocci.

<sup>178</sup> Barbagli M.; Colombo A. (2001), *op. cit.*

di sesso occasionale – e chi offre il proprio corpo. Tanto che il “consumatore” di sesso occasionale cerca proprio quell’alterità rappresentata dai ragazzi eterosessuali a cui si ruba un amplesso di tipo omosessuale. Da ciò si deduce che vi sia in nuce un tentativo di ascrivere se stessi a un’altra classe di soggetti nei quali la “tendenza” omosessuale è più stabilmente presente rispetto a chi si presta per denaro o comodità.

Nel modello dell’inversione, invece, l’identità è stabilizzata ma rispetto a un modello di “genere”. In altre parole, non è pensabile per i criteri culturali dominanti una articolazione dell’orientamento sessuale, per cui per vivere apertamente il proprio desiderio omosessuale è necessario riacquisire un’identità di genere del sesso opposto, ristabilendo così una precisa gerarchia binaria.

Alcuni studi hanno messo in mostra come normalmente il processo di *coming out of the closet* – venir fuori dall’armadio – di una persona non eterosessuale e non *cisgender* persegua delle fasi precise. Secondo alcuni modelli, per esempio, esisterebbero quattro fasi del processo di *coming out* con caratteristiche differenti. La prima – risalente al periodo infantile – che ha a che fare con le esperienze “premonitrici” della futura sessualità inerenti ad esempio a forme “disforiche” rispetto al genere socialmente acquisito – giocare con le bambole nel caso di un bambino etc. –, oltre a primitivi elementi di attrazione non eterosessuale. Successivamente, durante l’adolescenza, si avrebbe una fase di confusione identitaria nella quale il soggetto arriverebbe a mettere in questione la propria sessualità, cui fa seguito – spesso verso la fine dell’adolescenza – una fase di rettifica dell’identità con la conseguente dichiarazione al mondo esterno e il coinvolgimento nella comunità LGBTQIA\*.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Troiden R. (1988), *Gay and lesbian identity: a sociological analysis*, New York: General Hall.

In un'importante ricerca di Chiara Saraceno<sup>180</sup> si metteva in risalto come vi fossero diversi livelli di coinvolgimento nella comunità LGBTQIA\*, ella identificava a tal proposito tre livelli di *commitment*: alto, medio e basso, utili per fare una serie di considerazioni.

Innanzitutto, il diverso grado di *commitment* è legato al genere anagrafico di riferimento, visto che uomini e donne “frequentano” la comunità LGBTQIA\* con modalità differenti. Lo studio, infatti, mette in risalto come a livelli più bassi di *commitment* stiano il 35,5 per cento degli uomini e il 47,6 per cento delle donne; mentre al livello intermedio il gap si riduce: le donne hanno un *commitment* del 42,5 per cento e gli uomini del 45,4 per cento. Infine, le differenze riemergono nei livelli alti di *commitment* dove gli uomini sono rappresentati per il 19,1 per cento e le donne per il 9,9. Le differenze si riducono nel livello medio ma attestano inequivocabilmente un minore investimento delle donne alla partecipazione, probabilmente a causa della classica interdizione del femminile dagli spazi pubblici.

Di norma il *commitment* all'interno della comunità LGBTQIA\* viene valutato come importante nel processo di riconoscimento della propria identità. Alcuni la trattano come una vera e propria fase nel processo di *coming out*.

Il processo di *commitment*, infatti, svolge diverse funzioni all'interno della comunità LGBTQIA\*. In primis, il coinvolgimento all'interno della comunità e la frequentazione di persone simili riveste un'importanza cruciale nel processo di formazione dell'identità. D'altronde, riconoscersi come gay, lesbiche, trans, asessuali etc. richiede un confronto continuo con dei modelli che possano fungere da esempi con i quali identificarsi e dai quali far derivare un'immagine positiva di sé. Inoltre, il *commitment* è ugualmente importante per ciò che attiene la riconoscibilità pubblica della propria specificità, impegnarsi politicamente e lottare per il riconoscimento dei propri diritti; ma serve anche a condividere

---

<sup>180</sup> Saraceno C. (2003), *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Milano: Guerini e Associati.

esperienze, prospettive e visioni con persone che vivono situazioni di vita analoghe.

Le tappe della costruzione di un'identità collettiva sono state studiate da più parti, nello specifico anche rispetto al movimento lesbico statunitense. Secondo uno schema che prevede una prima fase di costruzione collettiva del “noi” nel quale i soggetti individuali si riconoscano mediante un'operazione di rovesciamento di un'etichetta negativa in positivo.

La seconda tappa è quella della *coscienza* consistente nello sviluppo di letture della realtà che possano dare senso alla mobilitazione. Di sovente essa passa anche mediante la costruzione di un “nemico” sia pure di carattere ideologico – il patriarcato, l'omofobia, il mono-sessismo etc. Infine si passa alla *negoziatura* dei significati che la società attribuisce a tale identità. Una dimensione, quest'ultima, che avviene anche nel privato, con forme di affermazione identitaria quali il coming out.<sup>181</sup>

Talora le rivendicazioni collettive si tramutano in un'azione comune che dà vita a un movimento sociale: una forma di azione collettiva esterna alle istituzioni che può successivamente istituzionalizzarsi e che ha come obiettivo quello di cambiare valori e visioni del mondo dominanti. Alla base di un movimento sociale infatti troviamo sempre un'interpretazione nuova della realtà che è capace di creare nuovi legami di solidarietà e identificazioni collettive.

Nella storia della letteratura sociologica Karl Mark<sup>182</sup> ha già ampiamente dimostrato come siano proprio le condizioni interne al sistema economico a far

---

<sup>181</sup> Taylor V.; Whittier N. E. (1992), *Collective identities in social movement communities: lesbian feminist mobilization*, in A. D. Morris, C. M. Mueller, *Frontiers in social movement theory*, Yale University Press, pp. 104-129.

<sup>182</sup> Marx K. (1859), *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti.



germogliare forme di resistenza e lotta, in particolare egli si riferisce alle *contraddizioni* intrinseche di ogni sistema economico e ancor più del sistema capitalistico, caratterizzato dallo “sfruttamento dell’uomo sull’uomo”.

La fase “movimentistica” si situa per Marx nel passaggio dalla classe in sé – collocazione oggettiva determinata dal sistema – alla classe per sé nei termini di una presa di coscienza del proprio sfruttamento e di una matura lotta per i propri diritti.

Successivamente Francesco Alberoni<sup>183</sup> nei suoi studi sulla genesi dei movimenti collettivi ha descritto come il processo storico sia determinato da diversi tipi di processi trasformativi, come ad esempio la trasformazione *non solidaristica* data dallo sviluppo tecnico-scientifico ed economico, il quale non crea solidarietà sociale ma piuttosto disgregazione. Ad un certo punto, però, i movimenti sociali arrivano a ricreare nuove forme di solidarietà generando entità collettive.

Lo *stato nascente* del movimento, la fase di avvio, è caratterizzato dall'entusiasmo, da una rilettura del passato (storicizzazione) e da una proiezione nel futuro (progetto); mentre, nelle fasi successive il movimento finisce per creare una struttura (*istituzione*) che dura nel tempo.

Il movimento collettivo è perciò il processo che va dallo stato nascente alla costituzione dell’istituzione, dalla esplorazione del possibile alla definizione delle certezze e dei ruoli. Di conseguenza, ogni istituzione “tradisce” sempre le aspettative generate nello stato nascente ma, allo stesso tempo, ne è l’erede e ne conserva al suo centro la speranza e la promessa.

Tra gli anni ’70 e ’80 del novecento il clima di benessere diffuso favorisce la nascita di centinaia di movimenti rivendicativi basati spesso su singole *issues* e non più centrate solo su rivendicazioni di classe, come nel caso della lotta operaia.

---

<sup>183</sup> Alberoni F. (1981), *Movimento e istituzione. Teoria generale*, Bologna: Il Mulino.

Questi neo movimenti si affermano proprio con il consolidarsi delle democrazie, a seguito dei processi di scolarizzazione di massa e di un diffuso appagamento dei bisogni primari. Si determina quindi una nuova modalità d'azione che privilegia singoli temi e che coinvolge le aspirazioni di carattere identitario. Senza ombra di dubbio fanno parte di questa nuova onda del movimentismo le rivendicazioni femministe e quelle cosiddette LGBTQIA\*.

Autori come Alain Touraine<sup>184</sup>, infatti, hanno sostenuto che le lotte nelle società tardo moderne si caratterizzano per essere lotte culturali, laddove il dominio delle classi dominanti diviene egemonico in tutti i campi. Il fine delle rivendicazioni allora è quello di provare ad allargare il campo sociale integrando i bisogni espressi da individui e gruppi diversi – peraltro sempre più “mobili”. Al momento *riproduttivo* della società, caratterizzato dall'immanenza dell'assetto istituzionale, si affianca il momento della *produzione* sociale, con il quale si indica la dialettica innovativa dei gruppi che si pongono *in tensione* rispetto alle strutture consolidate in quanto rappresentanti di istanze mortificate.

Dal suo canto Alberto Melucci<sup>185</sup> ha messo in risalto come i nuovi movimenti rispondano a esigenze che si situano nell'intercapedine tra sfera dell'identità personale e la sfera relazionale. I nuovi movimenti sono movimenti identitari che mirano a favorire l'affermazione di codici culturali alternativi. Il conflitto allora non è più solo “economico” ma anche culturale, relativo a problematiche sociali e psicologiche dei soggetti attivi. Centrale nella strategia dei nuovi gruppi è poi la comunicazione, che favorisce la circolazione delle idee e l'affermazione di letture alternative della realtà. Si tratta spesso di quelle cellule della società che Serge Moscovici<sup>186</sup> aveva definito “minoranze attive”, ovvero segmenti particolarmente attivi della società il cui comportamento può influenzare e modificare quello delle maggioranze. I gruppi un tempo bollati come “devianti” possono allora sviluppare un codice proprio e proporlo in sostituzione al codice

---

<sup>184</sup> Touraine A. (1975), *La produzione della società*, Bologna: Il Mulino.

<sup>185</sup> Melucci A. (1976), *Movimenti di rivolta. Teorie e forma dell'azione collettiva*, Milano: Etas.

<sup>186</sup> Serge Moscovici (1984), *Psicologia delle minoranze attive*, ed it. Torino: Bollati Boringhieri 1989.

sociale dominate. Di conseguenza essi non possono essere più visti come “oggetti” – nell’accezione di incasellati entro categorie nosografiche o devianti – ma come “soggetti” dell’azione sociale che portano avanti una riformulazione del comune sentire mediante una lotta per il riconoscimento.

### 2.3 Oltre le identità mainstream. Il decostruzionismo queer

Già dal suo inizio il movimento omosessuale aveva al suo interno molteplici focolai conflittuali rispetto alle differenti rivendicazioni perseguite, ma anche rispetto al modo di intendere l'identità omosessuale. Ancor più quando questa si interseca con altre variabili etniche, culturali, sessuali o di altra natura. Proprio da questi conflitti si sviluppano le cosiddette prospettive *queer*, un termine dispregiativo – letteralmente “strano” – utilizzato in passato per etichettare le persone non eterosessuali, ma oggi utilizzato in chiave rivendicativa.

Le teorie *queer* spingono allo studio della sessualità e delle pratiche ad essa correlate con un occhio decostruzionista, partendo dal presupposto che ogni rigidità identitaria abbia il demerito di misconoscere gli aspetti di fluidità del desiderio, relegando i “non conformi” nel novero dei discriminati.

A questo filone appartengono senza dubbio gli studi condotti da Judith Butler<sup>187</sup> con la sua enfasi sulla nozione di *performance* come ricostruzione continua dell'identità al di fuori di ogni visione ontologicamente data.

Per Judith Butler l'identità di genere – ma il discorso si potrebbe estendere a ogni identità – si caratterizza per essere null'altro che un atto performativo. Non v'è, dice Butler, alcuna essenza sessuale intrinsecamente instillata nel soggetto, semmai quello che accade è che ciascuno di noi reciti un copione: si comporta cioè da maschio o da femmina secondo un ideale che non esiste nella realtà. Al contempo, non v'è al mondo alcuna donna che esprima tale femminilità a pieno, che la incarni cioè in maniera completa e naturale.

---

<sup>187</sup> Butler J. (1990), *Scambi di genere*, trad. it. Firenze: Sansoni 2004.

La femminilità è un abito che si indossa e che potenzialmente può essere dismesso. Si tratta però di un abito assolutamente particolare, perché anziché adattarsi al corpo lo modella, giungendo a plasmarlo secondo le sue logiche.

Per Judith Butler non è il maschilismo a produrre le identità sessuali moderne ma una supposta “matrice eterosessuale” che impone una scansione binaria della sessualità, distinguendo rigidamente il femminile dal maschile e creando le basi per la discriminazione. Secondo l’autrice, il genere sarebbe prodotto discorsivamente da una certa interpretazione del desiderio, non tanto del sesso di nascita. Nel suo tentativo di ordinamento delle sessualità, allora, la matrice eterosessista produce coerenza tra sesso, genere e desiderio e scarta i corpi e le identità “interstiziali” come quelle trans gender e intersex. Per questo la performance drag è utile a dimostrare come la categoria del genere sia in definitiva una “costruzione continua” che viene prodotta discorsivamente nelle interazioni quotidiane e non già una qualche preesistente dimensione essenziale della soggettività.

La parodia drag dimostra che il genere è una performance e i protagonisti di tale messa in scena – uomini e donne – non fanno altro che ripetere in modo stilizzato una serie di atti che si richiamano a un modello inesistente. Chi non si piega a questa “recita”, infatti, viene sottoposto a forme di violenza simbolica più o meno palesi. Il *cross dressing* tuttavia non evidenzia nessuna realtà sepolta nell’animo umano – la transessualità originaria di Mieli –, bensì la struttura simbolica e socialmente costruita di ogni identità vigente.<sup>188</sup>

La critica più significativa è quella secondo la quale, richiamandosi a un’identità unitaria, i movimenti LGBTQIA\* finirebbero per riproporre una

---

<sup>188</sup> Bernini L. (2008), *La decostruzione filosofica del binarismo sessuale. Dal freudomarxismo alle teorie trans gender*, in Elisabetta Ruspini, Marco Inghilleri (a cura di), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Napoli: Liguori editore.

dicotomia, in primis quella omosessualità-eterosessualità, fautrice di dinamiche oppressive.<sup>189</sup>

Questi studi mirano a scardinare ed erodere ogni certezza rispetto a quel che anche l'attivismo LGBTQIA\* ha acquisito nel corso del tempo. Infatti, la critica decostruzionista *queer* non risparmia neanche le minoranze attive.

Essa fa riferimento ad ogni acquisizione teorica, nello specifico relativamente alla sessualità, superandola attraverso una messa in mostra delle basi “aleatorie”, socialmente date ed intrise di potere di ogni di ogni costruzione identitaria.

Nonostante tutto, quest'approccio è stato a più riprese criticato, soprattutto quando pretende di farsi attivismo, per diverse ragioni: anzitutto per la presunta residuale incisività di politiche che non incorporino il concetto di identità, giacché senza un “noi” forte a cui richiamarsi sarebbe difficile poter raggiungere alcun risultato politico. Inoltre in un'economia turbo-capitalistica una visione come quella *queer* – fluida fino all'inverosimile – anziché essere vista come uno sviluppo in senso libertario del tema delle diversità sessuali potrebbe essere letta nei termini di un parossistico effetto di quel mondo liquido baumaniano funzionale alle logiche neoliberiste<sup>190</sup>.

Perseguendo un affronto continuo ad ogni forma di normatività il *queerismo* si auto-esilierebbe nel mero spazio della riflessione teorica, rendendo di fatto impossibile ogni azione sul campo; considerato che appena la riflessione diventa “azione” essa viene ad essere necessariamente reificata dai meccanismi del potere. Secondo autori come Renaud Garcia<sup>191</sup> questo sarebbe in linea con quell'individualismo radicale che erode ogni “pensiero comune”, di fatto paralizzando la sfera dell'azione politica.

---

<sup>189</sup> Warner M. (1999), *The trouble with normal*, Cambridge: Harvard University Press.

<sup>190</sup> Gamson J. (1995), *Must identity movements self-destruct? A queer dilemma*, in *Social Problems*, 42, 3, pp. 390-407.

<sup>191</sup> Garcia R. (2015), *Il deserto della critica*, trad. it. Milano: Elèuthera 2016.

Non a caso quando la teoria *queer* incrocia l'attivismo politico spesso si stringono alleanze con l'anarchismo più radicale<sup>192</sup>. Senza volerne sminuire l'impatto, è evidente come finora la critica *queer* abbia rappresentato più spesso una spina nel fianco – uno sprone, in positivo – per le certezze del movimentismo LGBTQIA\* mainstream.

Agli estremi di questo polo troviamo, ad esempio, quella *teoria antisociale* che nella rivalutazione della pulsione di morte (*thanatos*) rintraccia la possibilità di una socialità liberata dal potere e dalla norma, attraverso un atto etero e auto distruttivo che mette al centro la libertà della relazione nella sua scarna essenza. Un percorso a metà tra il paradossale e l'utopico che trova i suoi maestri in teorici quali l'italiano Leo Bersani<sup>193</sup>.

Secondo Alessia Acquistapace<sup>194</sup>, le pratiche *queer*, più che propugnare un superamento delle identità, ne suggeriscono l'attraversamento. Rispetto all'interpretazione dominante del *queer*, infatti, sussisterebbero tutt'ora dei problemi. Il primo dei quali è che le identità in termini relativi sussistono e producono effetti concreti: esse continuano a esistere nel mondo là fuori così come, di riflesso, nel nostro mondo interiore. Il punto semmai è favorire un attraversamento delle stesse, che mescolando il piano della prassi con quello della teoria, incarni questi discorsi nella vita quotidiana. In caso contrario, secondo l'autrice, si rischierebbe di cadere in un "delirio di onnipotenza discorsiva": un regno del perennemente possibile che non fa i conti con il principio del limite.

Il *queer*, sostiene Lorenzo Bernini<sup>195</sup>, è altro rispetto a un'ideologia post-moderna che esalta la fluidità, ma è piuttosto una consapevolezza nuova, nata grazie agli studi di Judith Butler, che superando il mito dell'auto-trasparenza del

---

<sup>192</sup> Grassi S. (2013), *Anarchismo queer*, Pisa: Edizioni ETS.

<sup>193</sup> Bernini L. (2013), *Apocalissi queer, elementi di teoria antisociale*, Pisa: Edizioni ETS.

<sup>194</sup> Acquistapace A. (2011), in Pustianaz M. (a cura di), *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa: Edizioni ETS.

<sup>195</sup> Bernini L. (2011), *op. cit.*

soggetto accoglie come un dato di fatto quell'opacità strutturale che caratterizza il *desiderio* individuale. Pertanto, nessuno dovrebbe sentirsi “costretto” ad abbracciare una fluidità che non gli appartiene, ma piuttosto partire da questa “illeggibilità” strutturale per sperimentare nuove forme di liberazione. Il soggetto non è padrone della sua identità, ma proprio per questo ne è in una qualche misura responsabile.

Da questo punto di vista autrici come Anna Camaiti Hostert<sup>196</sup> criticano il concetto di *autenticità* in termini di astrazione priva di fondamento che rischia di determinare inutili essenzialismi. Rispetto alla categoria collettiva di “etnia” o “cultura”, per esempio, ella sottolinea come le culture non abbiano mai una tradizione “monolitica” ma siano piuttosto un crogiuolo di tradizioni differenti. Pertanto, la stessa retorica sulla decolonizzazione, quando si basa su una rivendicazione delle tradizioni indigene, mostra tutti i suoi limiti teorici, proprio perché la “fase coloniale” entra essa stessa a far parte delle tradizioni di un popolo. Accade assai di frequente, ad esempio, che i teorici post-colonialisti scrivano in una lingua che è quella del periodo coloniale oppure si esprimano in inglese, mostrando così nei fatti come una visione rigida del passato – in termini *tradizionalistici* – sia equivoca e zeppa di paradossi. Chiaramente tale critica può essere spostata anche verso un ambito più eminentemente personale dell'identità.

Anche all'interno dei movimenti rivendicativi esistono tuttavia prospettive differenti, in qualche misura più “essenzialiste”. Le teoriche del femminismo della differenza ad esempio – a partire da Luce Irigaray<sup>197</sup> – postulano un soggetto donna letto come il grande assente della cultura occidentale: una soggettività, quella femminile, alienata dalla finta neutralità di un principio maschile imperante.

---

<sup>196</sup> Camaiti Hostert A. (2006), *Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze*, Milano: booklet.

<sup>197</sup> Irigaray L. (1993), *Speculum: l'altra donna*, Milano: Feltrinelli.



Le sostenitrici di questa visione della realtà interpretano l'uguaglianza come una forma di assorbimento al maschile. Tuttavia, questa lettura viene contestata dall'interno da varie teoriche, tra le quali Teresa de Laurentis<sup>198</sup>, per il fatto appunto di essenzializzare una visione della femminilità in realtà giudicata del tutto contestuale. Laddove invece il "genere", come nozione, è giudicato il prodotto di discorsi, pratiche, produzioni artistiche, insomma di una *tecnologia* complessiva del potere.

Del resto, finora in Italia è stata dominante una visione "identitaria" sia all'interno del femminismo che nella variegata comunità LGBTQIA\*. Eppure Per Lorenzo Bernini<sup>199</sup> occorrerebbe vivere questa dimensione identitaria in un'ottica strumentale: utilizzare, in altri termini, l'identità come un grimaldello anziché come un feticcio, vale a dire qualcosa che esiste in termini quasi ontologici.

Il continuo aumentare di lettere che si sommano alla sigla di base LGBTQIA\* dimostra che è questa concezione delle identità come "recinti" a essere fallace, perché si allontana dalla realtà fattuale e crea conflittualità, mettendo un'identità contro l'altra e stabilendo delle gerarchie.

Per questo è necessario approcciarsi alla questione con una visione nuova che risulti più inclusiva. Da qui l'idea di alcuni autori<sup>200</sup> di un manifesto *pangender*, per diffondere l'idea di una lotta *intersezionale* che attraversi anche i micro confini identitari.

Ad esempio, uno dei casi in cui ritroviamo pesanti ambiguità concettuali è quello che postula un orientamento sessuale legato dall'identità di genere, giudicato grossolano dalla teorica e attivista Mirella Izzo. Affinché infatti io possa definirmi, poniamo caso come omosessuale, necessito di chiarezza circa la mia

---

<sup>198</sup> De Laurentis T. (1992), *Alicia ya no*, Ediciones cátedra: Valencia.

<sup>199</sup> Bernini L. (2011), *op. cit.*

<sup>200</sup> Izzo M. (2012), *Oltre le gabbie dei generi. Il manifesto pangender*, Torino: Edizioni Gruppo Abele.

identità di genere. Occorre aver risposto, cioè, alla domanda “chi sono?” come soggetto sessuato. D'altronde io posso dire di essere gay solo perché so di essere un maschio che desidera altri maschi. Se però, al contrario, sono una persona *transgender* con attrazione verso persone dell'altro sesso anagrafico, ma della stessa identità di genere, la faccenda si complica.

Un manifesto *pan-gender*, allora, rende possibile superare alcune delle più stridenti contraddizioni identitarie legate alla sezionalità LGBTQIA\*.

Così, mentre la visione tradizionale concepisce il maschile e il femminile come due poli opposti – per molti aspetti inconciliabili – la visione *transgender* vede il maschile e il femminile come poli situati lungo un *continuum* entro il quale ciascuno può collocarsi. Nondimeno la prospettiva *pan-gender* è ancor più radicale e la lettura polarizzante viene sostituita da un'ottica circolare (di forma ovale) dove agli antipodi si situano solo gli FtM e gli MtF operati, ma che per il resto si pone come circolare. Ogni identità risulta alla pari con le altre: non v'è un alcun maschile né femminile ontologicamente dati, bensì una serie di mescolanze, di intersezioni che stanno sullo stesso piano. Inoltre, la prospettiva *pan-gender* permette l'affermarsi di figure altrimenti misconosciute, che sono quelle afferenti, ad esempio, al *trans-lesbismo* e al *trans-femminismo*.

Come sostiene Cristian Lo Iacono<sup>201</sup>, la politica *queer* soprattutto nel quadro italiano mira a contestare la giustapposizione delle soggettività LGBTQIA\*, che in questo Paese ha acquisito una connotazione “separatista” e “identitarista” molto forte. Mentre fare attivismo in chiave *queer* significherebbe puntare all'*intersezionalità*, ossia all'incrocio tra dimensioni differenti (classe, cultura, etnia, disabilità etc.). Essere *queer* vuol dire *pensare la politica dopo il soggetto*; che in Italia potrebbe, ad esempio, voler dire creare movimenti

---

<sup>201</sup> Lo Iacono C. (2011), in Pustianaz M. (a cura di), *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa: Edizioni ETS.

rivendicativi basati sulla libertà e sull'autodeterminazione individuale, anziché sugli interessi di categorie identitarie.

Da questa prospettiva Flavia Monceri<sup>202</sup> nei suoi studi trova utile una commistione tra *queer* e *transgender studies*, perché questi ultimi possono permettere un ancoraggio “materiale” agli eccessi teorici del *queer*, riportando gli studi alla dimensione concreta del singolo corpo sessuato. In quest’ottica, l’autrice suggerisce un’evoluzione della stessa terminologia fin qui usata, postulando un necessario cambiamento. Monceri, infatti, richiamandosi a Judith Butler<sup>203</sup>, sottolinea come la stessa identità sessuale, a scapito di quanto sosterebbero gli attivisti mainstream, possa essere “decostruibile” nella sua essenza.

Semplificando al massimo, l’autrice ritiene che l’attribuzione di un’identità sarebbe principalmente funzionale all’identificazione del soggetto, situandolo e rendendolo riconoscibile all’interno di un certo tessuto relazionale. L’identità individuale è sempre complessa e per certi aspetti non esplicabile all’esterno, perché piena di aspetti conflittuali e non uniformabili. Pertanto l’imperativo di rendersi riconoscibili, dandosi un nome, risponderebbe più a una necessità sociale che non individuale.

Quest’attribuzione identitaria, tuttavia, non avviene da parte di un “altro” indistinto, ma la scrittura delle norme identitarie è appannaggio di un essere umano medio che rappresenta il canone costitutivo della normalità dominate. Attraverso queste norme infatti si discerne il normale dall’anormale.

Dunque proprio perché l’identità svolge una funzione assimilativa, più che orientata a mettere in risalto le caratteristiche individuali, ella suggerisce di cambiare il termine identità con quello più “eticamente onesto” di “identificazione”.

---

<sup>202</sup> Monceri F. (2010), *Oltre l’identità sessuale. Teorie queer e corpi trans gender*, Firenze: Edizioni ETS.

<sup>203</sup> Butler J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.

Del resto per Monceri ci si può avvicinare alla questione dell'attrazione sessuale da prospettive anche terminologiche differenti. Storicamente infatti l'espressione "orientamento sessuale" ha assunto la valenza di una preferenza relativamente stabile del proprio desiderio sessuale ed è stata prediletta dall'attivismo liberale a quella di "preferenza sessuale", perché ritenuta più pericolosa. D'altra parte, l'attivismo mainstream ha posto molto l'accento sulla *immodificabilità* dell'orientamento sessuale, anche in risposta al timore di pressioni sociali conservatrici avverse<sup>204</sup>.

In ogni caso, come afferma Flavia Monceri, la prospettiva puramente reificante non elude le possibili letture ideologiche avverse al riconoscimento dei diritti. La stessa lettura etnica dell'omosessualità, come si è visto, ha per esempio creato problemi nel corso dell'epidemia di AIDS favorendo la costruzione sociale dell'untore gay come nemico.

Un'altra delle tematizzazioni *queer* afferisce ai concetti di *eterosessismo* e di *eteronormatività*; aspetti parzialmente diversi: il primo si riferisce infatti all'ideologia dominante nella determinazione delle relazioni tra soggetti sessuati, mentre il secondo ha a che fare con le norme sociali che permettono la strutturazione di questa impalcatura ideologica.<sup>205</sup>

Mediante il linguaggio, i valori, le norme si riproducano forme di gerarchia tra le sessualità che sono collegate alla supremazia eterosessuale. Giacché l'eterosessualità, vista come la norma, viene a legittimarsi grazie al suo opposto (l'omosessualità) che assurge invece al rango di sessualità gerarchicamente inferiore. Resistere ai meccanismi del potere eterosessista significa sfidare allora la logica *binaria* che attraversa la nostra cultura.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Monceri F. (2010), *op. cit.*

<sup>205</sup> Ingraham C. (1999), *White Weddings*, New York: Routledge.

<sup>206</sup> Bertone C (2009), *Le omosessualità*, Roma: Carocci.

Il cosiddetto *binarismo* (corollario dell'eterosessismo) accomuna infatti la cultura occidentale nella tendenza a “polarizzare” le identità sessuali in due opzioni opposte, di fatto costituendo un elemento di discriminazione per le identità non conformi a questo dettato.<sup>207</sup>

In società come la nostra l'identità sessuale è organizzata grazie a questo “operatore logico” denominato *binarismo sessuale* che impone alternative a due termini rispetto al sesso (maschio/femmina), al genere (comportarsi da uomini o da donne) e rispetto all'orientamento sessuale (avere un desiderio eterosessuale od omosessuale). Queste linee di demarcazione immaginaria determinano una gerarchia delle identità – di carattere maschilista ed eterosessista – nella quale gli uomini eterosessuali sono il gruppo dominante, mentre le altre identità acquisiscono lo status di minoranze sessuali.<sup>208</sup>

Del resto, come hanno sottolineato Marco Alberio e Sveva Magaraggia<sup>209</sup>, anche quelle che a prima vista possono sembrare conquiste rispetto al modello dell'*eterosessualità obbligatoria*<sup>210</sup> rischiano di configurarsi, in verità, come fatti meramente formali, nei termini di una concessione del modello normativo che riconosce l'esistenza di altri orientamenti sessuali. Ciò lo si può evincere dall'angoscia che le sessualità ambigue, quelle cioè non facilmente categorizzabili nelle tradizionali caselle binarie, destano in molti individui. Tanto che tra gli intervistati di un piccolo gruppo di età compresa tra i 18 e i 25 anni si evidenzia la sostanziale accettazione dell'omosessualità, seppure con qualche riserva (come nella riproposizione della vecchia dicotomia pubblico/privato); mentre tale atteggiamento “inclusivo” è poco evidente in altri casi, come ad esempio quando

---

<sup>207</sup> Eisner S. (2013), *Bi. Notes for a bisexual revolution*, Berkeley: Seal Press.

<sup>208</sup> Bernini L. (2008), *La decostruzione filosofica del binarismo sessuale. Dal freudomarxismo alle teorie trans gender*, in Elisabetta Ruspini, Marco Inghilleri (a cura di), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Napoli: Liguori editore.

<sup>209</sup> Alberio M., Magaraggia S. (2011), *Dietro le quinte dell'eterosessualità*, in Marco Inghilleri, Elisabetta Ruspini (a cura di), *Sessualità narrate. Esperienze di intimità a confronto*, Milano: Franco Angeli.

<sup>210</sup> Rich A. (1981), *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*, London: Onlywomen Press.

si parla di transessualità, da alcuni ritenuta meno accettabile dal punto di vista sociale.<sup>211</sup>

D'altronde alcune identità, come quelle *intersex* ad esempio, si affermano con fatica proprio perché scardinano la nostra attuale capacità di comprensione della sessualità. Lorenzo Bernini<sup>212</sup> sottolinea infatti come l'adozione di una mentalità *straight* non permetta di porre in questione una serie di categorie interpretative – sesso, genere, orientamento sessuale – che invece rischiano di dissolversi di fronte all'esistenza di una persona intersessuale. Del resto come si può descrivere il desiderio di una persona intersessuale? In base a cosa definirlo come desiderio omosessuale od eterosessuale?

Domande controverse, tenendo conto che anche una categoria teorica come quella di “orientamento sessuale” dipende necessariamente dalla nozione di “identità di genere”.

Ancora oggi, insomma, i concetti attraverso i quali descriviamo la sessualità sono inadeguati a dar conto delle soggettività *intersex*.

---

<sup>211</sup> Alberio M., Magaraggia S. (2011), *op. cit.*

<sup>212</sup> Bernini L. (2016), *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza intersex*, in L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Milano-Udine: Edizioni Mimesis.

### 3. Le nuove identità e i loro confini simbolici

Ogni essere  
umano ha centinaia di  
persone separate che  
vivono sottopelle.

M. Brooks

Prima di addentrarmi nel vivo della ricerca, occorre dare alcune definizioni preliminari relative all'*identità sessuale* che possono ritenersi utili nel caso del lavoro in questione, considerato che il gruppo utilizzato afferisce proprio alle nuove identità non eteronormative rispetto al genere e all'orientamento sessuale.

Secondo Paolo Valerio e Cristiano Scandurra<sup>213</sup> per *identità sessuale* si intende un costrutto multidimensionale di carattere soggettivo che contiene quattro elementi: il sesso biologico, l'identità di genere, il ruolo di genere e l'orientamento sessuale. Questo aspetto dell'identità si costruisce attraverso una tensione dialettica tra aspetti biologici, culturali, sociali ed educativi.

Entrando ancor più nello specifico delle definizioni, in linea generale si può sostenere che il *sesso* sia una dimensione biologica, che si riferisce alle caratteristiche genetiche, fisiologiche, anatomiche e ormonali dell'essere umano.

---

<sup>213</sup> Valerio P., Scandurra C. (2016), *Pluralità identitarie, questioni di genere e orientamenti sessuali: tra bioetica e biodiritto* in L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Milano-Udine: Edizioni Mimesis.

L'*identità di genere* va invece letta come il profondo senso di appartenenza a un certo sesso e solitamente si struttura attorno ai tre anni. È chiaro che vi siano sfumature all'interno di questa definizione "scolastica" dell'identità: alcune persone, ad esempio, si definiscono *transgender* proprio perché travalicano le categorie di genere convenzionali: per esempio abbigliandosi in modo maschile, pur essendo anagraficamente femmine etc. Del resto come ci ha magistralmente insegnato Butler<sup>214</sup>, queste distinzioni vanno prese con estrema prudenza, considerato che lo stesso corpo è in parte un costrutto sociale, ma mantengono tuttavia una loro relativa utilità esplicativa.

Con il termine *ruolo di genere* s'intende invece quell'insieme di comportamenti, attitudini e modalità di presentazione sociale che, nell'ambito di uno specifico contesto socio-culturale è ritenuto come tipicamente maschile o femminile. Il ruolo di genere rappresenta insomma la manifestazione pubblica dell'identità di genere.

Infine, l'*orientamento sessuale* indica la direzione della propria affettività e sessualità nei comportamenti o nelle ideazioni verso persone del proprio sesso, dell'altro sesso o di entrambi i sessi<sup>215</sup>.

Per le caratteristiche della ricerca, in un'ottica *non binaria*, come si vedrà, l'attrazione può essere direzionata anche verso persone che si situano oltre le definizioni tradizionali del genere e dell'orientamento sessuale, come nel caso della poli-pan sessualità.

Si procederà adesso a una breve trattazione illustrativa delle dimensioni identitarie oggetto di questa tesi, definendone alcuni assunti fondamentali. A cominciare da questa controversa "etichetta" identitaria che prende il nome di asessualità e che spacca dall'interno lo stesso movimento LGBTQIA\*.

---

<sup>214</sup> Butler J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.

<sup>215</sup> Valerio P., Scandurra C. (2016), *Pluralità identitarie, questioni di genere e orientamenti sessuali: tra bioetica e biodiritto* in L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Milano-Udine: Edizioni Mimesis.





### 3.1 La rivoluzione (a)sessuale

Secondo il forum di AVEN<sup>216</sup> una persona *asessuale* si caratterizza per l'assenza di attrazione sessuale verso tutti i generi e i sessi.

Il forum AVEN (USA) è stato fondato nel 2001, ma i numeri sono enormemente cresciuti nel periodo compreso tra il 2006 e il 2008, dove si è incrementato di circa 6000 unità, per superare quota 19.000 utenti negli ultimi anni. Inoltre, da quando sono stati introdotti i link ai forum AVEN in diverse lingue si stima che la quota degli *user* abbia superato quota 30.000 unità. Non sappiamo se questi siano o si riconoscano come asessuali, ma di certo questo dimostra quanto il tema sia divenuto rilevante nel dibattito pubblico, soprattutto negli Stati Uniti. Si tratta di numeri interessanti, soprattutto se si considera che non conosciamo invece il numero degli utenti connessi ma “non attivi” sul forum in maniera palese. I dati parziali sono stati forniti ufficialmente da David Jay, fondatore di AVEN America, tramite posta elettronica a Karli June Ceranowski e Megan Milks<sup>217</sup>.

Sul sito esistono una serie di FAQ con tutte le domande più frequenti e i link a video e contenuti multimediali legati al mondo dell'asessualità. Esso, oltre a un luogo virtuale di incontro e confronto, rappresenta di fatto una delle maggiori fonti di informazione relative al tema, in un contesto di scarse e sporadiche pubblicazioni accademiche. Nel forum si trova inoltre tutto il merchandising relativo all'asessualità, con magliette e tazze ironiche come “Nobody knows I'm Asexual”. Di fatto si tratta di un contesto privilegiato, quello online, dal nascente movimento asex per la creazione di un'identità pubblica, seppure ancora scarsamente sviluppata. A tal proposito si tenga conto che nella stragrande

---

<sup>216</sup> <https://www.asexuality.eu/it/> (Visualizzato il 13/01/2018 alle 19.16)

<sup>217</sup> Cerakowski K. S., Milks M. (2010), *New orientations: asexuality and its implications for theory and practice*, in *Feminist Studies*, Vol. 36, n. 3, Sex and Surveillance, pp. 650-664.

maggioranza dei casi è proprio attraverso il forum che gli *user* vengono in contatto con concetti, definizioni e teorie ed è dunque da considerarsi una fonte preziosissima per chi si identifica in questa recente definizione, considerato che mancano al momento tipologie organizzative veramente strutturate (soprattutto in Europa), se non in forma embrionale.

Rispetto al discorso scientifico, va sottolineato come finora esso si sia espresso spesso in termini patologizzanti. D'altronde nel DSM-III (anni '80) l'odierna asessualità ricadeva nella definizione di "inibizione del desiderio sessuale", successivamente rinominata nel DSM-IV (1994) come "Disturbo ipoattivo del desiderio sessuale". Attualmente la tendenza è quella di definire una demarcazione tra chi sperimenta una mancanza di attrazione sessuale ma ne soffre, richiedendo magari un aiuto specialistico, e chi non patisce questa stessa "mancanza", ma al contrario si sente violato nell'intrattenere rapporti sessuali a cui non è interessato.<sup>218</sup>

Il controverso progetto di de-patologizzazione dell'asessualità è iniziato in letteratura con gli studi pionieristici di Anthony F. Bogaert<sup>219</sup>, che in due differenti articoli – nel 2004 e nel 2006 – arriva alla stima dell'uno per cento dell'asessualità rispetto alla popolazione generale, nonché alla definizione della stessa asessualità come vero e proprio orientamento sessuale.

Il tema dell'asessualità sfida apertamente oggi il campo di studi e di pratiche strutturate a partire dal femminismo e dagli studi *queer*, perché di sicuro da essi trae linfa ma al contempo si pone in qualche modo al di fuori del seminato,

---

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> Anthony F. Bogaert, "Asexuality: Prevalence and Associated Factors in a Probability Sample," *The Journal of Sex Research* 41, no. 3 (2004): 279-87.

costringendo ricercatori e attivisti a rivedere i discorsi attorno al tema della sessualità e degli orientamenti sessuali.

Soprattutto se si prende in considerazione la prospettiva del femminismo radicale “pro-sex”, è possibile vedere come il tema dell’asessualità possa ancora essere divisivo e richiedere una riformulazione concettuale di quelle categorie quali, ad esempio, “la repressione” che vengono spesso utilizzate in chiave retorica per giustificare la lotta a qualsiasi prospettiva inibitoria della sessualità. Il disinteresse per il sesso può essere letto allora come futile retaggio vittoriano o moralistico.<sup>220</sup>

Un’altra delle questioni aperte riguarda l’accorpamento dell’asessualità all’acronimo LGBTQIA\*, giacché si tratta di un acronimo che accoglie sessualità divergenti rispetto alla norma dominante. Alcuni asessuali infatti si definiscono queer, mentre altri rifiutano questa definizione. Quello che a più riprese ci si chiede è se effettivamente gli asessuali possano rientrare all’interno dell’ampio spettro delle identità LGBTQIA\*, le quali si sostanziano proprio per il loro richiamarsi a una “cultura sessuale” che è esattamente il contrario di ciò che si potrebbe sostenere nel caso dell’asessualità.<sup>221</sup>

Ad oggi non è chiaro se l’asessualità possa essere definita come un vero e proprio orientamento sessuale al pari degli altri o se si caratterizzi piuttosto per essere un *anti*-orientamento sessuale. Su questo punto il dibattito è molto acceso e riguarda anche il rapporto con il movimento LGBTQIA\*, all’interno del quale il mondo asessuale non ha ancora trovato una collocazione ben precisa. Assai di frequente i gruppi LGBTQIA\* infatti nutrono dubbi sull’accesso di persone asessuali ai servizi offerti dalla comunità e all’affiancarsi nella lotta a persone segnate da questa esperienza identitaria. Uno dei motivi è che gli asessuali

---

<sup>220</sup> Cerakowski K. S., Milks M. (2010), *op. cit.*

<sup>221</sup> Hope A. (2012), *Does asexuality fall under the queer umbrella?*, [http://www.huffingtonpost.com/allison-hope/asexuality-queer-umbrella\\_b\\_1521191.html](http://www.huffingtonpost.com/allison-hope/asexuality-queer-umbrella_b_1521191.html) (visualizzato il 21 marzo 2018 alle 12.23).

possono avere un orientamento “eterosessuale” o “eteroromantico”. Per questa ragione molti attivisti LGBTQIA\* non ripongono fiducia nel condividere delle battaglie con chi rappresenta in qualche misura l’oppressore. Inoltre, diversi attivisti vogliono svincolarsi da una dimensione identitaria, quella asessuale, ancora oggetto di dibattito e circondata da pregiudizi, laddove soltanto di recente le identità LGBTQIA\* più storicizzate hanno iniziato a godere di un relativo, quanto precario, riconoscimento nell’ambito della sfera pubblica. Quasi che avvicinarsi a battaglie non ancora entrate nel senso comune possa determinare un indietreggiamento dei passi avanti già compiuti.

Inoltre, la maggioranza degli attivisti LGBTQIA\* non è ancora formata sulle tematiche dell’asessualità e, pertanto, risulta difficile poter fare accoglienza a persone asessuali, così come essere immuni da pregiudizi sul fenomeno.

Vediamo adesso più dall’interno cosa voglia significare oggi definirsi asessuali e cosa comporta questo tratto identitario. Come sarà chiarito, l’ambito asessuale si delinea come un continuum, per cui oltre alla forma polare qui descritta esiste un’*area grigia* dello spettro all’interno della quale si situano forme intermedie nelle quali l’attrazione, seppur presente, differisce dalle modalità sessuali dominanti.

Nell’area della *grey asexuality* si situa, per esempio, la cosiddetta *demisessualità*, nella quale l’attrazione sessuale è sempre legata all’intimità. In altre parole il soggetto può intrattenere una relazione sessuale solo nel caso in cui si dia una qualche vicinanza emotiva con l’altro partner<sup>222</sup>.

L’orientamento asessuale viene tratteggiato come estremamente complesso anche da teorici e attivisti che ne scrivono. Una prima grande distinzione è quella

---

<sup>222</sup> Decker J. S. (2014), *The invisible orientation. An introduction to asexuality*, New York: Skyhorse Publishing.

tra orientamenti *romantici* e *aromantici* che si determina dalla presenza o dall'assenza di un interesse a vivere la dimensione affettiva delle relazioni.

Gli asessuali romanticamente orientati possono infatti vivere delle relazioni di coppia senza coinvolgimenti sessuali, partendo dal presupposto che l'attrazione sessuale non sia necessariamente l'unica componente di una relazione. Si danno a questo punto una serie di auto-attribuzioni che nascono dall'incrocio tra l'orientamento sessuale e quello romantico. Di seguito una breve esposizione<sup>223</sup>:

*Alessuali etero-romantici*: sono coloro i quali si sentono attratti romanticamente dal sesso opposto a quello di appartenenza.

*Alessuali omoromantici*: persone asessuali interessate a costruire relazioni romantiche con altre persone dello stesso sesso.

*Alessuali biromantici*: individui romanticamente orientati a entrambi i sessi e i generi.

*Alessuali poliromantici*: i quali sono attratti da una molteplicità di sessi e generi.

*Alessuali panromantici*: potenzialmente attratti da tutti, indipendentemente dal sesso e dal genere.

---

<sup>223</sup> *Ibidem.*

Chiaramente molti altri si identificano come *fluid* e possono anche attraversare alcune di queste definizioni in fasi diverse della loro esperienza. Tuttavia le definizioni finora descritte peccano tutte di un intrinseco *binarismo*, in quanto, com'è facilmente deducibile, non è possibile chiarire l'orientamento sessuale di una persona senza aver preventivamente definito l'identità di genere. Nel sistema del disciplinamento binario, infatti, l'una presuppone l'altra. D'altronde, come si potrebbe definire se stessi "eterosessuali" se non riconoscendo una differenza del proprio sesso rispetto a quello dell'altro?

Di conseguenza, dalla contestazione del sistema binario nascono delle definizioni che, seppure estremamente minoritarie, vengono utilizzate da chi non si riconosce nella classificazione mainstream delle pratiche e delle identità. Dunque, da questa critica ultra-radicale del *sistema binario* nascono una serie di definizioni alternative a quelle precedentemente descritte – relative all'attrazione "romantica" – cui ora si farà breve cenno<sup>224</sup>:

*Andro-romantici*: sotto il cui ombrello rientrano quelli che si sentono attratti dalla mascolinità, dagli uomini o da persone che si identificano in ruoli di genere e identità maschili. Senza implicazioni con il proprio orientamento e la propria identità di genere.

*Gineromantici*: definizione che accomuna chi è attratto dalla femminilità, dalle donne o da chi si identifica in ruoli di genere e identità femminili.

*Amboromantici*: attratti da persone androgine.

---

<sup>224</sup> Decker J. S. (2014), *The invisible orientation. An introduction to asexuality*, New York: Skyhorse Publishing.

*Pomoromantici*: attratti dalle persone, senza sentire il bisogno di categorizzare la propria attrazione (*pomo* da postmoderno).

*Lithromantic*: attratti dalle persone, ma non sentono il bisogno di essere ricambiati.

*Sapioromantici*: attratti da persone intelligenti.

Chiaramente, le definizioni potrebbero continuare all'infinito, entrando sempre più nello specifico ed elencando tutte le possibili declinazioni del desiderio.

Sul lato opposto invece si trovano invece le persone *aromantiche* che non desiderano relazioni affettive per le più disparate ragioni: dal semplice disinteresse fino al preferire lo stato di single, ritenendo appagati i propri bisogni affettivi con le sole amicizie. Essi stessi si distribuiscono lungo uno spettro che va dall'aromanticismo al romanticismo, passando per la cosiddetta zona grigia (i *grayromatic*) di cui un'espressione nota è il *demiromanticismo*.

Il demiromantico è infatti qualcuno che sviluppa attrazione romantica solo verso persone divenute familiari, dunque immune allo sviluppo di interessi, "cotte" o trasporto di alcun genere verso sconosciuti.

Questi tratti vanno temperati con la componente sessuale dell'asessualità, giacché nelle intercapedini tra asessualità e sessualità si situano infatti una serie lunghissima di formule identitarie intermedie in cui può esservi attrazione sessuale o romantica direzionata verso persone del proprio sesso, dell'altro sesso, di entrambi o di tutti i sessi e i generi. Coloro i quali si situano in



quest'area grigia possono sperimentare una flebile attrazione sessuale, che può essere limitata nel tempo, ciclica o legata allo sviluppo di una dimensione affettiva, come nel caso dei demisessuali.<sup>225</sup>

È necessario a questo punto operare una distinzione tra *attrazione sessuale primaria* e *secondaria*.<sup>226</sup>

Attrazione sessuale primaria: è quella che si manifesta attraverso le sensazioni puramente fisiche, senza che vi sia una necessaria conoscenza dell'altro.

Attrazione sessuale secondaria: è graduale e si accende date specifiche circostanze, come ad esempio lo sviluppo di un legame affettivo tra i partner.

Il fatto che gli asessuali siano tendenzialmente disinteressati al sesso non significa però che essi non traggano piacere dall'attività sessuale. Molti asessuali infatti si dedicano alla masturbazione e possono godere delle sensazioni fisiche connesse all'atto in sé, come momento da dedicare a se stessi per sciogliere le tensioni etc., ma non per questo essere spinti all'incontro sessuale con altri. Non v'è, dunque, una necessaria correlazione tra sperimentare piacere sessuale ed essere interessati al sesso o avere desiderio di agire comportamenti sessuali. Il sesso infatti può essere vissuto dal soggetto come un elemento residuale o ininfluenza della propria vita, anche qualora egli si dovesse prestare a un rapporto sessuale.

---

<sup>225</sup> Bogaert A. F. (2012), *Understanding asexuality*, Rowman & Littlefield Pub Inc.

<sup>226</sup> Decker J. S. (2014), *The invisible orientation. An introduction to asexuality*, New York: Skyhorse Publishing.

D'altronde questa è una modalità comportamentale molto frequente nelle persone asessuali romantiche, le quali possono imporsi di avere rapporti sessuali solo per compiacere i propri partner. D'altro canto, essendo l'asessualità una condizione piuttosto minoritaria, è assai frequente che le persone asessuali possano decidere di avere relazioni con partner interessati al sesso, dovendo pertanto giungere a un compromesso relazionale.

### 3.2 Più di uno. L'attrazione bi-poli-pansessuale

Per quel che attiene il tema della poli-pansessualità e delle bisessualità non binarie, occorre invece introdurre il tema attraverso una digressione relativa al dibattito interno alla componente B (bisessuale) dell'acronimo LGBTQIA\*; a partire da una breve introduzione sulla visione della bisessualità nella nostra cultura che ha portato i bisessuali a essere considerati degli “ibridi” sessuali.

Secondo il modello dell'inversione sessuale, infatti, in ogni uomo omosessuale si celerebbe una donna e in ogni donna lesbica un uomo. Da questo punto di vista la bisessualità, come suggerisce Shiri Eisner<sup>227</sup>, è stata concepita come una forma di “intersessualità” psicologica, laddove la persona bisessuale veniva a essere considerata come per metà uomo e per metà donna.

Così come gli intersessuali vengono sottoposti a forme di re-indirizzamento affinché il loro corpo sia inserito all'interno della logica *binaria*, allo stesso modo i bisessuali subiscono forme di pressione dirette e indirette atte al loro ri-orientamento comportamentale. Per Sigmund Freud<sup>228</sup>, ad esempio, la bisessualità è lo sfondo comune originario da cui prende piede l'eterosessualità (nei termini di “sessualità risolta”) e l'omosessualità (quale variante immatura). Dunque nella teoria edipica freudiana la bisessualità non può essere concepita come un orientamento a sé stante bensì come una semplice fase dello sviluppo psico-sessuale. Da qui derivano i maggiori pregiudizi attorno alla bisessualità, sintetizzabili nella visione della stessa quale “fase di passaggio”. Sebbene talora gli stessi generici corollari che perorano l'idea della sostanziale bisessualità di tutti gli esseri umani o (per contro) l'inesistenza della stessa come orientamento

---

<sup>227</sup> Eisner S. (2013), *op. cit.*.

<sup>228</sup> Freud S. (1898), *La vita sessuale*, Torino: Bollati Boringhieri 2005.

autonomo mirino alla negazione del desiderio bisessuale: d'altronde se tutti sono potenzialmente bisessuali, in realtà nessuno lo è sul serio.

Solo con gli studi di Alfred Kinsey<sup>229</sup>, e con l'introduzione della sua famosa scala, il tema della bisessualità diventa rilevante, quale argomento avente dignità propria. Infatti, in quella che passerà alla storia come la famosa "scala Kinsey" l'autore individuava delle gradazioni nel comportamento sessuale umano che si distribuirebbero lungo una scala (da zero a sei) nella quale allo zero corrisponderebbe la perfetta eterosessualità e al punto sei la completa omosessualità, mentre la bisessualità pura si attesterebbe sul punto tre.

Grazie al lavoro del filosofo francese Michel Foucault<sup>230</sup>, sappiamo che nel più ampio discorso intorno alla sessualità, alla sua categorizzazione e patologizzazione, la bisessualità si inserisce nel corso del XVII secolo dapprima come "serie di atti" e solo successivamente come categoria a sé stante, soprattutto grazie alla ri-significazione operata dal movimento bisessuale. Il percorso della bisessualità, insomma, è stato ancor più tortuoso di quello dell'omosessualità, proprio perché essa scardinava l'ordine binario su cui si regge il discorso medico e filosofico dominante in Occidente.

Soltanto a partire dagli anni '70 (e poi nuovamente negli anni '90) il movimento bisessuale, soprattutto negli USA, inizia a vivere di vita propria, rendendosi parzialmente autonomo dal generico movimento LGBTQIA\*. Prima di allora le vite delle persone bisessuali sembravano non essere interessanti neanche per i ricercatori.

Tra gli anni '90 e '2000 infine il movimentismo bisessuale si orienta sempre più verso un'apertura al tema delle identità non-binarie, così che oggi, per

---

<sup>229</sup> Kinsey A. (1955), *Il comportamento sessuale dell'uomo*, Milano: Bompiani.

<sup>230</sup> Foucault M. (1978), *La volontà di sapere*, Milano: Rizzoli.

chiarire il significato di “bisessuale”, il movimento utilizza spesso definizioni quali<sup>231</sup>:

attrazione per persone di più di un sesso o genere; attrazione verso persone di generi simili al nostro e di persone di generi differenti dal nostro; o di attrazione verso persone di generi multipli. (p. 20)

Il termine bisessuale, oltre a essere una parola che identifica uno specifico orientamento sessuale, designa anche un ventaglio di possibilità: è un *termine ombrello* esattamente come accade per il termine *transgender*. Di conseguenza, all'interno di questa definizione troviamo concetti molto differenti tra loro. Oltre al più noto bisessuale che si è già provveduto a definire infatti esistono altri termini, a partire da quello di *Pansessualità*: una persona pansessuale è attratta (sessualmente e romanticamente) dagli individui indipendentemente dal genere e dal sesso.

A volte, anziché utilizzare tale definizione, chi si riconosce in queste caratteristiche può utilizzare il ben più noto termine bisessualità con l'aggiunta della specifica “non binaria”, proprio a voler sottolineare la maggiore inclusività di questa definizione rispetto a quella classica. Difatti, come si è anticipato, coloro i quali si riconoscono in queste definizioni identitarie si definiscono in genere come *anti-binari*, ossia rifiutano il presupposto dualistico occidentale che postula l'esistenza di due soli sessi complementari e di due orientamenti sessuali.

Altri termini relativi all'universo simbolico della bisessualità sono:

---

<sup>231</sup> Eisner S. (1013), *op. cit.*

*Polisessuale*: persone attratte (sessualmente e romanticamente) da individui appartenenti a diversi generi o sessi.

*Queer*: un'identità non specifica che descrive ogni persona divergente rispetto all'eterosessualità, alla monogamia e alla sessualità "straight" (dominante).

*Persone fluide*: descrive un'attrazione che cambia o può cambiare nel tempo.

*Omoflessibili o lesbo-flessibili*: persone che sono usualmente attratte da individui dello stesso sesso o genere, ma che possono occasionalmente essere attratte da individui di sessi e generi differenti dal proprio.

Queste identità di frontiera, come le definiscono Alexander e Yescavage<sup>232</sup>, prendono corpo dunque nelle intercapedini tra le formule identitarie binarie.

Altre definizioni abbastanza frequenti sono inoltre quelli di:

*Etero-flessibili*: persone normalmente attratte da individui di sesso e genere differente dal proprio ma che possono sperimentare occasionalmente attrazione per sessi e generi simili al proprio.

---

<sup>232</sup> Alexander J., Yescavage K., (2003), *Bisexuality and Transgenderism*, in *Journal of bisexuality*, pp. 1-23.

*Bi-curiosi*: persone che sono solitamente eterosessuali, lesbiche o gay e che sono curiose di sperimentare con persone di generi differenti dal proprio.

Secondo Kenji Yoshino<sup>233</sup>, la nostra cultura si baserebbe sull'eradicatione della bisessualità a livello epistemologico. Questa rimozione sarebbe avvenuta a diversi livelli come sostiene l'autore:

A livello *categoriale*: laddove un'intera categoria viene a essere occultata dai discorsi pubblici sul tema, a iniziare dai contenuti disciplinari e accademici, come nei testi che citano solo il desiderio gay e lesbico.

A livello *individuale*: omettendo questi aspetti dalle biografie personali, per esempio assimilando un autore o un'autrice come gay e lesbica anziché bisessuale.

Mediante *Delegittimazione*: attraverso l'attribuzione di caratteristiche negative alle persone bisessuale e affini, per esempio nella descrizione di queste stesse persone come "gay non dichiarati" oppure "promiscui" etc.

Secondo Shiri Eisner<sup>234</sup> tutto ciò afferisce a una visione ideologica più complessiva denominata *monosessismo*: ossia la tendenza a valutare positivamente l'attrazione verso un solo sesso o un solo genere. L'autrice predilige il termine monosessismo al più inflazionato *bifobia* proprio perché metterebbe

---

<sup>233</sup> Yoshino Kenji (2000), *The epistemic contract of bisexual erasure*, Stanford law review.

<sup>234</sup> Eisner S. (1013), *op. cit.*

maggiormente in mostra la natura sistemica e ideologica della persecuzione bisessuale.

Miguel Obradors<sup>235</sup> ha scritto molto riguardo di bifobia e monosessismo, descrivendo quest'ultimo come una struttura sociale che influenza le vite dei bisessuali spesso in modo invisibile. A tal proposito Obradors riconosce cinque facce dell'oppressione bifobica:

Lo sfruttamento: secondo Obradors, ad esempio, il lavoro di molti attivisti bisessuali è sfruttato dal movimento gay, nel senso che il loro contributo spesso apporta benefici alla comunità LGBTQIA\* senza che il movimento bisessuale ne tragga vantaggio.

Imperialismo culturale: Obradors cita studi che negano l'esistenza della bisessualità negli uomini come indice di una colonizzazione mentale del monosessismo.

Impotenza, emarginazione ed eteronormatività: si fa riferimento ai sentimenti provati dalle persone bisessuali, spesso estromesse dall'attivismo LGBTQIA\*. Oltretutto, le stesse persone bisessuali vengono emarginate anche dagli eterosessuali in diversi contesti – si pensi alle difficoltà di *coming out* sul posto di lavoro. Pertanto essi risultano spesso “invisibili”: pochi infatti occupano ad esempio posizioni di grande importanza nella società.

Violenza: intesa come pratica e simbolica. La seconda ben più subdola, perché rilevabile solo tramite le conseguenze che crea. La violenza si manifesta,

---

<sup>235</sup> Obradors-Campos M. (2010), *Deconstructing biphobia*, in *Journal of bisexuality* 11:2-3, pp. 207-226.



ad esempio, nelle molestie ricevute, in quanto bisessuali, perché giudicati “facili” nell’approccio sessuale.

Alienazione: intesa come “falsa coscienza” che in termini marxiani denota una situazione in cui un gruppo oppresso si identifica nei valori degli oppressori.

Per Yoshino<sup>236</sup> la costruzione sociale binaria è una modalità atta a leggere il desiderio nei termini della dicotomia eterosessuale/omosessuale e quindi a sottostimare l’incidenza e la veridicità del desiderio bisessuale. D’altronde anche a livello psicologico qualsiasi persona che sperimenti desideri ego-distonici rispetto al proprio desiderio dominante può relegare questi nel novero delle mere fantasie, depotenziandone la portata o addirittura rimuovendoli nell’inconscio.

La bisessualità sfida il *monosessismo* anche sfumando le strutture binarie dell’identità: la distinzione tra “gay” ed “etero”, ad esempio, ma anche la stessa identità di genere nel momento in cui viene a essere legata all’idea di una qualche inversione dei ruoli sessuali.

Dunque la bisessualità avrebbe il potere di rovesciare la struttura binaria del genere proprio perché riduce la possibilità di stabilire chiaramente la distinzione tra “uomini” e “donne” e tra “gay ed “eterosessuali”, in quanto sfida il corollario del monosessismo.<sup>237</sup> Addirittura essa sfiderebbe finanche la corrente definizione stessa di “umanità” secondo l’idea di Judith Butler<sup>238</sup> che le persone non possano essere riconosciute come “umane” nella nostra società se non tramite l’identificazione di genere.

---

<sup>236</sup> Yoshino Kenji (2000), *op. cit.*

<sup>237</sup> *Ibidem.*

<sup>238</sup> Butler J. (1990), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge.



### 3.3 Al di là dei confini di genere. Il caso del transgenderismo

Venendo infine al gruppo *transgender*, se prendiamo come riferimento le definizioni date dal sito del “Consultorio trans genere”<sup>239</sup> si può definire:

***Transessuale***: una persona il cui sesso psichico è opposto a quello genetico. Questa situazione genera un malessere molto profondo, acuito dal peso della discriminazione sociale. Pertanto “i” e “le” transessuali trovano sollievo nella *Transizione*, ossia nel processo medico-legale che converte l’aspetto esteriore e i dati anagrafici al genere sessuale sentito come proprio.

La parola *transgender* invece è un termine polisemico diffusosi nel movimento a seguito della pubblicazione nel 1992 del testo “transgender liberation” di Feinberg. In senso stretto si definiscono transgender le persone che si identificano con il sesso opposto a quello di nascita ma che non vogliono sottoporsi all’operazione di rettifica, ad esempio vestendosi con i panni del sesso opposto o modificando – tramite terapia ormonale – solo parzialmente il proprio corpo, senza la definitiva rettifica genitale.

Transgender è tuttavia anche usato come termine ombrello che indica le identità interstiziali rispetto al sesso e al genere, come a volte la stessa intersessualità, e talora un termine venato da forti connotazioni politico-ideologiche. In Judith Butler questa parola viene a essere utilizzata infatti anche in ottica queer per contestare l’idea che il genere derivi da un sesso biologico

---

<sup>239</sup> <http://www.consultoriotransgenere.it/glossario.html> (consultato il 12/04/2018 alle 17.38)

“forte”, mostrando piuttosto come sia l’eterosessismo a modellare il sesso modellando il corpo.<sup>240</sup>

All’interno di questa etichetta possono, inoltre, rientrare tutti quei soggetti che pongono in discussione ogni essenza identitaria stabile e che cercano di superare la visione binaria della sessualità. Vale a dire tutte quelle *soggettività nomadi* che si collocano al di fuori dei discorsi dominanti relativamente al genere e al sesso.

È indubbio che per lungo tempo omosessuali, lesbiche e transessuali venissero ugualmente collocati all’interno di categorie simili dal discorso scientifico. Si pensi d’altronde alla teoria del cosiddetto “terzo sesso” di Ulrichs e al corrispettivo termine di “invertito” che apparve nell’opera di Richard von Krafft-Ebing nello stesso periodo. Mentre nel 1910 faceva la sua comparsa per la prima volta la categoria del “travestitismo”, usata da Magnus Hirschfeld.

La parola “transessuale” diventa di uso comune a partire dal 1966 dopo la pubblicazione del testo “The transsexual phenomenon” di Harry Benjamin, ma già nel 1952 in Danimarca si eseguiva la prima operazione di cambio sesso a noi nota su George Jorgensen, divenuto poi Christine.

In Italia il primo caso di transizione è quello di Romano Lecconi – l’operazione avvenne in Svizzera – nel 1967, che pure pagò un prezzo altissimo per la sua scelta; in un Paese, l’Italia, in cui esistevano leggi ferocemente ostili alle persone transessuali.

La situazione legislativa in Italia cambia nel 1982 con l’approvazione della legge n.164 per la riattribuzione del sesso genitale e anagrafico. Tuttavia già dal 1970 una sentenza della Corte Costituzionale aveva modificato la legislazione

---

<sup>240</sup> Butler J. (2004), *Undoing gender*, London-New York: Routledge.

relativa al “comparire mascherati” in pubblico stabilendo che ciò non potesse più essere sanzionato con l’arresto come accadeva in precedenza<sup>241</sup>.

Sono state le successive teorie queer a introdurre un nuovo armamentario concettuale che desse risposte a coloro i quali non rientrano nella rigidità del binarismo sessuale<sup>242</sup>.

Attualmente la disforia di genere, termine con cui è designata la condizione delle persone transessuali e trans gender, è ancora presente nel manuale diagnostico degli psichiatri, sebbene vi sia un acceso dibattito all’interno della comunità scientifica sul tema. Di fatto, essa si caratterizza come l’unica problematica di carattere psicologico la cui “terapia” prevede un intervento chirurgico per favorire la “cura” della condizione psicologica, fatto di per sé singolare. Nel DSM V il vecchio “disturbo dell’identità di genere” è divenuto “disforia di genere” ed è stato interpretato come un “disagio” correlato alla situazione esistenziale che si vive, più che un disturbo in sé. Un cambiamento che non ha previsto al momento il deprecazione dal manuale diagnostico della transessualità proprio per garantire alle persone transessuali la possibilità d’accesso alle terapie ormonali e chirurgiche sovvenzionate dallo Stato.

#### 4. Il gioco dell’identità nella modernità avanzata

“And words are futile devices”

Sufjan Stevens

#### Premessa

---

<sup>241</sup> Benadussi L. (2008), *Dalla paura al mito dell’indeterminatezza. Storia di ermafroditi, travestiti, invertiti e transessuali*, in Elisabetta Ruspini, Marco Anghilleri (a cura di), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Napoli: Liguori editore.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

Questo capitolo nasce a seguito della ricerca sul campo condotta nei mesi scorsi. Come si avrà modo di vedere, verranno ricostruiti per sommi capi i temi trattati nella traccia di intervista sottoposta agli intervistati. Aspetti inerenti principalmente alle tematiche connesse all'attribuzione identitaria. Specie gli aspetti che fanno capo al concetto di "autenticità", al significato personale attribuito all'essere se stessi, al concetto di autorealizzazione e alla presa di consapevolezza di sé, dei propri bisogni identitari e dei propri desideri. Riportando fedelmente alcuni stralci del materiale di ricerca, si ricostruiranno nel dettaglio, dunque, aspetti diversi così come emergono dalla "viva voce" e dalle biografie degli intervistati.

#### 4.1 Digressioni metodologiche preliminari

La ricerca si caratterizza per un approccio eminentemente qualitativo e non ha dunque alcuna pretesa di generalizzazione; il fine, infatti, è quello di individuare alcuni “tipi” umani che possano essere in qualche misura espressione di un processo sociale *in itinere*, ossia manifestazioni soggettive dei giochi identitari nella modernità avanzata.

Sono state portate a termine, a tal proposito, un numero congruo di interviste per approfondire alcune biografie individuali, scavando a fondo nelle storie di vita dei soggetti in questione. Si tratta di quindici rappresentazioni tipologiche del processo identitario, a cui fanno capo altrettante storie, vissuti e personalità cui mi sono accostato con curiosità accademica nei mesi scorsi. I colloqui sono stati ben approfonditi e condotti con il necessario rigore, ancorché supportati da uno strumento – l’intervista semi-strutturata – che, ampliando i margini di flessibilità, lascia al ricercatore la possibilità di eviscerare le vicende personali senza far riferimento a una scala precostituita di domande. Si è cercato così di garantire un approfondimento delle tematiche emerse, mentre la durata media dei singoli colloqui è stata di circa un’ora.

Nelle interviste si sono sondati alcune aree tematiche riportate poi sotto forma di paragrafo nel seguente capitolo. Sommariamente, le aree sono relative a:

gli orientamenti valoriali e la visione del mondo degli intervistati: relative alla esplicitazione del pensiero degli intervistati in relazione al significato dell’esser se stessi, al concetto di identità, libertà e oppressione, alla necessità di definirsi agli occhi degli altri o scegliere di non definirsi, al cambiamento e alla persistenza identitaria. Dunque alla possibilità di cambiare definizioni e orientamenti identitari nel corso del tempo. Questo era principalmente funzionale a capire come gli intervistati leggessero la propria identità, secondo quale chiave

di lettura. Come tematizzassero l'aspetto dell'essere se stessi, come concepissero la propria identità (in più termini statici o fluidi) e quanta importanza dessero al definirsi per sé e per gli altri.

l'area della consapevolezza di sé: nella quale si scende più nello specifico della storia personale del soggetto. In questa fase si è indagato il processo di acquisizione identitaria sia in termini elaborativi intimi (vissuti emotivi, aspetti cognitivi e ideologici etc.) che in relazione al sostegno sociale. Ricostruendo quindi la rete "esterna" che ha facilitato, incoraggiato o ostacolato il processo di acquisizione identitaria. Si è approfondito quindi il tema della frequentazione di gruppi, associazioni, chat e simili.

In questa fase si è cercato di capire inoltre se e in che misura l'esplicitazione identitaria (il coming out) fosse differenziato in relazione ai contesti di vita e alle relazioni significative. Se tale diversa definizione di sé venisse letta maggiormente in chiave protettiva dal soggetto (voglio evitare i pregiudizi, le situazioni imbarazzanti etc.) o maggiormente personale (sento di essere qualcosa di diverso in relazione ai momenti e alle persone).

Area delle proiezioni personali future: in quest'ultima area s'indaga l'ambito delle prospettive di vita del soggetto in relazione a ciò che rende "felice", "riuscito" etc. un progetto di vita. Si sono ricostruiti gli aspetti auto-realizzativi proprio per lasciar emergere la visione etica di fondo in relazione alla buona riuscita, all'ideale *eudaimologico* di un progetto di vita, ricostruendo gli aspetti salienti e l'eventuale legame con l'idea di autenticità, libertà e individualità per com'è stato esposto precedentemente. Anche in relazione a una lettura più "integrazionista" od "oppositiva" al tema dell'affermazione personale; verificando l'importanza della condivisione con gli altri (e con quali "altri") delle proprie scelte di vita etc.



Per quanto attiene l'aspetto geografico, la maggior parte delle interviste è stata condotta nell'area metropolitana milanese, dove più interessante è la scena movimentistica LGBTQIA\* – forse una delle più vivaci d'Italia –, mentre a seconda dei casi le interviste sono state condotte grazie al supporto logistico delle associazioni, che in molti casi hanno garantito l'uso di spazi associativi, e in altri invece si sono svolte in luoghi di comodo concordati con gli intervistati. Trattasi sempre però di luoghi che potessero garantire innanzitutto la *privacy* degli intervistati e successivamente il corretto svolgimento delle interviste, evitando quindi luoghi rumorosi e poco consoni alle finalità del colloquio. Tutte le interviste sono state, previo consenso dei diretti interessati, registrate e successivamente trascritte riportando fedelmente quanto è stato affermato.

Per costruire il gruppo d'intervistati si è precedentemente provveduto a contattare gruppi e associazioni numerosamente presenti sul territorio, trovando perlopiù grande disponibilità nel sostegno alla ricerca. Successivamente si è passati a contattare le persone indicate dalle associazioni, concordando un incontro con le stesse. Talora, considerata la natura peculiare di questo lavoro, ci si è fatti aiutare dagli stessi intervistati, chiedendo loro di indicare altre persone facenti parte della propria cerchia sociale, secondo un modello di campionamento qualitativo cosiddetto “a valanga”.<sup>243</sup>

Prima di introdurre gli argomenti dell'intervista è stato chiesto il consenso degli intervistati all'uso dei propri dati personali e dei resoconti di vita da essi forniti. Questa fase ha inoltre previsto una breve introduzione alle finalità e alle caratteristiche della ricerca, anche per distendere l'atmosfera e tranquillizzare gli intervistati, alcuni dei quali ansiosi rispetto a quanto si sarebbe svolto di lì a poco.

Raramente si sono manifestati atteggiamenti di diffidenza manifesta, sebbene talora siano state richieste maggiori informazioni sulle finalità di questa ricerca nonché approfondimenti rispetto alle tematiche toccate nell'intervista.

---

<sup>243</sup> De Rose C. (2003), *Che cos'è la ricerca sociale*, Roma: Carocci.

Questa quota di diffidenza è giunta soprattutto da chi tra gli intervistati è maggiormente dedito all'attivismo politico ed è chiaramente figlia della paura di essere "usati" dal ricercatore per finalità poco nobili o ostili alla causa perorata. Benché chi scrive si sia affiancato alla ricerca con spirito squisitamente scientifico, scevro dalla volontà di scendere nel campo della sfera attivistica e della rivendicazione ideologica.

Di rado invece le rassicurazioni richieste hanno riguardato l'uso delle informazioni fornite, probabilmente perché coloro i quali hanno scelto di farsi intervistare avevano già maturato una spiccata consapevolezza personale e/o politica, decidendo di parlare in maniera assai conscia della propria esperienza, senza il timore di essere riconoscibili o soggetti a discriminazioni. D'altra parte le persone che invece nutrivano forti paure nel raccontarsi a qualcun altro hanno desistito molto prima di concedere l'intervista o si sono resi irreperibili dopo aver garantito un'iniziale disponibilità. Ci si riferisce perlopiù a persone che facevano parte del gruppo asessuale, le quali, come è stato anticipato, più di altre hanno manifestato una marcatissima reticenza nel concedere l'intervista. Trattasi in vero di una assai frequente paura a compiere un processo di *coming out* probabilmente legato a una serie di fattori. In primis la natura peculiare dell'identità asessuale: ossia la sua possibilità di essere nascosta agli altri potenzialmente per tutta la vita. D'altronde nel caso del transgenderismo, ad esempio, è del tutto evidente come sia più difficile occultare completamente la propria dimensione identitaria, proprio perché caratterizzata dalla sfida a stereotipi e ruoli di genere ampiamente sedimentati. Si tratta infatti di una sfida che fa capo al modo d'abbigliarsi, di gesticolare, alle scelte e alle variabili di personalità. Viceversa, nel caso degli asessuali più facile appare occultare il proprio orientamento sessuale agli occhi degli altri, ancor più perché questi ultimi non soffrono, nella maggior parte dei casi, di alcuna disfunzione sessuale di carattere fisiologico. Di conseguenza molti intrattengono relazioni sessuali all'interno delle proprie relazioni di coppia, seppur

disinteressati al sesso, poiché forzati da un dettato sociale che sentono come ineludibile.

Difficile da superare appare infatti l'idea secondo la quale le relazioni di coppia debbano necessariamente contenere in sé l'esercizio della sessualità tra i partner. Quel che si determina, dunque, è una diffusa tendenza a evitare di parlare del proprio orientamento al di fuori della ristretta cerchia di gruppi o forum online per non incorrere nello stigma. Ancor più perché i significati associati all'asessualità hanno di frequente una connotazione negativa o degradante, perlopiù legata all'esser visti come inetti, problematici e per quanto riguarda i maschi poco aderenti all'idea di virilità dominante.

In linea di massima si è cercato di mantenere un certo equilibrio rappresentativo tenendo in conto alcuni fattori: l'età degli intervistati (cercando di intercettare persone di età differenti) e il sesso d'origine degli stessi, anelando a un bilanciamento tra maschi e femmine di nascita.

Le ragioni sono le più disparate: nel primo caso per valutare le dinamiche relative alla socializzazione e alla conseguente determinazione contestuale dei comportamenti sociali. Quanto al sesso invece, è bene chiarirlo, non interessa qui come dato in sé e per sé, visto che alcune identità come quelle transgender giocano proprio a rivendicare una fluidità dei ruoli di genere, quanto piuttosto quale possibile indice di differenti "stili educativi" dipendenti dal sesso d'origine. In altri termini, è altamente verosimile che una persona nata femmina sia stata educata a perseguire un certo modello di femminilità e risulta pertanto interessante comprendere come ciò possa aver influenzato i percorsi di vita degli intervistati in relazione alle tematiche di questa tesi.

Per quanto attiene l'età, invece, l'aspetto generale da sottolineare è quello di una sovra-rappresentazione tra gli intervistati di persone giovani o molto giovani (fino ai trenta). Questo aspetto è stato qui interpretato come indice di una maggiore propensione da parte di queste generazioni a interrogare maggiormente

se stessi e a mettere in gioco le proprie certezze identitarie. Si intende ovviamente una propensione legata agli studi, alle maggiori possibilità di scambio interpersonale – come soggiorni all'estero, mobilità territoriale –, ma anche a caratteristiche intrinseche all'essere giovani nelle nostre società, come ad esempio la minore presenza di elementi di mediazione con il contesto sociale complessivo. D'altra parte, questa "terra di mezzo" che è la giovinezza è spesso caratterizzata da una serie di fattori come la frequentazione del contesto universitario e l'allentamento del controllo familiare congiunto però all'astensione provvisoria da mansioni lavorative. Ciò determina una *adulità* parziale caratterizzata dall'assunzione di autonomia e da una relativa libertà di sperimentazione enormemente superiore alle epoche e alle generazioni precedenti. Questo si verifica, ad esempio, nella maggiore propensione di questi giovani adulti a esternare la propria identità di genere e il proprio orientamento sessuale con spensieratezza – senza timore di ripercussioni – e al contempo nel ricercare con maggiore determinazione un'identità ancora in itinere. Laddove l'indeterminatezza "esistenziale" tipica delle età giovanili diviene al contempo la condizione che permette la libertà di sperimentare e il motore di questa processualità.

Di norma chi ha maggiore consapevolezza di sé arriva a tematizzare la propria esperienza soggettiva in una chiave più riflessiva, spesso imboccando i sentieri dell'attivismo politico quale strategia anche personale di auto-definizione identitaria. Perciò più pregnante diviene il bisogno di fare *coming out*, dichiararsi nonché disponibili alle interviste, com'è accaduto spesso.

Per quanto attiene il sesso, si è riusciti a mantenere un discreto bilanciamento, con alcune peculiarità: molte delle persone transgender intervistate

possono essere definite FtM<sup>244</sup>, questo a scapito di una rappresentazione mediatica sfavorevole verso questi ultimi.

Dunque, tenendo conto di ciò, si potrebbe ipotizzare che proprio in quanto impattati da difficoltà di vita fuori dall'ordinario e per di più poco rappresentati i soggetti FtM stiano riscoprendo nella rivendicazione attivistica uno strumento importante di auto-affermazione personale, per certi aspetti anche “confacente” alla propria identità acquisitiva maschile – per l'appunto orientata allo spazio pubblico – pertanto questi sarebbero ben più propensi di altri a collaborare, farsi intervistare e rivendicare spazi importanti all'interno della comunità LGBTQIA.

Complessivamente sono state portate a termine quindici interviste a persone che si riconoscono in definizioni rispondenti a quelle di asessualità, poli-pansessualità e transgenderismo. Come si vedrà alcuni danno definizioni di sé ancor più personali, rispondenti a criteri parzialmente soggettivi o rispondenti ad altre “comunità d'appiglio”.<sup>245</sup>

Voglio ricordare inoltre come alla stesura di questa tesi abbia contribuito il soggiorno estero presso l'Università Complutense di Madrid, nella quale ho speso cinque mesi del periodo di dottorato per approfondimenti teorico-bibliografici sulla ricerca. Nel periodo estero sono state gettate le basi delle parti più marcatamente teoriche di questo lavoro. Inoltre, durante il soggiorno nella capitale spagnola ho avuto modo di esplorare l'esperienza associativa LGBTQIA locale, traendone spunto per le successive fasi della ricerca e mettendo a punto caratteristiche e modalità di svolgimento dell'intervista che caratterizzano la parte di lavoro sul campo. A tal proposito sono state condotte quattro interviste pilota

---

<sup>244</sup> Ossia aventi un'identità che va dal femminile (originario) al maschile d'elezione. Spesso mediante terapia ormonale od operazione di rettifica.

<sup>245</sup> Bauman Z. (2002), *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino.

che, pur non avendo alcuna velleità di sostituirsi a una comparazione internazionale vera e propria – aspetto che non era peraltro di mio interesse –, rappresentano altresì un significativo contributo di ricerca all'interno di questo lavoro e proprio per questo sono state riportate sotto forma di brevi spezzoni.

Tra le altre cose, il soggiorno estero è stato caratterizzato da difficoltà consistenti, sia di carattere linguistico che personali, nel venire a contatto con persone disposte a lasciarsi intervistare. Nonostante ciò le interviste pilota sono state inserite come compendio alle già rodiate interviste fatte in Italia. La scelta della capitale spagnola è stata inoltre legata alla competenza della professoressa Carmen Romero Bachiller che si occupa di studi di genere e ha in qualche misura completato la prospettiva teorica cui ho attinto per venire a capo di questo lavoro. A Madrid come a Milano inoltre il movimento LGBTQIA\* è molto attivo e strutturato. Ciò mi ha permesso di attingere agli studi prodotti in lingua spagnola e alle esperienze sul campo presenti nella città di Madrid. Di questa esperienza sono irrorate tutte le pagine della tesi, comprese le pur poche interviste pilota che ho voluto includere nel seguente lavoro.

## 4.2 Essere per se stessi, essere per l'altro. Cos'è l'identità?

Cosa vuol dire “essere se stessi” esattamente? Chi si cela dietro quel “me stesso” a cui spesso ci si riferisce come a un interlocutore interiore? Da questo punto di vista le interviste sono ricche di spunti interessanti.

Tra gli intervistati v'è chi, come Lisa (40 anni), sottolinea una visione dell'identità *per sottrazione*: qualcosa da rispolverare dalle incrostazioni ideologiche negative, lasciando spazio alla “verità naturale” del proprio essere, in una riproposizione di un autentico similmente suggerito dalle retoriche della liberazione<sup>246</sup>:

“Essere sé stessi” è qualcosa che secondo me si può raggiungere soltanto per linea negativa, nel senso che bisogna lavorare per distruggere le maschere che la nostra mente produce quasi spontaneamente e le etichette che la società sforna: nel momento in cui riusciamo a definire cosa non siamo, abbiamo trovato noi stessi [...] naturalmente questa è la prima parte del lavoro su sé stessi, una volta determinato ciò che non siamo possiamo iniziare a cercare ciò che siamo. Una volta si è lavorato su sé stessi tramite la distruzione delle maschere, si può passare ad esprimere un sé stessi in positivo con più forza e libertà, meno ansie di piacere agli altri.

Ricordiamo che Durkheim diceva qualcosa di molto simile a Simona ovvero che la differenza tra soggetto e società è direttamente proporzionale a quella mancata analogia tra le varie sfere sociali in cui il soggetto si trova e il soggetto stesso<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> Marcuse H. (1955), *Eros e civiltà*, ed. it. Torino: Einaudi 2001.

<sup>247</sup> Durkheim È. (1893), *op. cit.*

Dal canto suo Sara (34 anni) sottolinea proprio il valore della “sincerità” come elemento caratterizzante dell’essere se stessi:

[essere se stessi] credo voglia dire essere “sinceri” verso la propria identità. in un certo senso è una cosa molto istintiva per me ... cioè è un po’ come quando [si] risponde a una situazione non svincolandoti del tutto da fattori sociali, che comunque ci sono, ma vuol dire poter essere fedeli a quella che è la tua identità. senza trovarsi a dover ... senza sopprimersi, diciamo<sup>248</sup>.

Le caratteristiche di questa “soppressione” identitaria rimangono chiaramente sempre un po’ ambigue, poiché impalpabili e soggettivi sono i codici che ne sostanziano la natura. In alcuni degli intervistati, tuttavia, prende spesso le determinazioni di una contestazione talora altamente conflittuale nei confronti del contesto circostante. Si tratta spesso di persone che hanno maturato un’elevata consapevolezza attivistica e che proprio per questo sono giunti a tematizzare in maniera particolareggiata le *micropratiche* quotidiane che determinerebbero la soppressione della propria identità. Questo spesso accentua la conflittualità con il contesto circostante rispetto a chi vive in maniera più conformista. Da questo punto di vista alcuni, come Davide, identificano la propria definizione dell’“essere se stessi” con il concetto di lotta:

Per me, a partire dall’orientamento sessuale, io mi sono identificando come me stesso combattendo. Ho avuto molte persone che ovviamente mi hanno dato addosso ... violenza fisica, violenza verbale. Eppure io mi potevo “fermare” come dicevano loro: femmina etero, che va con i maschi. Io nonostante gli insulti e le botte prese, anche bullismo dalla preside stessa [della sua scuola], io ho lottato per essere me stesso. Il fatto che ho iniziato la terapia

---

<sup>248</sup> Melucci, A., *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna 1982.



ormonale, che se mi capita di camminare mano per la mano con una ragazza lo faccio, per me vuol dire essere me stesso. Quindi lottare ogni giorno.

Possiamo notare da queste prime testimonianze che la teoria dell'identità collettiva trova riscontro nella parole di lotta di Davide: riconoscere in un gruppo di vessati che tramite l'associazionismo recupero uno spazio personale di auto percezione e definizione è fondamentale per la sopravvivenza e la garanzia di una vita salutare e appagante, nel rispetto del proprio orientamento, nella comprensione della propria disforia, nel semplice appagamento del bisogno di affettività di ogni individuo<sup>249</sup>.

La peculiare condizione personale di Davide lo ha spinto a rivendicare un proprio ruolo nella società mediante un impegno attivistico che ha attribuito un significato nuovo a molte delle sue precedenti sofferenze interiori. Ciò è avvenuto già quando egli viveva in un piccolo comune alle porte di Cosenza, dove si è spesso scontrato con conoscenti, vicini, amici e familiari incapaci di comprendere le sue scelte di vita.

A questa corrente di pensiero afferisce anche Elisa, una ventenne trapiantata nel capoluogo lombardo dalla Sicilia. Per l'interessata "essere se stessi" vuol dire in fondo: "fare un po' come ci si sente al momento [...] nel vestirsi, l'atteggiarsi con gli altri senza farsi più di tanto problemi. Insomma, curarsi poco dell'opinione degli altri".

È visibile come la prospettiva "spontaneista" determini un atteggiamento quasi anti-riflessivo, laddove la presunta spontaneità risiederebbe e si consumerebbe nell'azione immediata – nell'accezione letterale di "non mediata" dal soggetto.

Sergio, un attivista meridionale che vive a Milano da pochi anni, ripropone la visione dell'essere se stessi nell'accezione dell'esprimersi "al meglio, nonostante le limitazioni che la società impone o il contesto nel quale la persona rimane o decide di rimanere". Di certo nella sua risposta riecheggia la sua recente

---

<sup>249</sup> Cfr., si veda l'esempio già citato del libero del *Paradosso del libero battitore*; *infra*, p. 41.

esperienza biografica, quando dal profondo Sud ha deciso di spostarsi verso altri lidi per conquistare maggiori margini di autonomia. Oggi questo è plasticamente palpabile dal suo impegno attivistico in un circolo culturale che sfida la normatività binarista: Sergio infatti si definisce bisessuale non binario, come si approfondirà in seguito.

Altri ancora, come Federico (un ragazzo *trans gender*), delineano la propria definizione sulla base delle proprie esperienze:

all'inizio è quasi impossibile sapere chi si è. Più che altro bisogna vedere dalle esperienze che si hanno. Io l'ho capito da lì, soprattutto dalle esperienze negative [...] noi siamo quello che ci sentiamo di essere, senza guardare la società cosa ci impone. È quello che sentiamo noi. Cose che vengono da dentro non da fuori.

Questa visione più marcatamente legata all'emotività, all'ancoraggio ad un sé corporeo ed emotivo, riemerge anche nel pensiero di Matilde, una ragazza asessuale:

L'identità è effettivamente quello che ti piace fare, quello che non ti piace fare ... nonostante si vogliano mettere molte etichette su tutto, anche semplicemente su caratteristiche non sessuali [...] come “sono aperto o sono chiuso”, “mi relaziono bene” etc. ma poi alla fine siamo tutti unici. Nonostante poi questo riunirsi [con persone simili] ci faccia stare bene, ma non perché dobbiamo infilarci nella società, ma perché l'idea di “come sono io” e basta ti fa sentire un po' solo<sup>250</sup>.

---

<sup>250</sup> Cfr., Parsons, T., *op. cit.*, pp. 63-88).

Nelle sue parole si rintraccia, inoltre, un uso più strumentale del proprio definirsi. Di fatto la dimensione emotiva non possiede parole e se non condivisa rischia di rimanere “muta”, così che la scelta di definirsi e impegnarsi possiede in sé i caratteri della necessità di un dialogo ineludibile con gli altri.

Pedro, uno degli intervistati madrileni, sostiene:

Essere se stessi è molto difficile perché ha a che fare con ciò che vedi nello specchio e riconoscierti in quel riflesso con tutti i pregi e i difetti. Quando l’idea che hai di te stesso coincide con il te stesso reale puoi dire di essere te stesso. Quando porti avanti le tue idee e le tue lotte, nella realtà, sei te stesso.

Pedro vive la dimensione politica come un impegno più complessivo, il suo collettivo tesse infatti rapporti con gruppi femministi piuttosto attivi in città e porta avanti una rivendicazione *intersezionale*.

Assai differente appare il discorso di Elvira (21 anni), la quale pare avere idee molto chiare rispetto al concetto di essere se stessi. Ella, infatti, pare inglobare l’*alterità* nella definizione del proprio vissuto identitario, anziché immaginare una visione “antagonistica” di un sé contro tutti e al contempo pare ipotizzare una dimensione costruttivista del sé, in accordo con uno sparuto gruppo di altri intervistati.

Allora ... l’identità personale potrebbe essere un modo di definirsi. Ci si può definire molto attraverso gli altri, perché attraverso gli altri scopri cose a cui non avevi pensato.

Diciamo che l'identità è qualcosa che si costruisce nel tempo e va a definirsi pian piano. Non è un assoluto, ma un processo in fieri. È una domanda difficile comunque ...

Alla domanda posta gli intervistati paiono rispondere con la consapevolezza della difficoltà stessa che è servito loro per maturare una definizione di se stessi. Intervistati iper-riflessivi, dunque, come vorrebbe Giddens<sup>251</sup>.

È difficile essere se stessi. Ci sono tante versioni di te, perché ti definisci in relazione agli altri e in base a quelli con cui ti trovi definisci alcune parti di te e ne nascondi altre. È un po' come il discorso delle maschere pirandelliane, cioè ogni giorno ne scegli una e non è mentire, ma adeguarsi alle situazioni.

In questo caso la lettura dell'esperienza soggettiva sembra molto più sviluppata in termini di complessità. Innanzitutto l'intervistata pare introdurre la tematica temporale ed esperienziale nella definizione del sé come un elemento necessario di costruzione della propria identità, ma soprattutto quel che appare più interessante è il ruolo dell'alterità in questo processo costruttivo. Verrebbe quasi da sostenere che, pur senza saperlo, Elvira fa propria una prospettiva drammaturgica e situazionista, nella misura in cui l'identità personale appare come frutto di una mediazione intersoggettiva costruita quotidianamente all'interno delle diverse interazioni sociali. Secondaria diviene allora la stessa categoria della "finzione" nella misura in cui la persona indossa di per sé una maschera sociale che sia consona alle differenti situazioni nella quale è inserita.

Su questo filone, in altre interviste la questione di un'alterità riemerge in una chiave piuttosto interessante, relativa alla visione e all'immagine di se stessi.

Dice a tal proposito Daniela (31 anni):

---

<sup>251</sup> Cfr., Giddens A. (1991), *op. cit.*

ci ho molto riflettuto su questa cosa, cioè quando mi sento più autentica, cose così. è un discorso fatto con la mia terapeuta ed ha a che fare con il contatto con le altre persone. Quindi è difficile dire per me quando sono più autentica, perché normalmente è come se avessi dei freni inibitori in questa cosa [...] è come se dovessi indossare delle maschere e questo un po' anche quando siamo soli. C'è un'immagine di noi stessi che in un certo modo portiamo avanti.

Aggiunge, poi, Simona:

Secondo me in linea generale è avere un'idea di se stessi e riconoscersi in quell'idea. Per me è riduttiva però è questo [l'identità] è una visione in cui ti rivedi, una cosa che devi "toccare" e "vedere" se rispecchia la realtà dei fatti, il quotidiano ... perché quel quotidiano è un banco di prova.

Anche qui si profila una visione dell'identità come immagine di sé – pertanto qualcosa di “costruito” – che si mantiene all'interno di relazioni sociali ed esperienze internalizzate, ma che proprio per questo può in qualche misura mutare se messo a confronto con il quotidiano, vale a dire con nuove esperienze. E' utile sottolineare come gli intervistati parlano di sé e dell'autenticità del loro orientamento riportando alla nostra mente le parole di Ferrara. L'autenticità integrativa di Daniela la sostiene quando, pur portando delle maschere, sente una il suo vivere in uno spazio comune, quasi come se volesse dirci che condivide quelle maschere con chi è come lei<sup>252</sup>.

Sempre Simona aggiunge, rispetto all'essere se stessi:

---

<sup>252</sup> Ferrara A. (1998), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, trad. it. Milano: Feltrinelli.

Secondo me [essere se stessi] è proprio un concetto utopico, perché abbiamo tante ... cioè nella vita sottostai, anche piacevolmente, a vincoli relazionali, a norme sociali. Quindi far uscire realmente quello che sei per me è un concetto complesso ... forse neanche noi siamo capaci di parlare con la nostra vera essenza. È una cosa molto difficile, quasi utopica. Di base noi siamo più sinceri con noi stessi, però si dice che la mente “mente”, per cui è utopico anche di per sé.

La lettura della libertà di essere se stessi viene a inserirsi in una lettura dell'autenticità personale più “integrativa”, dunque debitrice della dimensione sociale: una libertà che si esercita all'interno di un contesto circostanziato.

Nello spezzone ogni forma di *auto-trasparenza* totale viene definita come “utopica” dall'intervistata, giacché la soggettività è sempre immersa in un campo di relazioni e di aspettative che in qualche misura ci determinano, ma ancor più perché il contatto con la propria *essenzialità* viene falsato dalle mille auto giustificazioni e dai meccanismi difensivi usati dall'io stesso.

#### 4.3 “Essere e tempo”. Continuità e cambiamento nel ciclo di vita

Rispetto ai cambiamenti nell’esperienza del sé che possono occorrere nel corso della vita, coerentemente con le sue idee, Simona ritiene che l’esperienza con l’alterità possa condurre le persone a modificare la propria idea circa i propri vissuti: “Anche una chiacchierata ti modifica”, dice, asserendo implicitamente quella natura discorsiva della nostra identità che ridefinisce continuamente i nostri assunti identitari e ci aiuta a leggerli sotto lenti differenti. E aggiunge:

ci può essere un divario tra l’idea che abbiamo di noi stessi e quello che siamo diventati. Perché se hai un’idea di te che non “trovi” più nella realtà, non so quanto ci sia di vero. È quasi una schizofrenia che ti sfugge di mano. Poi boh è un bordello esistenziale, non se ne esce ... [da questo genere di discorsi].

L’intervistata sembra sottolineare la discrasia che sussiste tra teoria e realtà. Per cui può capitare che la nostra identità si evolva nella prassi ma vi siano resistenze nell’accettazione di questi cambiamenti. È dunque consigliabile fare dei periodici “tagliandi” esistenziali, dei controlli tra ciò che diciamo di essere e quel che effettivamente siamo, nel tentativo di vedere quanto quel che crediamo corrisponda ancora alla realtà dei nostri comportamenti, del nostro agire e sentire.

Una visione altrettanto “situazionale” del sé è quella fornita da Sergio, il quale sottolinea l’importanza del mettersi in discussione continuamente, proprio per potersi riconoscere nonostante i cambiamenti. L’intervistato sottolinea inoltre l’importanza del contesto come elemento entro cui si stabilisce la propria dimensione identitaria. Aspetto che vale ancor più nel suo caso, nel quale una più “matura” definizione identitaria è avvenuta proprio quando egli ha deciso di

muoversi alla volta di Milano, approfondendo la conoscenza di sé attraverso una serie di fasi che lo hanno condotto a modificare la propria immagine interiore. Dapprima superando i sentimenti contrastanti rispetto alla sua “non eterosessualità”, infine accettandosi come bisessuale e, in seguito, arrivando a definirsi compiutamente come “bisessuale antibinario”. Volendo così sottolineare come il suo desiderio sessuale superi i ristretti vincoli del sesso anagrafico dei partner.

Altri, come Matilde, sottolineano:

Il giorno in cui smetti di cambiare è il giorno in cui muori fondamentalmente. [però] io credo che non tutti gli aspetti della persona cambiano nel corso della vita. Poi dipende da persona a persona. Ci possono essere cose più labili, come la personalità, e cose più stabili come la sessualità o l'identità di genere.

Durante tutta l'intervista la stessa ha voluto più volte sottolineare questo punto; probabilmente perché come molte persone asexuali teme di poter essere fraintesa nell'attestazione della propria sessualità. D'altronde, attorno all'asexualità gravitano molti luoghi comuni, tra i quali l'idea di una sostanziale immaturità sessuale delle persone che manifestano questo tratto. Ciò porta gli stessi asexuali a porsi in chiave spesso difensiva nel corso delle interviste, se non addirittura ad evitare di rilasciarne<sup>253</sup>.

Lo stesso si ritrova nell'esperienza di Sara:

---

<sup>253</sup> Decker J. S. (2014), *The invisible orientation. An introduction to asexuality*, New York: Skyhorse Publishing.



Ci sono alcuni aspetti dell'identità invece che secondo me non è che cambiano, come l'identità sessuale, ma può cambiare piuttosto la nostra comprensione di questo aspetto della nostra vita. Cioè: uno è com'è, però la comprensione di questo aspetto non segue una tempistica precisa. L'aspetto più lampante è la persona omosessuale che prima si definisce bisessuale perché ha paura di questo passaggio netto.

Per Davide, invece, si postula una dimensione ontologica – quasi simil-freudiana – di fondamentale bisessualità degli esseri umani. Egli afferma, infatti:

Ognuno può preferire i maschi e le femmine, però di fondo è bisex. Quindi se un ragazzo gay si scopre innamorato di una donna non è che mi stupisce più di tanto. Guarda ... io sono del parere che la natura [umana] è bisessuale ... o proprio pansessuale.

In questo caso, l'ipostatizzazione è esattamente opposta a quella di Matilde, ma per certi versi complementare. La coerenza identitaria in qualche misura viene fornita proprio dal richiamarsi a un'idea di *bisessualità originaria* che sorregge i percorsi sessuali e affettivi di Davide.

Altri intervistati, come Andrea, sembrano invece essere molto allergici alle auto-definizioni per ragioni che possono essere tra le più disparate.

Per questo io non voglio dire di essere, non dico contrario, ma tendo a rallentare quelle che sono le definizioni perché ... cioè nel senso, bisogna vivere la vita per come ... cioè se un giorno dovessi sentire una cosa [diversa] ... non è che perché prima mi sono definito in un certo modo non la posso cambiare.

Si possono fare qui una serie di considerazioni. Innanzitutto di carattere generazionale: in generale, i giovanissimi paiono essere più marcatamente portati a sperimentarsi con meno resistenze rispetto al passato. Soprattutto essi sono più portati a fare di queste esperienze un oggetto di riflessione, superando quel timore presente, ancor più negli uomini, di attraversare territori del desiderio considerati tabù. È del tutto evidente che anche in precedenza esistessero nella vita degli stessi uomini eterosessuali esperienze discordanti rispetto ai desideri maggiormente rappresentati nel campo interiore del soggetto – forme di omosessualità situazionale etc. – ma queste potevano essere tranquillamente relegate alla sfera ludica o di un privato che non intaccava la coerenza identitaria generale. Anzi di frequente le strategie relazionali agite miravano a sedare il possibile “panico da omosessualità” di molti maschi eterosessuali, per esempio attraverso una meticolosa regolazione delle attività e dei ruoli sessuali.

Oggigiorno, invece, pare essere più frequente un approccio aperto, per certi aspetti dialettico, nel quale i dati esperienziali non solo possono essere comunicati e divenire oggetto di riflessione, ma possono anche contribuire ad aprire *questioning* rispetto alla propria identità.

Questo non significa asserire che non esistano resistenze o timori nelle giovani generazioni rispetto alla propria identità in riferimento al giudizio sociale, ma piuttosto affermare che questi timori non paiono più essere sostenuti da tabù invalicabili, rivelandosi pertanto come più facilmente attraversabili.

Entrando nel caso specifico dell'intervistato, si può notare come molti aspetti della sua identità paiano ancora piuttosto fluttuanti forse proprio a causa della giovanissima età (appena vent'anni). Senza voler qui reiterare il pregiudizio che vede la bisessualità come l'intermedio stadio confusionale prima di una scelta più “matura”,<sup>254</sup> è verosimile immaginare che ci siano fasi della vita nelle quali vi sia una maggiore necessità di scoprire i propri desideri.

---

<sup>254</sup> Obradors-Campos M. (2010), *op. cit.*, pp. 207-226.

Lo stesso tono troviamo d'altronde nelle parole di Elvira, una ragazza da poco trasferitasi a Milano dalla provincia.

Per me si può cambiare abbastanza. Io mi stravolgo, non mi pongo limiti nell'essere oggi così domani chissà [...] è come se ci fossero dei periodi: in un periodo stai bene in un certo modo, ma poi ti stanchi delle situazioni e vuoi sperimentare. Non lo trovo così assurdo.

#### 4.4 Definirsi, che fatica!

Vediamo adesso come gli intervistati definiscono se stessi, come raccontano le proprie esperienze e che nome danno loro.

Molti vedono il definirsi e dichiararsi come un atto di semplificazione della vita, qualcosa di “risolutivo” in molti contesti.

Si dà in diverse persone l’idea che riconoscersi e successivamente dichiararsi sia un atto mediante il quale le persone si riappropriano della loro vita e cercano di crearsi attorno un ambiente favorevole, per esempio circondandosi di persone non ostili e incontrando altri individui con tratti simili.

A volte dare un nome ai propri vissuti permette di non sentirsi sbagliati o “anormali”, ma al contempo diviene un utile strumento comunicativo per veicolare informazioni veloci sulle proprie preferenze o caratteristiche.

Il definirsi deve essere fatto per se stessi più che per gli altri [...] a me ha aiutato molto durante la scoperta della mia sessualità. Cioè sapere che esistevano altre persone come me e sapere il nome di quella cosa mi ha aiutata a dire: “Oh finalmente! Non sono io la sola sbagliata” [...] è un modo per trovare il proprio posto nel mondo. Per esempio una sessualità di cui si sente parlare poco sono i pansessuali, pan romantici etc. e usano ‘ste cose [definizioni] per chiarire chi sono senza dover ogni volta dare delle spiegazioni alla “superquark”.

V’è un’utilità “euristica” nel definirsi agli occhi degli altri, affinché vi possa essere una comunicazione più immediata, creando così un *sensu comune* tra i propri conoscenti che possa semplificare la vita.

Questi i termini del discorso utilizzati, tra gli altri, da Elisa e Daniela:

è necessario perché fai capire i tuoi interessi e gusti. Allo stesso tempo non è strettamente necessaria per sé, ma nei confronti degli altri, della società.

Se può essere in qualche modo utile definirmi in quel modo e così per esempio alcune etichette sono utili dal punto di vista politico e altre semplicemente per capirsi come persone. Se io ti dico: “Sono introversa” puoi capire certe cose di me in certe situazioni.

Affatto peculiare appare il ragionamento di Simona, che sul tema ha sviluppato una prospettiva molto personale:

In questo momento della vita [definirsi] è una noia. È importante dire “adesso” perché ho avuto periodi in cui era importantissimo per me: 1) perché spiegare agli altri vuol dire spiegare a se stessi 2) perché sei orgoglioso e lo vuoi dire. Invece ora che sono serena con me mi serve meno. Ma non sono “serena” perché le vedo come immutabili e fisse, ma perché per me sono cose secondarie. La gente ha bisogno di comprendere bene razionalmente, mentre spesso ci sono dinamiche non lineari e quindi dover fare quadrato davvero è limitante, mi scoccia [...] allora io dico: ma mi identifico in cosa? Se poi dico “x” la gente inizia a dirmi: “ma hai cambiato idea?”. È come se le persone avessero un’idea di te e non gliela puoi rovinare. È quasi un’ansia da prestazione della vita.

E aggiunge:

Viviamo in un mondo in cui la domanda “lo dico, non lo dico?” te la porrai per sempre. Quindi un minimo di problema te lo porti a vita. È una zona d’ombra che esiste. È limitante a fasi alterne, ma un limite rimane.

Se vivi un'etichetta come "assoluta", sicuramente è limitante. Perché se ti succede qualcosa di diverso vai palla e potresti rifiutarla. Però ci sono pure persone che si identificano per un bisogno sociale, che non gli danno peso e vivono le sensazioni con più naturalezza. La soggettività fa la differenza, non c'è una verità assoluta. Io non do importanza a questa cosa, quindi anche se mi identifico non lo vedo limitante.

In coerenza con quanto detto in precedenza, Simona sottolinea il bisogno d'eccessiva coerenza proprio come fedeltà a dei modelli o a delle aspettative interiorizzate, mentre ogni identificazione può essere soggettivata.

Il suo è il discorso di una persona che appare come matura nella gestione dell'identità sessuale, la quale vive uno scollamento tra quel che sente di essere e il modo in cui questo viene manifestato all'esterno. Si profila, in breve, una gestione ponderata e consapevole della propria complessità identitaria.

Riemergono, inoltre, i temi della manifestazione di se stessi all'interno di contesti socialmente ostili, con quel dubbio – quasi irrisolvibile – che accompagna le identità non eteronormative e che può rientrare nel concetto di "minority stress"<sup>255</sup>, giacché postula un'iper-vigilanza rispetto all'ambiente circostante, nonché una continua dissimulazione della propria identità.

Ma vediamo meglio le definizioni utilizzate dagli intervistati per definirsi. Nel gruppo delle persone trans-gender la variabilità è abbastanza alta. Qualcuno come Federico (21 anni), ragazzo FtM, rivendica per sé un'identità maschile, definendosi appunto maschio, seppur con l'aggiunta di "FtM".

Per Federico, come per molte persone FtM, l'identità di genere diviene un costrutto identitario di primaria importanza. Sebbene egli si sia ravveduto a più

---

<sup>255</sup> Lingiardi V. (2010), *Citizen Gay. Famiglie, diritti negati e salute mentale*, Milano: Il Saggiatore.

riprese del pericolo di anteporre tale definizione, astraendola dal resto della sua personalità. La dimensione paradossale di un tale procedimenti, infatti, è proprio quella di snaturale delle parti di sé:

Prima tenevo più conto della mia identità di genere, allora stavo “perdendo” perché vedevo che stavo cambiando troppo e in un modo che non volevo. Lì ho detto: no, non sono così. Sai ... alcuni mie gesti sono più “femminili” che “maschili” e allora se lo vede qualcuno esterno può dire che non sono veramente un maschio. Però quello che dice la società non è quello che sono io. Allora ho capito che devo prima mettere il carattere, poi l’identità di genere e poi l’orientamento sessuale.

L’effetto paradossale in cui s’imbatte Federico è quello di poter cadere in un conformismo identitario, con una radicalizzazione dei suoi vissuti in chiave parossistica nella volontà di apparire come un maschio cisgender<sup>256</sup> (la sua identità d’elezione).

L’intervistato, allora, si rende edotto di come si sia lasciato andare a un’eccessiva osservanza rispetto a un conformismo di genere da cui si sente soffocato, proprio perché censorio delle sue dimensioni personali divergenti.

A ben vedere, si tratta di una gestione complessa dell’identità che emerge, per esempio, nella sua necessità di specificare di essere un “maschio FtM”: qualcuno cioè con una biologia divergente rispetto alla norma “cisgender” – che fa coincidere l’essere maschi con il genere “uomo” e viceversa l’essere femmine con l’essere donne. Va ricordato del resto come Federico sia stato cresciuto da ragazza e questo è divenuto di necessità parte del suo *habitus* identitario in modi e forme talora indirette, per come sembra lasciare intendere lo stesso.

---

<sup>256</sup> Con un’identità di genere aderente al sesso anagrafico.

Una considerazione più “fattuale” – legata all’accettazione di un dato di realtà più che a un desiderio – è quella di Davide, il quale si definisce transgender per necessità: ossia qualcuno che potendo vorrebbe transitare verso il sesso opposto, mediante rettifica chirurgica, ma che si scontra con i limiti a cui la scienza medica è tutt’ora assoggettata. Va ricordato infatti come un’operazione di cambio chirurgico sia oggi possibile, ma la qualità dei risultati è nella maggior parte dei casi insoddisfacente. La ricostruzione del pene non dà risultati sempre esteticamente apprezzabili e la funzionalità del neo organo risulta assai limitata. Tutto ciò porta molte persone FtM a non completare le procedure di transizione, relegandole di fatto nella sfera del transgenderismo, ossia in una prospettiva di vita a cavallo tra i generi.

Il problema è che non so dove la medicina mi porterà. Fosse per me, io l’operazione finale la farei, però se ci fosse ... il problema è che non c’è. Per gli FtM è diverso perché esiste la vagino-plastica, quindi loro si possono completare [...] quando dico sono FtM mi rispondono: “E che vuol dire? È una pratica sessuale?” [ride].

Una definizione ancor più ponderata è quella fornita da Serena:

La donna etero è quello che mi sento però magari ci sono dei contesti in cui magari non puoi essere così libera ... il termine ombrello potrebbe essere “trans gender”, perché vuol dire oltre i generi e io non sono né maschio né femmina ma mi colloco tra le due polarità [...] un tempo utilizzai la categoria “intersex” in un’intervista ma per spiegare ... a volte il confine diventa labile. È sempre una questione di etichette, perché forse oggettivamente io sono più intersex [...] la differenza tra loro e i trans gender è questa: che il trans gender spesso diventa transessuale. Agli intersessuali invece non gliene frega. Tra il “tra” e “l’oltre” siamo più o meno lì. Resta sempre quello che tu ti senti [...] il corpo però lo devi un po’ accettare per quello che è. Poi, sai, io sono fortunata perché a me il senso è cresciuto da piccola ed è più grande del mio pene, quindi forse sono più femmina che maschio [ride].



Si tratta di una lettura a più livelli dell'identità trans gender, nella quale emerge anche la profonda consapevolezza maturata dall'intervistata – una ragazza MtF – nella lettura di se stessa e del rapporto con l'ambiente circostante. Di grande impatto emotivo è quel riferimento al corpo come un dato che resiste: qualcosa da cui l'intervistata non può prescindere e che giunge a integrare nella sua esperienza del sé attraverso un lungo lavoro interiore; un tragitto che l'ha condotta a includere il suo passato e la sua biologia nella determinazione della sua peculiare femminilità.

Molte persone transessuali e transgender arrivano a vivere le proprie componenti identitarie di genere in un'ottica di maggiore flessibilità proprio perché sono chiamate a integrare esperienze di vita assai frammentate. Sebbene vi sia talora, soprattutto tra chi completa il percorso di rettifica, una percentuale di persone che giungono a voler rinnegare il proprio passato per non essere più identificate con esso e poter così godere dei benefici di una ritrovata “normalità”.

Diverse persone transgender vivono la propria condizione come uno spiacevole inconveniente, perché avendone la possibile essi preferirebbero rettificare il proprio sesso, ma non avendone sempre la possibilità essi sono costretti ad ampliare la loro visione del mondo e di se medesimi per reinventare la propria identità.

Talora la scelta di vivere tra i generi è figlia di un compromesso identitario nel quale il soggetto cerca di contenere insieme pressioni e interessi contrastanti:

dal rapporto con la famiglia e la società, fino all'elaborazione del proprio bisogno di coerenza identitaria etc.<sup>257</sup>

La prospettiva di un'identità “duale” e pienamente “fluida”, nella quale il soggetto sperimenta una sorta di paritetica “terzeità” rispetto al binarismo di genere è forse più un idealtipo o una caratterizzazione identitaria piuttosto rara, mentre in molti casi il transgenderismo contiene al suo interno più i tentativi di tenere assieme dimensioni discordanti di sé, cercando una sempre difficile collocazione sociale, del resto piuttosto complessa nel caso di persone con una forte varianza di genere. D'altronde le forme “disforiche” di appartenenza al genere rappresentano ancora una delle trasgressioni alle norme sessuali più pesanti in termini di riprovazione sociale, compromettendo le prospettive di benessere delle persone “gender non conformi”.

Veniamo adesso al gruppo delle persone con orientamento bi-pan-polisessuale e al modo in cui decidono di definire la propria esperienza personale con le parole di Sergio (31 anni) che si definisce:

Inclusivo, almeno in ambito romantico. Attualmente sento di orientarmi verso persone indipendentemente dalla loro identità di genere.

E aggiunge:

---

<sup>257</sup> Ruspini E., Inghilleri M. (2008), *La transessualità nelle scienze sociali. Identità di genere e post-modernità*, Napoli: Liguori Editore.

Se dovessi dare un nome, forse pansessuale sarebbe quello più adatto. Almeno per la parte romantica. Tendo molto a separare i piani sessuali e affettivi. Entrando nello specifico: con alcuni ho affinità su certi aspetti e meno in altri. Magari d Francesca potrei trovare contatto nell'intimità [sentimentale], mentre con Claudio potrei condividere solo una dimensione sessuale. Dipende dai casi, dalle persone e dalle situazioni. Mi interessa tanto, per esempio, come una persona si pone verso gli altri.

Le persone come Simone parlano di sé a partire da un nuovo vocabolario sociale utile a definire la loro complessa sessualità: piuttosto articolata in relazione ai piani affettivi, sessuali etc.

Per alcuni quelle stesse parole assumono un significato preminentemente politico, più che un valore esplicativo: è il caso di Daniela, appassionata attivista antibinaria.

Attualmente mi definisco bisessuale, mentre prima mi definivo pansessuale. Per me non c'è molta differenza, però prima mi definivo pansessuale perché in "bisessuale" c'è quel "bi" che mi riporta al concetto di binarismo. Ci sono persone che rivendicano l'etichetta di bisessuale perché ha una storia: è più riconosciuta. Questo non significa che non si possa essere bisessuali senza andare oltre il binarismo.

La scelta di valorizzare la parola "bisessuale" ha allora un significato eminentemente divulgativo, giacché il termine – più noto alle masse – può rappresentare un grimaldello per portare avanti le rivendicazioni di chi si riconosce in una sessualità non convenzionalmente eterosessuale.

Tra i più giovani prevale invece una tendenza a definirsi in modo molto più precario, aperto e reversibile.

In questo momento tendo più a definirmi “bisessuale”, ma non so se hai sentito quelli di \*\*\*\*\* [la sua associazione] dicono che noi bisex siamo la feccia del mondo LGBT ... è una battuta nostra ... io mi ritengo così, non perché non voglia prendere una posizione ma perché sono stata con una donna e ultimamente quasi solo con uomini. Poi boh, ci sono periodi in cui mi sento più omo o etero (Elvira).

Sono bisessuale non binaria, ma non importa. Nel senso che se gli altri mi chiedono “Cosa ti piace?” allora io rispondo, ma non mi importa. Quando mi sono innamorata della mia prima ragazza ho detto “sono lesbica”, poi ho capito che non è così. E più passa il tempo e più cambio: nel senso che un giorno non mi sento più come quello prima (Elisa).

Io attualmente mi definirei un bisessuale aperto. Non ho esplorato al cento per cento questa cosa, ma ...

È una cosa a cui vorrei dare meno importanza possibile ma che comunque torno a pensarci, per come va il mondo oggi ... quindi vorrei che occupasse la stessa percentuale delle altre cose, ma probabilmente come peso occupa come peso occupa un peso maggiore degli altri, che magari sono più facili da dire ... sono più facili da accettare insomma ... (Andrea).

A parte il caso di Andrea, dove pare ancora pesare un processo di consapevolezza parziale della propria sessualità, negli altri casi si evidenzia questa forte tendenza alla fluidità.

Particolarmente originale appare la modalità definitoria adottata da Simona che sulla questione identitaria pare aver riflettuto diffusamente:

In questo momento direi che sono “in panne”, nel senso che avverto il fatto di essere in una fase fondamentale in cui per forza di cose devi prendere decisioni e fare il “tagliando”. È la vita che te lo chiede.

Se vuoi sapere il mio orientamento sessuale adesso non te lo so dare perché: a) non mi interessa; b) ho compreso che ho una relativa preferenza per le donne, ma mentalmente non escludo proprio nulla. Perché è già stato e potrebbe risuccedere. Attualmente mi sento più “lesbica”, ma in generale il mio orientamento ha un peso irrisorio, nel senso che la questione non mi importa più. Mi sono interrogata per anni e a un certo punto diventa “una passione spasmodica” ... se devi scegliere un libro, un film etc. parti sempre da lì. Dal punto di vista del dialogo con me stessa è una cosa che si è abbastanza esaurita.

In sostanza l’intervistata pare aver raggiunto una matura accettazione della propria sessualità dopo aver passato anni ad esaminare le proprie dinamiche interiori. Ad un certo punto è come se l’identificazione in chiave collettiva abbia perso di importanza, riducendo la sua portata auto-conoscitiva. Simona allora ha raggiunto una visione personale della propria esperienza affettiva e sessuale: l’attivismo e la sua vita relazionale l’hanno ricaricata di un capitale identitario che ha reso meno stringente il bisogno di riconoscimenti esterni. Anzi, pare che l’intervistata voglia sottolineare il pericolo di settarismo insito in una lettura forte dell’identità. Chiaramente questa relativa autonomia interiore è il frutto di uno stringente lavoro su stessa, evidente tra le altre cose nel dominio lessicale che Simona possiede rispetto alle tematiche trattate.

Dal canto suo, un’altra delle intervistate (Sara) definisce se stessa come asessuale pan-romantica e ci tiene a sottolineare moltissimo la propria aspirazione affettiva, nonostante la sua rivendicata asessualità.

Allora, io sono un'asessuale pan romantica. È una cosa in cui mi identifico molto: tengo molto al mio orientamento romantico, che è una cosa che si tende a rimuovere quando si parla di asessualità. Quanto all'identità di genere mi definisco *cisgender*, seppure ostile agli stereotipi di genere.

Per chiarire meglio: la definizione riportata indica una persona direzionata in termini asessuali ma interessata a intraprendere comunque relazioni di carattere romantico.

Per dovizia di particolare va aggiunto che si tratta di un'affettività di carattere "panromantico", il che significa orientata a chiunque, in modo indipendente dal sesso e dal genere. Sostanzialmente l'intervistata potrebbe intrattenere relazioni affettive con qualsiasi essere umano a patto che si diano interesse verso l'altra persona e attrazione romantica.

Da questo punto di vista, ella rappresenta un'intersezione tra elementi compresenti nelle diverse formule identitarie che si studiano all'interno di questa tesi. Rispetto a tutte le altre identità, infatti, l'asessualità è quella che più di altre si caratterizza per essere una tipologica identitaria "intersezionale" nella quale si possono intersecare aspetti identitari differenti. Essa si pone in qualche misura come una sfida ad alcune letture tradizionali dell'identità così come la conosciamo.<sup>258</sup>

La questione riemerge nelle parole di Adela:

Mi definirei una asessuale omo-romantica, nel senso che io voglio avere relazioni ma con donne. Non so ... mi trovo di più, sai è una "chimica" femminile. Mi sento capita, non

---

<sup>258</sup> Decker J. S. (2014), *The invisible orientation. An introduction to asexuality*, New York: Skyhorse Publishing.

sarebbe lo stesso con un uomo ... anzi ti dico: non mi ci vedrei. La cosa bella dell'asessualità è che è un'identità in cui si incontrano tante cose. tipo ... si incrociano. È il suo punto di forza, ma pure la sua debolezza. E io lotto per farla riconoscere, parlo di me, faccio coming out, vivo alla luce del sole con tutti.

Mentre, chiacchierando di modelli e identificazioni aggiunge:

Qua [in Spagna] tv vedi tante coppie gay, programmi con coppie gay ... cose così. Ma l'asessualità è il grande assente. Se ne parla poco, se ne sa poco. Io voglio essere una bandiera. Siamo una decina in associazione, ma sai cosa? Nessuno vuole farsi intervistare, sono tutti impauriti a morte.

Abbiamo visto come questo aspetto appaia frequente nel gruppo degli asessuali e certamente dà la misura del senso di stigma percepito da un gruppo che paventa la “non attrazione” in una società ossessionata dalla sessualità nelle sue diverse manifestazioni.

A tal proposito, tra gli intervistati del gruppo asessuale è Ferdinando (23 anni) a suggerire la definizione di demisessuale:

Mi definirei un “demisessuale eteroromantico”. Darei peso al fatto di aver avuto un percorso per cui il coming out non avviene così di botto ma avviene dopo una consapevolezza che dura e che si porta dietro anche anni.

Definiamo demisessuale una persona che prova attrazione sessuale solo al netto di un forte legame emotivo. La demisessualità è uno spettro dell'asessualità e si pone a metà tra i sessuali e gli asessuali. Per sessuali intendiamo etero, omosessuali, bisessuali ecc.

Mi sono riconosciuto in questa nuova forma per via delle mie esperienze: nelle mie relazioni spesso non pensavo al sesso, perché non v'era un legame emotivo così forte. Solo una volta ho provato tale attrazione ... diciamo dunque che oscillo tra la demisessualità e l'asessualità grigia, un altro termine che indica coloro che provano attrazione sessuale raramente.

Di sovente, trovare le parole giuste per definirsi rappresenta uno *shift* nelle vite degli intervistati: un passaggio dello stato di consapevolezza ricorrente in molti colloqui, quasi si trattasse di un'illuminazione improvvisa che toglie dal proprio vissuto l'emozione tossica della vergogna:

Io sono asessuale e sono una ragazza, semplicemente.

Attualmente il mio orientamento è molto importante per me, perché io so di essere asessuale soltanto da qualche mese ... l'ho scoperto a fine luglio. Sai, quando l'ho detto al mio ragazzo è stata un'esperienza abbastanza strana. Però il fatto di esserlo [asessuale] mi fa stare bene [...] finalmente ho capito questa cosa di me, che magari prima mi dava fastidio. Era tipo un rumore di fondo ... e per me è importante: non è tutto ciò che sono però è una parte importante e che non voglio nascondere, perché sono così e questo è (Matilde, 20 anni).

Cionondimeno, tali definizioni identitarie possono variare in relazioni ai contesti. Di norma il processo di *coming out* è ben più complesso di quello che si possa ritenere. Non sempre, infatti, le persone si presentano con tutti allo stesso modo.

Allora, con la mia famiglia ho fatto coming out quando ho scoperto questa mia identità di genere. Ovviamente lei [sua madre] pensava che fosse una fase e allora io ho



lasciato che lo pensasse ... però mentre lei lo pensava io comunque ho continuato a definirmi al maschile. Con i miei amici io continuavo a comprare vestiti da maschio, tagliarmi i capelli e dopo tre mesi mia madre mi ha di nuovo parlato e ha accettato la mia identità. Da lì abbiamo iniziato a lavorare sul mio percorso di transizione (Federico).

Beh, io mi presento come Federico [nome fittizio] e poi vedo come va nella relazione ... però dopo mesi e mesi se vedo che è necessario dirlo lo dico. Non mi faccio problemi.

Si attua qui una tra le più ricorrenti strategie di *passing*: l'intervistato, che ha delle sembianze piuttosto maschili, evita di rivelare un aspetto importante della propria personalità per timore del rifiuto. Un eventuale svelamento avviene perciò in base alle caratteristiche della relazione. L'intimità funge pertanto da protezione di possibili eventi spiacevoli. Solo in fasi successive del rapporto, qualora si dia un certo grado di confidenza, il soggetto esplicherà alcuni tratti della sua personalità

Se devo farlo a livello di battaglie e diritti, quindi anche mettermi su un palco e dire "io sono FtM" lì lo faccio, ma a tu per tu è diverso ... insomma devo creare un rapporto di amicizia e vedere l'apertura di quella persona soprattutto.

Anche se a volte lo faccio a posta [a dirlo] se mi sento discriminato. Mi è capitato di incontrare persone che mi dicevano: "no vabbè i gay ok ma i tran no" e io rispondevo: "ma tu lo sai che lo sono?" allora ci rimanevano fessi. A parte che non mi credevano: "com'è possibile? Mi prendi in giro?" (Davide, 20 anni FtM).

Anche per Davide l'intimità pare essere un ombrello che protegge dal timore di essere misconosciuti nella propria specificità.

Eppure a più riprese emerge nella sua biografia una latente conflittualità – nata da un vibrante senso d’ingiustizia – che pare essere una costante della vita: un bisogno di riconoscimento che prova spesso a incanalarsi all’interno dell’attivismo per trovare significato.

Nondimeno, può capitare con il tempo che lo svelamento identitario divenga meno ancorato a meccanismi di rassicurazione – come il bisogno di creare intimità – giacché, come sostenuto altrove da Marina Castañeda<sup>259</sup>, il processo identitario – anche rispetto al *coming out* – nelle persone non eterosessuali è sempre *in progress*. Appare cioè come un ondivago andirivieni nel quale si ritorna a più riprese sulle stesse tematiche, approfondendo e modificando di volta in volta il rapporto con se stessi e con l’ambiente.

Sicuramente [dirlo] dipende da tante cose ... con i miei amici io posso essere me stessa. Poi pure il tempo incide ... perché più passa il tempo e più me ne fotto delle persone. Infatti, se ci penso, la mia identità digitale [allude a Facebook] è quella di una donna e chi mi trova lì mi conosce come donna.

---

<sup>259</sup> Castañeda M. (2006), *Comprendere l’omosessualità*, Roma: Armando Editore.

#### 4.5 Dimmi chi frequenti e ti dirò chi sei. L'importanza delle comunità d'appiglio

Ciascuno degli intervistati ha avuto nel proprio percorso incontri fortuiti, frequentazioni assidue e forme di coinvolgimento associativo che hanno favorito lo sviluppo di una consapevolezza identitaria. Tuttavia questa consapevolezza è giunta per vie differenti da persona a persona, anche attraverso una selezione dei contesti più congeniali.

Ecco perché capita a volte che si manifesti finanche un rifiuto di alcune forme di coinvolgimento nell'attivismo:

non trovo il motivo di frequentarle [le associazioni]. So che la tematica è quella, cioè “devo” andarci però io non sento ... più che altro io sto facendo un percorso e magari mi faccio condizionare. Quello che io voglio evitare: io voglio fare il percorso da solo. E se ho bisogno d'aiuto, ok, magari vado a chiedere, ma per ora voglio fare da solo (Federico).

Pare prevalere in Federico – ragazzo FtM, lo ricordiamo – una strategia difensiva delle proprie decisioni di vita, poiché egli ha deciso di avvicinare il proprio aspetto fisico a quello di un maschio anagrafico. Tuttavia egli continua a guardare con sospetto l'attività di alcuni gruppi organizzati e la ragione potrebbe risiedere proprio nella sua determinazione a rivendicare per sé un'identità “normalizzata” a costo di “prendere le distanze” psicologicamente e fisicamente dalla comunità simbolica a cui la sua condizione di FtM lo accomuna.

A ben vedere, questo aspetto è comune a diverse persone “trans”, le quali possono sviluppare un rapporto ambivalente verso la comunità LGBTQIA\* nel suo complesso. Da un lato essi possono necessitare di un sostegno rispetto alle

proprie scelte di vita, ma dall'altro esse possono anche desiderare di smarcarsi dallo stigma di gruppi discriminanti per aspirare a un'integrazione – a volte intesa quasi come un'*assimilazione* – alla norma dominante.

Al contrario, in altri casi l'associazionismo può diventare un modo per rassicurarsi circa la propria identità o più semplicemente per portare avanti delle battaglie coerenti con il proprio vissuto. È il caso di Sara (34 anni):

in realtà io mi sono affacciata a \*\*\*\*\* [nome dell'associazione] dopo che già mi definivo così [asessuale]. Ho scoperto questa cosa che ero piccolina, avevo 17 anni e quando ho iniziato a frequentare ne avevo 27. E sono arrivata lì perché volevo fare volontariato essenzialmente LGBT. Dopo pochissimo tempo, tuttavia, ho detto loro “io sono asex”.

Dal punto di vista caratteriale, invece, io ero molto più chiusa nel mio guscio prima ed il fatto di confrontarmi con persone con esperienze simili e di fare squadra mi ha aiutata molto ad aprirmi, a collaborare etc. da quel punto di vista sicuro è stata un'evoluzione.

E aggiunge:

non nascondo che all'inizio avevo un po' di timore [a dirlo], perché sapevo di casi in cui non c'era stata un'accoglienza “a spada tratta” diciamo. Però io ero venuta per fare quel tipo di attivismo, per cui sarebbe stato un controsenso mentire, diciamo [...] in realtà, io mi sono interfacciata con quelli del gruppo scuola, che erano a conoscenza del tema e quindi il primo ostacolo è stato superato ... poi boh ... non ho ricevuto pregiudizi proprio, però qualche stereotipo sì ... ma non è che si nasca con la scienza infusa eh ... quindi tante cose ci sta che non le sai ... molti mi chiedevano ma non in modo aggressivo, più tipo: “mi spieghi questa cosa?”. Pian piano, negli anni, con il lavoro di conoscenza personale, le barriere sono diminuite.

Le vicissitudini di Sara evidenziano come pure vi sia all'interno della comunità LGBTQIA\*<sup>260</sup> una difficoltà a integrare nuove esperienze al suo interno. Questa difficoltà si manifesta negli stereotipi e nelle paure che la diretta interessata ha percepito anche nel suo *coming out* verso i compagni di attivismo. Cionondimeno, il suo appare in ogni modo un approdo felice, nella misura in cui ella è stata capace di integrare queste nuove consapevolezze all'interno di un dato percorso rivendicativo.

Al contrario, nel caso di Davide (transgender FtM), questa accettazione sembra essere venuta a mancare, tanto da spingerlo a rifiutare l'iscrizione ad una delle più grandi associazioni LGBTQIA\* italiane, Arcigay. Il fatto, di per sé simbolico, evidenzia tuttavia il bisogno (frustrato) di riconoscimento da parte della comunità di riferimento espressa dal ragazzo:

Non mi sono mai tesserato per il fatto dei documenti. Non mi voglio iscrivere con questi dati anagrafici, preferisco aspettare. Per dire, io faccio parte della Chiesa Episcopale Anglicana. Lì mi hanno fatto iscrivere con il nome da me prescelto [...] hanno un'altra prassi. Con Arcigay non mi va di iscrivermi. Su per giù mi riconosco nelle loro battaglie, ma non fanno tanto per i trans gender. Anche quelli che stanno all'interno non è che facciano tutte ste battaglie.

Un'altra delle intervistate (Adela, 26 anni), che fa parte del piccolo gruppo sperimentale spagnolo, ci parla invece della sua esperienza con le associazioni nella città di Madrid:

Non ho trovato l'accoglienza che desideravo. Faccio e ho fatto attivismo LGBTQIA e femminista, ma ho trovato molti pregiudizi per la mia condizione di asessuale [...] molti

---

<sup>260</sup> Hope A. (2012), *Does asexuality fall under the queer umbrella?*, [http://www.huffingtonpost.com/allison-hope/sexuality-queer-umbrella\\_b\\_1521191.html](http://www.huffingtonpost.com/allison-hope/sexuality-queer-umbrella_b_1521191.html) (visualizzato il 21 marzo 2018 alle 22.03).

mi hanno detto: “gli asessuali per me non dovrebbero stare nell’acronimo LGBT\*” perché è una cosa completamente diversa. Mi sono sentita rifiutata, non considerata. Allora ho deciso di impegnarmi io in prima persona, assieme ad altri. Abbiamo pure partecipato all’Orgullo [il Pride madrilen] ma siamo sempre guardati con un certo ... beh con una certa diffidenza.

Nel contesto madrilen l’integrazione con la comunità LGBTQIA\* storica a livello associativo appare non del tutto riuscito. Infatti, se per esempio a Milano il gruppo asessualità dell’Arcigay “CIG” appare maggiormente integrato con il resto dei fini e delle aspettative rivendicative della maggiore associazione italiana – sia pure con forti pregiudizi reciproci – a Madrid si assiste a una maggiore segregazione. S’ipotizza a tal proposito che il contesto madrilen più variegato, ma anche più specializzato, abbia maggiore difficoltà ad assorbire queste nuove sfide sul terreno delle rivendicazioni comuni. Al contrario dell’Italia, dove esiste un gruppo decisamente predominante, l’Arcigay, che pur nella sua “debolezza” organizzativa funge da unificatore. In ogni caso la maggiore segregazione del gruppo asessuale è visibile, nel caso madrilen, anche dalla mancanza di una reale sede associativa. Gli attivisti infatti organizzano gli eventi di volta in volta nei locali della città, oppure richiedendo ospitalità ad altre associazioni.

A Valencia esiste invece l’associazione “Moebius” che tratta il tema della bisessualità – intesa come termine ombrello – nella quale è umanamente cresciuta la nostra Graciela (42 anni, pansessuale) originaria del posto:

Per me l’attivismo è stato un momento di grande riflessione personale. Quando mi affacciai alle porte dell’associazione ero incuriosita, ma anche confusa. Avevo avuto questa vita così “lineare” e “inquadrata” ma che mi stava soffocando ... e poi ... boh quando ho iniziato a sentire cose contrastanti è stata dura, ma mi sono rimessa in discussione. Sono stata in analisi, con uno degli psicologi dell’associazione, ma in generale mi sono sentita supportata. Non ero sola in fondo.

La vita in un contesto urbano dove esiste un'associazione espressamente dedicata alla condizione bisessuale in senso lato ha facilitato il percorso di Graciela, compiuto peraltro non più in giovanissima età. Percorso che le ha richiesto una rimessa in discussione del suo vissuto precedente, caratterizzato finanche da un matrimonio, ma che le ha aperto nuovi scenari. Per queste ragioni le associazioni svolgono un ruolo di supporto sociale, a tratti di welfare, insostituibile. Ad esempio, l'intervistata ha avuto la possibilità di usufruire del supporto psicologico gratuito che ha reso la sua difficile transizione meno sofferta.

In altri casi l'aggancio alla comunità di riferimento avviene per vie traverse, come nel caso di Elvira, che ha prima conosciuto l'aspetto ludico di Milano e solo successivamente l'impegno e la condivisione associativa:

Nella mia città d'origine c'era una concezione chiusa delle cose. Mi ricordo questo mio compagno di classe che quando si è scoperto gay è stata un po' la rivoluzione. Io non ho mai manifestato del tutto la mia bisessualità lì. L'ho sperimentata all'estero, poi quando sono tornata in Italia e a Milano già sapevo di non essere "etero". Una cosa è che qui a Milano prima di frequentare le associazioni andavo molto alle serate. Andavo molto al *Plastic* il primo anno e lì ho iniziato a sentire come ci si possa sentire a non essere del tutto etero. Le associazioni invece sono arrivate dopo.

Viene confermato insomma il carattere formativo dell'esperienze ludico-ricreative che sono parte integrante della cultura LGBTQIA\* e che, pur non essendo formalizzate nei termini di fenomeni culturali istituzionali, rappresentano comunque la costruzione di un senso comune che veicola messaggi e ha effetti performativi nelle biografie individuali.

Capita a volte, invece, che arrivino prima le conoscenze informali rispetto alle reti associative. Chi bussava alle associazioni allora ha già chiarito alcuni aspetti

tramite un apprendimento non convenzionale basato sull'esperienze diretta, piuttosto che sull'accesso ai contenuti digitali, e solo successivamente ha imboccato i canali istituzionali:

Ho iniziato la frequentazione della comunità con il primo anno di Università e da lì è stata 'na catena di eventi. Perché magari conosci due o tre persone e te ne presentano altre ... poi frequenti i luoghi e si apre un riconoscersi automatico. E l'associazionismo è arrivato così, conoscendo persone. È stato naturale. Non è stata una presa di coscienza, ma si è formata con una rete di amicizie ed io l'ho accolta perché razionalmente penso sia utile e anche molto carina. Dal punto di vista personale mi ha cambiato ma non so in che misura, è così tanto tempo ormai che non so se le prese di coscienza sono legate al tempo o all'associazionismo. Perché spesso io mi rendo conto di tutta una dimensione con cui sono venuta a contatto che probabilmente non avrei mai conosciuto se non mi fossi interessata. Per esempio i richiedenti asilo o le MTS o anche una varietà ad oggi amplissima di identità che forse non avrei conosciuto, non mi sarei posta il problema ... e sono cose che ti fanno capire che nonostante siamo in uno stato che in parte ci riconosce ancora è un'emergenza. Ma anche casi limite, tipo ragazzi cacciati di casa, che forse non avrei mai conosciuto, perché per fortuna io conoscevo solo storie felici, e il contrario è avvenuto solo con l'attivismo (Simona).

Diciamo che fare associazionismo mi ha chiarito dei concetti. Da piccola io non capivo le persone che comunque cambiavano sesso e poi erano omosessuali, invece facendo attivismo ho capito la differenza tra orientamento sessuale e identità di genere. mi ha fatto diventare più aperta e mi ha fatto capire più cose sulle altre identità. A me sembrava quasi un dolore, e invece poi ho detto "perché?" e alla fine ora capisco che il dolore ce l'avevano loro, che volevano mutare corpo ed essere comunque "gay". Sicuramente mi ha fatto crescere, ho conosciuto tanta bella gente e mi ha fatta conoscere per quella che sono. Comunque alla fine io sono anche "Serena di Arcigay". Diciamo che magari è stata positiva doppiamente. Magari ha aiutato anche a decostruire degli stereotipi.



Comunque sia, frequentare gruppi e associazioni “dedicate” a volte può rappresentare un elemento di svolta che incoraggia l’affermazione dei propri tratti identitari; aiuta a eviscerare meglio i propri vissuti e a riconoscersi nelle proprie peculiarità dando loro nome e significato:

non mi sono mai definita eterosessuale anche se fino a 5 o 6 anni fa non avevo avuto rapporti con ragazze. Perché era molto difficile capire cosa fosse l’attrazione sessuale ... però non ho mai pensato di non essere attratta anche dal corpo femminile. Non avendo avuto rapporti con ragazze trovavo più facile avere rapporti con ragazzi perché era più facile nel contesto in cui vivevo. Poi ho iniziato ad avere rapporti con ragazze quando ho iniziato a fare attivismo. Si è creata l’occasione diciamo. E quindi ... prima non mi definivo perché non avevo esperienza però poi ho iniziato a definirmi “pansessuale” e ora “bisessuale”. Per me non ha grande importanza. Però non ho mai fatto attivismo bisessuale. Io frequento due gruppi: uno *queer* che si occupa di sessualità in generale e poi l’altro [...] in cui mi occupo di lottare per i diritti degli intersex (Daniela).

Come si potrà notare, la lotta e l’attivismo rispondono a quel bisogno identitario di riconoscimento dei propri diritti, come specificato da Honnett<sup>261</sup> secondo il quale le battaglie sociali per la libertà di orientamento sessuale consentono alla persona di esprimere e rafforzare il proprio *Io*. Gli consentono di *riconoscer-si*.

---

<sup>261</sup> Cfr., Honnett A., *op. cit.*

#### 4.6 Out of closet. Strategie di svelamento identitario e coping

Il *coming out* è un processo importante di affermazione personale, perché attesta la propria identità all'esterno, tanto da esser fatto rientrare a volte all'interno di uno schema per fasi relativo alla costruzione della propria identità sessuale.<sup>262</sup>

Ciò che interessa in questa parte del lavoro è ricostruire le modalità che gli intervistati utilizzano per comunicare la propria identità nei diversi contesti sociali e individuare se vi siano variazioni e da cosa queste possano dipendere:

Come mi definisco devo dire che non cambia, però è più una cosa ragionata che istintiva: nel senso che, ovviamente, le pressioni sociali non è che spariscono, quindi se ti trovi in un gruppo di persone che magari conosci poco etc. hai meno impulso a definirti in un modo che poi c'è bisogno di un trattato filosofico per poterglielo spiegare ... però sono anche cosciente che è la mia identità e non la loro, quindi sono io a dover definire me stessa e non loro. Il modo dipende dalla situazione, però tendenzialmente è abbastanza tranquillo. Non vedo grosse variazioni in quel senso, ecco.

Sovente le pressioni sociali comportano una ri-articolazione dell'espressione di sé per cui è possibile che la presentazione di alcuni tratti venga rimodulata. Questo può avvenire per paura, timore del rifiuto e dell'incomprensione, ma anche per comodità euristica, laddove vi sia una discrepanza conoscitiva tra gli interlocutori. D'altronde chi fa parte di specifiche sottoculture o ad esse s'ispira condivide spesso un universo di significati specifico

---

<sup>262</sup> Bertone C. (2009), *Le omosessualità*, Roma: Carocci.

che lo separa dalla maggioranza della popolazione, per cui diviene difficile spiegare a terzi alcuni concetti proprio per l'assenza di un terreno comune.

Ciò si evidenzia, ad esempio, nell'esperienza di Daniela che oltre a definirsi "pansessuale" si identifica nell'esperienza delle relazioni non monogamiche:

Diciamo che dipende se l'altra persona è già a conoscenza di alcune cose o no. se l'altra persona non ha mai sentito parlare di pansessualità o poliamore allora mi definisco diversamente. A parte che non mi piace definirmi poliamorosa di per sé. preferisco dire che ho relazioni non monogame ... anche dal punto di vista affettivo ... Però se parlo con uno che è dentro l'ambiente poliamoroso, per comodità mi definisco poliamorosa.

Con alcune persone evito di parlarne se non mi viene chiesto. Ad alcuni familiari, per esempio i miei nonni, non ho mai detto di essere pansessuale o poliamorosa.

Intervistatore: *da cosa dipende?*

Dipende dal fatto che penso che facciano delle obiezioni su sta cosa e non mi va di affrontarle, per vivere più tranquilla. Parlo anche di persone che già conosco, familiari per esempio, con cui comunque debbo avere a che farci, che però non influenzano direttamente la mia vita, ecco.

In altri casi si rintraccia un'ansia da definizione nella quale il soggetto teme di rimanere "bloccato" nella propria posizione identitaria e per tanto seleziona e pondera l'esposizione di alcune parti di sé.

Non è una cosa che dico. La vivo più come una cosa personale, “privata”, perché magari mi definirò [pubblicamente] a un certo momento. Però adesso sto cercando di capire meglio. Non è che lo vado in giro a dire, ma non è per vergogna o altro ... è qualcosa di mio che voglio prima indagare.

[ne parlo] con chi mi sta vicino sempre, anche se richiede “fegato”. Cioè nel senso: spaventa alcune persone, e siccome lo so, lo metto in chiaro anche per onestà. È una cosa tra me e la persona con cui esco, che frequento ... È qualcosa che ritengo essenziale per l’altra persona che mi sta accanto.

Intervistatore: *anche con la famiglia?*

Ehm no [ride]. C’è una distinzione netta tra famiglia e amici. Secondo me non ne ho parlato perché non mi sono ancora definita. Anche se protendo da un lato o dall’altro. Perché riflettendo sul fatto che la definizione stessa di “bisessuale non binaria” venga magari presa in giro dagli stessi gay o da chiunque altro perché è come non prendere una posizione netta, allora io penso che prima di “allarmare” in un modo plateale mia mamma, che è molto all’antica, preferisco magari anche scegliere una persona che mi stia accanto.

Una cosa che vedo nella mia famiglia è la preoccupazione nei miei confronti, di non trovare qualcuno che mi stia accanto. È come dire: è più importante quello che il suo sesso, forse. Quindi in realtà per dire quando frequentavo sta ragazza, ci siamo viste per due anni, non che io me la sia portata a casa, ma mia mamma sapeva che c’era questa amicizia importante. Non lo so, sono sempre conoscenze per ora per me perché a un certo punto se dovessi iniziare una relazione diversa, a quel punto la presenterei quella persona alla mia famiglia e definirei anche me stessa.

La percezione di un’indeterminatezza personale porta l’intervistata a evitare di presentarsi in termini precisi, anche agli occhi degli altri, per timore che

questo possa portare a pagarne delle conseguenze sociali. Al contempo, la definizione del proprio sé pare essere, nel caso specifico, molto ancorata all'esperienza di vita diretta: trattasi cioè di una definizione situazionale ed esperienziale ancorata ai propri desideri e alle relazioni che l'intervistata vive al momento. Nel caso specifico una definizione ancorata alla "qualità" delle relazioni, che se fossero di lungo periodo darebbero la forza alla protagonista di definire una sua, seppur provvisoria, posizione esistenziale.

Con i "nuovi" non paleso, ma perché io sono introversa. Socievole ma introversa. Non la paleso come altre cose. poi se mi trovo in una discussione ed è utile non mi faccio problemi. L'unico ambito strano è quello lavorativo, perché là tu sai che parti da una condizione di svantaggio e questo ti fa attuare dei comportamenti "giusti" quindi il problema te lo poni, ma il mio capo sapeva già quindi non ho avuto problemi. È come se ti senti perennemente che è meglio essere "corretti" perché sai che spesso puoi essere messa a giudizio. Allora non lo gridi ai quattro venti quando un lavoro ti serve. Perché c'è un quotidiano che ti può giudicare, ed è una consapevolezza a cui sei abituato. È il pantalone scomodo che hai comprato e te lo devi mettere.

Ogni volta che devo cambiare casa, per esempio, mi pongo il problema. Perché vorrei in un ambiente casalingo non avere alcun problema. Ti devi guardar bene con chi vai a vivere e il problema te lo poni ...

A volte sono più portata a dire che sono "lesbica" perché è più semplice e non devi spiegare cose [...] con gli uomini che se dici che sei "bisessuale" pensano ci siano spiragli ... [spiegare] la fluidità è più

più approfondita. Anche perché banalmente, se uno si attacca ai termini non ne esci più. Entro nello specifico con chi può capire davvero.

Con l'intervista di Simona vengono introdotti altri aspetti altrettanto interessanti. Anzitutto si palesano qui le possibili difficoltà lavorative e il timore di esplicitare un'identità "non-straight". Tale timore è probabilmente indice di dinamiche proiettive individuali, ma risente in ogni caso dell'interiorizzazione di una sensazione di pericolo costante nelle relazioni sociali a causa del proprio orientamento sessuale. Ciò diviene allora una dimostrazione plastica del cosiddetto *minority stress*<sup>263</sup> e delle strategie attuate dagli individui per diminuirne l'impatto temuto.

Anche in altri contesti la protagonista subisce la percezione di comportamenti discriminatori o, talora, di potenziali atteggiamenti inappropriati da parte degli uomini. Perciò l'intervistata preferisce definirsi "lesbica", per il timore di subire episodi di molestie che, ad esempio, la portano a evitare scientemente l'uso di parole come "bisessuale" – per non dare adito agli interlocutori di comportarsi in modo inopportuno.

Altre volte, invece, la definizione viene a essere modulata sulla base di contesti di vita differenziati, così accade a Lisa (40 anni, pansessuale):

Io preferisco presentarmi con i fatti laddove sia possibile, se sono richieste parole ecco dipende dal contesto: In un contesto religioso userei un certo tipo di termini, in un contesto letterario degli altri, in uno estetico altri ancora.

In campo sessuale cerco di esprimere quello che sono io: una persona non limitata dalla conformazione del corpo. Uso la parola "pansessuale" che contiene la radice "pan" che indica "globalità".

---

<sup>263</sup> Lingiardi V. (2010), *Citizen Gay. Famiglie, diritti negati e salute mentale*, Milano: Il Saggiatore.

Altre volte ancora le variazioni sono legate a differenze territoriali:

Allora, essenzialmente a Milano sono “out” con tutti con queste parole [asessuale biromantica]. Ossia io sono asessuale biromantica e sono anche pedante, nel senso che voglio si utilizzino le parole giuste. Invece in Toscana è un altro ambiente: ai miei genitori dissi di essere bisessuale, perché per quanto riguarda loro credo sia più “normale” se tornassi a casa con una ragazza, però al momento non sento nemmeno la necessità di dirgli che sono asessuale, di spiegargli ... cioè che gliene frega a loro? *Quello che “non” faccio in camera da letto sono cavoli miei*, alla fine ... mi rende felice in genere dirlo alle persone, perché è come dire “Ok, esistiamo”. Io avrei voluto saperlo prima e allora sono la prima a voler dare l’esempio. Magari la persona che fra dieci anni è nella mia situazione lo scopre prima ...

Lo faccio per me perché affermarmi mi rende vera, mi fa stare bene. Però anche sì, perché penso che io avrei voluto che qualcuno me lo dicesse. Voglio che la gente sappia che le persone come me esistono.

Rispetto all’etichetta di “asessuale” ancora oggi poco conosciuta, l’intervistata preferisce il più sdoganato concetto di “bisessualità”, sebbene esso corrisponda solo assai lontanamente a quello che ella sente di essere.

Da ultimo si riporta l’esperienza di Davide, nel quale il bisogno di essere riconosciuto come “maschio” lo conduce a una strenua rinuncia a ogni tipo di aggettivo definitorio:

Io voglio essere riconosciuto come “Davide”. Anche se alcuni lo sanno: ogni volta che faccio un coming out lo dico: sì, sono un FtM ma principalmente sono Andrea. Giusto per fargli capire che non c’è una differenza. Perché così come vengono riconosciuti uomini “cis”, io voglio essere riconosciuto nello stesso modo dei “cis”. Io non ho mai sentito dire “uh quello è cis”, ma ho sentito spesso “uh quello è trans”. Questo a me dà fastidio: l’essere

riconosciuto come trans anziché come uomo. Cioè viene prima l'etichetta trans e poi quella di uomo. Io sto cercando di farmi rispettare in questo senso: tu dai dell'uomo a lui [cisgender] e lo stesso fai come me. E alcuni non capiscono. Ma quelli che non capiscono, problemi loro ... li mando a cagare semplicemente. Non ho una pazienza stratosferica.

Non mi piace manco essere visto come bisessuale, ma come un uomo, come Andrea, con pregi e passioni come una qualsiasi altra persona. Come te.



#### 4.7 Diventa chi sei! Consapevolezze e traiettorie esistenziali

È interessante ricostruire il percorso mediante il quale gli intervistati sono arrivati a dare una certa definizione di se medesimi, perché in queste storie si nascondono spunti di riflessione e passaggi significativi sotto il profilo biografico.

Dalle interviste di alcuni, ad esempio, emerge il supporto di un sociale d'elezione attraverso la cui frequentazione si viene incoraggiati a eviscerare parti di sé prima tenute nascoste o tematizzate diversamente. Ogni volta è quasi come vedere nella prassi una “cosmogenesi individuale”, la nascita di un nuovo universo di significati.

In questo processo spesso è la rete che svolge un ruolo preminente, sostituendo le relazioni di prossimità:

Ma in realtà sono stata fortunata, perché ero in IV o V liceo e ho trovato la parola per caso su un libro di scuola. Non so più che libro era, ma vorrei trovarlo era un miracolo ... mi ricordo dov'era ma non l'edizione. Era una biografia. Sai le mini biografie che ci sono all'inizio o alla fine del libro? E c'era questa frase, tipo: “probabilmente era asessuale” non c'era una definizione, però conoscendo la parola “omosessuale” un po' lo capisci, anche se non del tutto ... altra cosa fortuita: mio padre aveva installato internet e ho trovato AVEN (quello americano) che era stato fondato l'anno prima e leggendo il forum, con persone con esperienze simili alle mie, che sentivano quello che sentivo io ho capito che forse quella parola l'avevo capita bene. Sul forum non interagivo, cioè nel senso leggevo e basta. Leggevo e leggevo le risposte perché il forum è aperto. Poi da lì ad accettarmi completamente c'è voluto un po'.

Non mi è mai interessato particolarmente il sesso. Alla maggiore età mi sono chiesto che tipo di persona fossi: non riuscivo a “catalogarmi”, per quanto brutto è questo vocabolo, sembra di mercificare una persona, ma specie in ambito LGBT bisogna catalogarsi.

Non mi sentivo etero, non mi sentivo omosessuale, non mi sentivo nemmeno bisessuale, nessuna delle definizioni che conoscevo non mi calzavano, non volevo intraprendere un percorso di transizione perché non volevo diventare donna. Questo processo pian piano mi ha portato a cercare tramite internet una definizione che mi soddisfacesse, ho conosciuto così il forum AVEN asexual, Visibility and Educational Network, dal forum sono passato alla pagina fb e lì ho incontrato diverse persone che si definivano nel mio stesso modo. Alcune di esse le ho incontrate nei miei viaggi, io viaggio spesso. Pian piano, in questo modo ho fatto coming out, circa tre anni fa. Quindi dai 18 fino ai 20 ho cercato di sperimentare su me stesso cosa potessi essere. Poi non mi ritrovavo nemmeno completamente nella definizione di asessuale, avendo avuto una relazione nella quale ci sono stati dei preliminari sessuali, e l'attrazione sessuale c'era. Ho iniziato a notare che solo con le persone con le quali avevo un forte legame emotivo riuscivo a provare questa attrazione. Mi sono allora documentato ed un anno e mezzo fa ho fatto nuovamente coming out come demisessuale (Ferdinando, 23 anni).

Dopo aver avuto i primi rapporti ho detto “Ok, perché il mondo è tutto impazzito appresso a sta roba?” non lo capisco. Io preferisco guardare un film. Non che mi faccia schifo, però pensavo la gente è strana, ma magari cambierò. Poi però è passato un anno e le cose non erano cambiate, poi due e così via e allora ... io avevo letto solo la parola, ma avevo un'idea sbagliata in testa. Cioè che gli asessuali sono quelle persone che non solo non hanno attrazione, ma proprio non gli interessa niente, non gli piace quando lo fanno ... e quindi io dicevo “a me non interessa, però quando lo faccio mi piace, mi masturbo e quindi non posso essere asessuale”. Allora ho scritto la parola su internet, ho letto la definizione e da quel momento ... cioè da 'na parte “e vai” non sono sbagliata, dall'altra “oddio! Non cambierò mai”. Allora sono tagliata fuori dalla maggioranza delle cose su cui gira il mondo. È sia in positivo che in negativo, perché ti senti sbagliata (Matilde, Asessuale).

Tutto cominciò quando durante un fine settimana, durante un corso di Arcigay sul bullismo omofobico, ci fu un vero e proprio risveglio. La identifico come una rinascita: come provare emozioni nuove dal giorno alla notte. Magari è stato l'ambiente o quella chimica e quel feeling con le persone, non so, ma mi capitò di sentirmi attratto da due persone in particolare: uno era il formatore e l'altro era tra i partecipanti. Di seguito ne parlai, mi confrontai immediatamente. L'aver esternato immediatamente alle persone è stato importante ... sono stato fortunato, perché ho trovato accoglienza. Parecchia felicità e apprezzamento per averli inclusi in una parte intima di me. Il risultato fu di andare libero. Mi dissero: "vivi e viviti libero". Poi da lì iniziò un'escalation di esperienze sessuali e sentimentali di durate più o meno consistenti e man mano scopro che l'orientamento di chi avevo di fronte diventavano sempre meno determinanti. Mi resi conto che era più un sentire, più che attrazione fisica basata sull'identità di genere.

Altre storie, nella loro drammaticità, sono indicative di cosa voglia significare vivere in un contesto etero-normativo quando si sentono desideri e si nutrono aspettative differenti dalla maggioranza. Almeno finché non si trova una diversa socialità, anche solo una "comunità d'appiglio" virtuale che aiuti a sciogliere alcuni nodi interiori:

Io odiavo il termine lesbica su di me, lo dicevo pure allo psicologo. Ero obbligato a dirlo, però non mi piaceva. Io leggevo molto, nei gruppi face book. È nato in modo tutto automatico, da una semplice ricerca su internet. Io ho passato circa un anno e mezzo a dirmi: lo voglio dire? Leggevo libri e mi chiedevo: 'ma chissà senza seno come starei? Senza barba ... mi confidavo con un'amica e lei mi diceva: "ricordati che se intraprendi sto percorso perderai molte persone".

Un giorno mia madre mi ha chiesto: "ma perché stai sempre così, con la gobba? Forse perché ti senti più maschio che femmina?" E io ho risposto: sì. Da allora ho iniziato tutto il percorso di mascolinizzazione. Ho buttato i vestiti femminili. Mia nonna mi ricattava: "o prendi i vestiti femminili oppure non ne avrai". Allora io compravo quei vestiti che si avvicinavano più a un genere più o meno maschile. ho fatto un cambio di vestiti, di tutto. Ho

detto a tutti a scuola: da oggi io sono un maschio. E molti mi dicevano: sarai un uomo inutile. Non avrai mai un pene, non potrai avere figli.

[...] ho passato periodo a lesionarmi, non mangiare e pensare al suicidio. Ora peso 55 kilogrammi, all'epoca 45. Ero anoressico. Poi la terapia [ormonale] mi ha pure dato più peso. Stavo sempre dentro casa, volevo morire. Ora ho un approccio diverso alla vita. Non a 360 gradi, però c'è stato il miglioramento (Davide FtM).

Diverso è il caso di Simona, che ha vissuto la scoperta di sé in maniera del tutto spontanea, probabilmente anche grazie a quelle fortunate circostanze relazionali e contestuali cui ha più volte fatto cenno nella sua intervista:

È avvenuto con una naturalità assurda, quasi una scoperta leggera. Perché io ho sempre seguito l'istinto. Casualmente quando ho conosciuto questa ragazza che ci ha provato io non mi sono fatta molte domande sul fatto se fosse giusto o meno, l'ho seguita. Poi da lì è venuto un mondo, ho riflettuto ma mai in termini drammatici. Ho fatto riflessioni sulla mia vita: cioè comprendere che alcuni legami ossessivi nell'adolescenza magari erano qualcosa d'altro etc. è stato un processo che ha toccato più questi aspetti della mia vita.

La madrilena Sofia (31 anni) invece ci racconta la sua esperienza:

per un lungo periodo della mia vita ho creduto di essere semplicemente omosessuale, questo mi permetteva di “giustificare” le mie “stranezze” tipo amare i trucchi, i giocattoli da bambina etc. però poi sai ... con l'adolescenza mi sono resa conto che non mi bastava. Io volevo essere donna, non un uomo a cui piacciono gli uomini. Mettevo i vestiti da femmina, li indossavo e mi sentivo me finalmente a mio agio [...] ho maturato questo desiderio di trasformare il mio corpo e ho rifatto il seno, mi è costato un sacco ... [ride]. Ero molto decisa a fare il passo finale, ma adesso non più. Sono dubbiosa. Forse non mi va di rinunciare del tutto al mio sesso, voglio dire ... insomma alla mia parte maschile [ride]. Mi definisco

comunque trans gender al momento, perché di fatto vivo “tra” ed è una cosa che rivendico, perché ognuno deve avere il diritto di trovare la sua strada, anche tra gli opposti.

Si può vedere come Sofia abbia raggiunto, almeno ora, una mediazione identitaria tale per cui identificandosi come transgender riesce a dare un senso al suo vissuto “tra” i generi, nonostante ella abbia una generale preferenza per un genere d’elezione. Nondimeno la complessità delle dinamiche soggettive favorisce un’identità articolata nella quale gli elementi maschili possono, in qualche misura, coesistere con gli altri aspetti più femminili.

#### 4.8 Futuri possibili. Prospettive e proiezioni personali

Chiacchierando di possibilità future, aspettative e proiezioni gli intervistati hanno confidato le loro paure e i loro ideali di realizzazione personale. Immaginare è di per sé un atto performativo, perché evidenzia le tendenze e le fonti di ispirazione dell'individuo e ci permette di capire qualcosa di più delle persone che abbiamo di fronte.

Nel caso specifico è accaduto che qualcuno (come nel caso di Simona) si sia aperto a una confessione accorata delle proprie fragilità più nascoste:

Sicuramente mi piacerebbe vedermi con una persona, perché ho bisogno di casa. Uno dei miei grandi sogni è formare un nido, non avendocelo avuto e vorrei prendesse piede. E poi personalmente vorrei avere meno paura, perché io ho tanta paura e questo mi frena, vorrei abbatteerla.

E rispetto alla condivisione delle proprie scelte personali da parte degli altri aggiunge:

Dato che sono una “cacasotto” [do molto peso agli altri], sono una che ha paura e ha bisogno di “un braccio destro” che la sostenga. Completamente da sola non so se riuscirei nelle mie cose.

Anche per altri intervistati la condivisione e il supporto degli altri nelle proprie scelte di vita appare essenziale:

Intervistatore: *quanto è importante che gli altri condividano le tue scelte?*

Tanto. Anche perché se non le condividessero non le reputerei tanto persone importanti. Uno che ti ostacola ... uno può essere contrario, ma se gli fai capire che ci tieni veramente a 'na cosa poi per forza deve aiutarti, altrimenti sarebbe solo un ostacolo e quindi una persona da evitare. anche dovesse esser un familiare o una persona stretta (Andrea).

Di solito la strategia adottata in casi del genere è quella di una selezione della rete sociale sulla base del proprio bisogno di conferma identitaria. Il fine è certamente quello di evitare le brutte sorprese che può riservare un atteggiamento discriminatorio, ma in alcuni casi – come quello di Andrea –, caratterizzati da una forte insicurezza e da un'età giovanissima, si tratta di un bisogno più intimo di essere riconosciuti e incoraggiati, in un percorso di scoperta già di per sé difficile.

Ricorre poi frequentemente la tematica della responsabilità sociale dei propri comportamenti, nei termini del porsi come modelli agli occhi degli altri. Questa aspettativa personale può essere letta, a seconda dei casi, nell'accezione di darsi da fare per gli altri per risparmiarne la sofferenza, ma talora pare anche fare riferimento al bisogno di “fissare” una certa immagine di se stessi facendosi “modello” per altri in cerca di una propria dimensione esistenziale.

[Vorrei essere visto come] una persona di cui potersi fidare ... che aiuta sempre ... e però non ti devi approfittare, perché molte volte ho avuto 'ste persone che avevano fiducia in me, però poi andavano oltre e si approfittavano di me.

Intervistatore: *è importante che gli altri condividano le tue scelte?*

Beh sì, dipende. Sai, magari la tua scelta va bene per te ma non per un'altra persona ... [allo stesso tempo] se vede che va bene per te magari pensa che vada bene anche per se stesso [...] mi piace dare consigli, però io lo dico sempre: non devi vedere quello che dico io, devi vedere se è giusto nel tuo caso (Federico).

A tal proposito, aggiunge un'altra delle intervistate:

[mi piacerebbe essere] sicuramente più indipendente possibile. Sia da un punto di vista quotidiano, quindi economico etc. etc. ma anche da un punto di vista mio, nel senso esperienziale, di esperienza di vita in generale. Sicuramente mi piacerebbe riuscire a fare qualcosa che sia sempre più concreto possibile sia per me che per gli altri. Te l'ho detto che sono un po' chiocchia ... che cosa non lo so ... bisogna vedere.

Mi farebbe sicuramente piacere che gli altri vedessero che è possibile vivere secondo la propria identità senza doverne soffrire, che è una cosa che io vedo molto negli altri del gruppo. Ehm ... mi piacerebbe in un certo senso che ... non so come dire, che desso loro l'indipendenza. La possibilità di vivere la propria vita.

Il porsi come modello viene avvertito da Sara come un dovere proprio per la carenza di figure di riferimento che rappresentino le persone asessuali. È la ragione per la quale ella sente su di sé il peso di sopperire a questa mancanza avvertita come asfissiante.

Nella traccia appena riportata emerge inoltre il tema dell'indipendenza come uno dei capisaldi delle prospettive di emancipazione e costruzione della propria personalità. Di modelli e di desiderio di indipendenza parla anche Elvira, che sostanzia la sua libertà nella sua volontà di continuare a vivere in un grosso centro urbano, all'interno del quale le sue peripezie identitarie possano essere maggiormente comprese.

È evidente che il desiderio di tempo e spazi per definire quello che Elvira desidera non potrebbe essere rispettato in altri contesti, nei quali le spinte



conformistiche ridurrebbero gli spazi di manovra individuali. D'altra parte per molti muoversi verso i grossi centri significa ampliare le proprie possibilità di emancipazione personale:

Mi piacerebbe essere autonoma, indipendente da chiunque. Vivere per me stessa e basta, innanzitutto. Ehm ... poi però mi piacerebbe anche avere qualcuno con cui condividere i miei successi lavorativi, piuttosto che le gioie i dolori, non lo so ... non lo so se mi vedo con un uomo o con una donna, per esempio ... e poi ecco non mi vedo in una piccola città, perché penso che una grande città mi aiuterebbe nel definirmi. Ma anche nel sentirmi libera nel definirmi. È una cosa che mi piace, ecco. La sensazione che provo a Milano è di non dover dare giustificazioni sul perché preferisco andare in una discoteca gay piuttosto che in una "trash" tamarra.

Un'indipendenza rivendicata fortemente anche da Daniela, per la quale vige la stessa necessità di mobilità territoriale, ma che sostanzia il suo bisogno di indipendenza soprattutto in una esaltazione personale del senso critico.

[mi piacerebbe essere] una persona che ha senso critico, che mette in dubbio le definizioni troppo dogmatiche. E che però ha anche il coraggio di mettersi in gioco e mi piacerebbe essere vista allo stesso modo dagli altri.

... mi ritengo una persona abbastanza indipendente e faccio in modo di non diventare troppo dipendente da quello che pensano gli altri ... nel senso che lo tengo in considerazione però non voglio dipenderne. È più che non mi voglio lasciarmi condizionare dalle altre persone e lo faccio rendendomi indipendente: quindi anche sganciandomi un po' dal controllo sociale. Per esempio dal controllo sociale del posto in cui sono nata, che era un paese molto piccolo e che mi condizionava molto. Quindi essermi spostata ha significato anche essermi sottratta al controllo sociale della piccola comunità.

La stessa necessità di spostamento territoriale viene sentita da Pedro (22 anni) un ragazzo che frequenta i collettivi studenteschi queer dell'Università Complutense, dichiarando la sua fiera polisessualità, ma che proviene dalla provincia, da dove si è sganciato per timore del controllo sociale:

Volevo vivere a modo mio, essere una persona che decide di testa sua, questo è il mio obiettivo. Sono andato via dalla mia cittadina nel Sud della Spagna per venire a Madrid con la scusa dello studio ma per me è stata in realtà una scelta di vita. Per vivere e fare quello che mi pare, con chi mi pare.

In Spagna, come in Italia, la differenza tra contesto provinciale e metropolitano è rilevante. Se alcune città, come Madrid e Barcellona, vivono da tempo una primavera dell'integrazione sociale delle differenze – configurandosi come vere e proprie “capitali gay” d'Europa – la provincia sconta invece una forte arretratezza culturale, che spinge molte persone non eterosessuali a migrare verso i grossi centri.

In Spagna le leggi introdotte negli anni '2000 – relative al matrimonio egualitario, al severo contrasto dell'omo-transfobia etc. – oltre alla scena culturale omosessuale di respiro internazionale hanno creato, a Madrid e Barcellona, delle enclavi uniche, determinando una cesura fortissima tra centro e periferia. Basti pensare che a Madrid da anni esiste un esteso quartiere LGBTQIA\*, su modello americano, frequentato giorno e notte.

La popolazione che lo vive è “mista” sotto il profilo degli orientamenti e dei generi, proprio perché la scena gay gode di una certa popolarità anche tra il pubblico non omosessuale. Fatto che di per sé ha facilitato enormemente l'integrazione sociale. Nel *barrio de Chueca* chiunque è ben accetto, a patto che

sia friendly verso la popolazione LGBTQIA\*. Finanche dal punto di vista etnico, molte persone provenienti da Paesi non occidentali, hanno adeguato il proprio merchandising al pubblico omosessuale, con bandierine e arcobaleni che sventolano nei piccoli negozi gestiti da esercenti cinesi o pakistani.<sup>264</sup> Il “brand” Chueca ha in qualche modo facilitato l’integrazione sociale, sebbene non manchino i micro conflitti. Chiacchierare con gli abitanti del posto ne dà subito degli esempi: “Ti consiglio di non acquistare dai cinesi, sono omofobi in realtà, non gliene importa nulla della causa”, dice in una delle parentesi dell’intervista la stessa Adela, con la quale ci siamo incontrati proprio nel famoso quartiere.

Ma tornando al tema delle aspettative personali, vediamo come per Serena (ragazza MtF) lo sviluppo di un’autonomia personale sia un aspetto fondamentale, ancor più perché in quest’ultimo caso questa assume il carattere dell’autonomia garantita da un lavoro:

[mi vedo] come una donna ... in carriera anche. Attualmente un po’ lo sono da alcuni punti di vista. Alcuni mi vedono come una donna, salvo poi dirmi che non ho la vulva. È frustrante non avere la vulva. Anche nel sesso.

Intervistatore: *quanto è importante che gli altri condividano le tue scelte?*

Questa è interessante! Stavo pensando ... solo di alcune persone mi interesso, per il resto che me ne fott’? Poi alla fine più ti ami e più te ne fotti del giudizio della gente ...

---

<sup>264</sup> Mira A. (2004), *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*, Madrid: Egales.

Forse però, sai, ha un ruolo anche la società in questo, perché una donna trans affermata si ama anche di più. Una donna affermata è una di potere, forse ha anche i soldi ...

Questa attenzione richiesta e voluta dalla società ci ricorda gli insegnamenti di Durkheim. La società ha un duplice ruolo, almeno così traspare dalle parole degli intervistati. Essa funge da specchio, contenitore e motore propulsore di battaglie e allo stesso tempo può rappresentare, soprattutto in certi paesi, una catena, un ostacolo, una forzatura negativa a vivere la propria individualità<sup>265</sup>.

Non puoi solo amarti così, solo facendo meditazione. Devi avere un riscontro nella società, e spesso questo riscontro ce l'hai se lavori. Perché magari boh le *viados* sono più discriminate delle avvocatesse.

L'affermazione della propria femminilità nel contesto di lavoro appare come determinante, seppure foriera di altrettanti conflitti personali. Ancor più considerando che, purtroppo, quell'opinione altrui dalla quale ci si vuole liberare come una zavorra si manifesta spesso sotto forma di valutazione da parte di datori di lavoro e responsabili delle risorse umane. Questo crea un vero corto circuito in molte biografie di persone transessuali e *transgender*.

---

<sup>265</sup> Durkheim E., *op. cit.*

#### 4.9 La “buona vita”. Ideali di auto-realizzazione personale

Prima di avviarci alle conclusioni, vediamo altri spezzoni di intervista che si richiamano agli ideali di felicità e di autorealizzazione. Essi rappresentano dei sentori dei cambiamenti culturali connessi alla nozione

“eudemonologica” di cosa determini una buona vita. Specie di come questa sia implicata nelle stesse letture della soggettività in termini normativi rispetto a un qualche “dover essere” culturalmente definito.

Il pezzo estrapolato dall’intervista di Simona riproduce uno scenario di felicità intesa come “stare bene con” ed è dunque frutto di una visione comunitaria della vita:

Guarda, sarà che io do molta importanza ai rapporti ma la felicità la vedo in quella. Sarà che io non ho mai avuto aspettative pratiche, quindi punto al minimo ... fare un viaggetto, stare serena con le mie cose ... io la felicità la vedo nelle persone che vivi. *Il capitale umano è la cosa più importante*, anche dal punto di vista pratico. Quelle poche persone che c’è affetto e stima, sarò banale ma la vedo così.

Altrove troviamo invece un accento più marcatamente posto sulla dimensione personale in termini auto-realizzativi. Laddove questa dimensione viene a essere letta principalmente nell’ottica dell’essere liberi da un sociale potenzialmente imbrigliante:

Essere libera! Sì alla fine non avere condizionamenti. La felicità sta in se stessi, alla realizzazione personale come individuo. La libertà di essere. E di non essere condizionato. Di poter mettere la gonna in qualsiasi contesto senza essere giudicata e derisa. Mo mi viene un velo di tristezza, nel senso che forse l'unica cosa che mi dà tristezza è data dal fatto che non potrò generare un figlio. Nel senso che è un condizionamento sociale, forse, ma mi fa sentire come se avessi un utero sterile (Serena).

Libertà dai condizionamenti, dunque, e dalle potenziali limitazioni apposte alla propria possibilità di definirsi, mutare e realizzarsi. Qui la definizione della propria soggettività viene a essere quasi essenzializzata, slegata dal sociale concreto entro cui essa si manifesta.

Chiaramente in questo lavoro non si vuole negare la soggettività dell'esperienza e dunque l'irriducibilità dell'espressione individuale, visto che essa abbraccia anche aspetti biologici, psicodinamici etc. Tuttavia non si può negare che il "soggettivo" sia sempre inserito in un quadro "inter-soggettivo", nonché in un contesto meta soggettivo pregno di significati sociali. Quel che colpisce talora è proprio la divaricazione tra il dato soggettivo e quello sociale, per cui si può giungere alla rimozione di quella semplice evidenza empirica di una soggettività che si definisce esclusivamente entro un campo di significati sociali.

Una variazione sul tema è rappresentata dallo spezzone di intervista di Daniela, all'interno della quale l'ideale personale di felicità viene a essere raffigurati nei termini etici del bilanciamento di polarità opposte:

allora ... penso che ci debbano essere due elementi: cioè da una parte delle sicurezze, che può essere una sicurezza lavorativa, personale, sentimentale etc., che ci rassicura in qualche modo ... e dall'altra parte anche elementi di novità, cioè la possibilità di scoprire qualcosa di nuovo, nuovi stimoli etc. (Daniela).

Questa dimensione polare pare riprodurre, evidentemente in maniera più ingenua, uno dei nuclei problematici della soggettività contemporanea: ossia il conflitto tra un eterno scorrere delle esperienze e il bisogno di coerenza e di “sicurezza ontologica”.<sup>266</sup>

Si è già sostenuto come tale aporia venga a essere gestita soggettivamente mediante un’incessante auto-narrazione che tenga in piedi le fila della propria continuità storica e attraverso una riflessione identitaria che dia una percezione di stabilità al proprio vissuto.

Talora si assiste a un’idealizzazione del sentire come un ambito incontaminato del sé, nel quale regnerebbe la verità esistenziale del soggetto. Tuttavia, come si è visto, una sfera di emotività pura, non condizionata dal sociale, è del tutto inverosimile; giacché il soggetto si muove esattamente all’interno di una certa rete di relazioni sociali e di valori che danno senso e forma a quel sentire.

Secondo me, al di là di cose specifiche che poi potrebbero variare a seconda della persona, potrebbe essere quello di rispettare se stessi ma con i propri tempi. Quindi niente forzature, niente imposizioni in quel senso. Soprattutto parlando di identità ma non solo. Perché alla fine io sono convinta che se uno rispetta il proprio sentire, che però sia il proprio sentire quello più interiore, non influenzato da società etc., è chiaro che ci vuole un certo lavoro di auto scoperta in questo senso, sono abbastanza convinta che quello che vi fa felici viene in automatico. E poi cambia a seconda della persona. Credo che questo sia abbastanza fondamentale.

---

<sup>266</sup> Laing R. D. (1967), *La politica dell'esperienza*, Milano: Feltrinelli.

Nel caso di Elvira, invece, questo sogno di felicità personale riveste i panni del rapporto a due nel quale vige un'incondizionata accettazione dell'altro. Probabilmente un "sogno" che, divenuto impossibile da realizzare nello spazio delle relazioni pubbliche, viene a essere traslato nel piano più intimo:

Una cosa che finora non ho completamente sperimentato ma è qualcosa che vorrei: essere completamente me stessa, senza frenare alcuni lati del mio carattere. Che siano belli o brutti eh ... però con qualcuno. Questo è il tipo di amore che cerco e che non ho ancora trovato, evidentemente. Ed è qualcosa che forse ognuno di noi dovrebbe desiderare. Perché durante il giorno ciascuno di noi può indossare tutte le maschere che vuoi, ma poi arrivi a sera e te le togli ed ecco trovare qualcuno che ti ami nonostante tu ti sia spogliato delle maschere: questo potrebbe essere qualcosa di bello, ecco. Un po' utopistico forse.

L'alter costitutivo di Mead può essere avvistato nelle parole di Elvira. in quel bisogno di riconoscimento del proprio sé più intimo e vero, privo di costrizioni e costrutti<sup>267</sup>. Un'utopia personale, quella di Elvira, non sempre riscontrabile nello spazio pubblico.

Avviamoci adesso a tirare le fila del discorso.

---

<sup>267</sup> Cfr., Mead H. (1934), *op. cit.*



## Conclusioni

La ricerca della propria identità è una costante nella storia del genere umano ed esprime in fondo il bisogno di trovare un proprio “posto nel mondo”. La storia della letteratura contemporanea è piena di questi viaggi identitari, talora esoticamente rappresentati nella metafora del viaggio fisico verso mete care a un certo misticismo. S’immagini, a tal proposito, la retorica dell’India e dell’Oriente che, come ogni mitologia, ha dato adito a interessi, critiche e ilarità diffuse.

In ogni caso, il ritorno di una spiritualità “soggettivista” è una delle manifestazioni di quel *dovere dell’autenticità* che qui viene postulato come uno degli aspetti della soggettività nella modernità avanzata. La stessa letteratura ne è pregna, si pensi a testi come “Siddharta”<sup>268</sup> che descrivono la ricerca di questa verità individuale attraverso il sincretismo individualista, oppure alla letteratura pirandelliana e ad alcuni testi di Fernando Pessoa.<sup>269</sup>

Nelle pagine precedenti si è visto come rispetto a certi temi si siano delineate delle aree tematiche principali. A partire dalla definizione dell’essere “se stessi”, per fare un esempio, la quale offre diversi spunti di riflessione.

Tra gli intervistati alcuni sembrano sostenere una visione dell’essere se stessi come un processo che si determina per sottrazione. Essi postulano quasi una purificazione soggettiva dalle scorie ideologiche negative: in termini poetici si potrebbe dire dagli inquinanti della propria identità più “pura”. A questa lettura afferisce il bisogno di auto-inchiesta, potenzialmente permanente, per ritrovare la

---

<sup>268</sup> Hesse H. (1945), *Siddharta*, trad. it Milano: Adelphi 1975.

<sup>269</sup> Parini E. G. (2012), *Gli occhiali di Pessoa. Studio sugli eteronimi e la modernità*, Macerata: Quodlibet srl.

propria integrità perduta. Si potrebbe dire qualcosa che si avvicina alla riflessività permanente di Giddens.<sup>270</sup>

Emerge anche il principio della “sincerità”, quale manifestazione di autenticità personale, qui intesa probabilmente in accezioni multiple. Ad esempio, talora nei termini di un atteggiamento di disincantata autoanalisi su di sé che richiederebbe capacità concettuali e intelligenza emotiva.<sup>271</sup> Mentre in altri casi essa viene intesa come sinonimo di un certo *spontaneismo*. Dunque essere se stessi viene in questo caso letto come essere del tutto spontanei nei propri atti, comportarsi in maniera libera, poiché si suppone che in questa componente non mediata dell’agire risiederebbe la propria autenticità personale.

Un’altra prospettiva ben rappresentata tra gli intervistati, di frequente tra chi si dedica all’attivismo più radicale, è incentrata sulla nozione di lotta. Si ritiene qui l’opposizione a delle norme sociali restrittive, inique o parziali come un fine in sé e per sé, una ragione di vita ma anche una modalità di costruzione della propria soggettività più “autentica”. Una sorta di decostruzionismo vissuto quotidianamente nel tentativo di liberarsi dalla colonizzazione del proprio mondo interiore.

È bene sottolineare come queste prospettive non vadano prese nella loro versione “accademica” (cioè sistematizzata e disciplinata) ma come riletture personali, talora semplicistiche e finanche distorte. In altri termini non è interessante ricostruire la visione espressa in letteratura, certamente più problematizzata e meglio trattata in termini critici. Quello che qui è ritenuto meritevole di interesse è la visione popolare di questi concetti, ovviamente influenzata anche dagli echi di un dibattito accademico. È la prospettiva soggettiva

---

<sup>270</sup> Giddens A. (1991), *op. cit.*

<sup>271</sup> Goleman D. (2011), *Intelligenza emotiva*, Milano: Rizzoli.

che interessa, anche quand'essa si richiama a tradizione di pensiero entrate nel senso comune di gruppi e singoli.

In sparuti casi si delineano visioni più “integrazioniste” basate, come nel caso dell'intervistata Simona, sulla concordanza con gli altri, in termini di mediazione dialettica con il contesto. Per cui l'auto-costruzione personale si declina anche in termini di inter-dipendenza dal contesto culturale.

Rispetto alla presa di consapevolezza della propria identità, invece, si delineano posizioni molto diverse. Alcuni, soprattutto tra il gruppo delle persone asessuali, tendono a sottolineare l'euforia della “conquista” di una definizione di sé che sia finalmente capace di descrivere i propri gusti e i propri desideri, precedentemente vissuti in modo conflittuale. Questo è frequentemente riscontrabile nelle persone asessuali, probabilmente perché la definizione della propria soggettività è ostacolata da una tendenza sociale fortemente ostracizzante. Chi si riconosce in questo genere di *etichetta identitaria* quindi tende a vivere il processo di consapevolezza come una vera e propria liberazione: un atto emancipativo di auto-scoperta rispetto alla precedente percezione di avere in sé qualcosa di disfunzionale.

Spesso questa necessità definitoria si accompagna ad un eccesso descrizionistico, a tratti cavillosamente perorato. Tanto che le differenti varianti identitarie vengono spesso a essere spezzettate in base alle pratiche, all'orientamento romantico, alla modalità relazionale etc. individuando tipi e sottotipi in maniera molto precisa, mediante un processo di riconoscimento delle proprie specificità estremamente dettagliato.

Le persone tendono a descrivere se stesse e a volte a frequentare gruppi (spesso online) enucleando particolari sempre più precisi: vi sono allora persone romantiche e aromantiche, di orientamento omoromantico, eteroromantico, biromantico e panromantico, a seconda dell'orientamento personale. L'attrazione

può a sua volta presentarsi con gradualità, secondo le linee della cosiddetta *sessualità grigia* e dunque dare vita a gradazioni soggettive spesso nominalmente descritte, com'è nel caso del termine *demisessuale*.

Nelle comunità asessuali online statunitensi (gruppo AVEN) le descrizioni a volte divengono ancor più minuziose. Ci sono infatti sottogruppi che tematizzano anche le caratteristiche più specifiche della propria attrazione, che può essere orientata, per esempio, verso persone intellettualmente stimolanti. È questo il caso delle persone che si auto-attribuiscono la definizione di *sapiosessuali*. La lista, in ogni caso, potrebbe essere potenzialmente infinita.

A volte la propria definizione identitaria viene a essere vista come un espediente eminentemente comunicativo. Chi parla sperimenta se stesso come un *surplus* rispetto ai significati sociali connessi ai propri comportamenti sessuali. Nondimeno il soggetto utilizza alcune definizioni di sé come strumenti euristici della propria esperienza: si potrebbe dire espedienti comunicativi che mirano alla condivisione o alla rivendicazione politica.

Le persone che agiscono con tale accortezza hanno spesso livelli di consapevolezza personale molto elevati e sono quindi portate a gestire la complessità. È il caso di chi si definisce come “bisessuale non binario” anziché polisessuale per ragioni politiche e attivistiche.

Infine, emerge in alcuni degli intervistati la difficoltà o il rifiuto di definizioni più stringenti della propria soggettività. Molti vivono la propria esperienza come una fase – e senza dubbio talora questo può essere legato alla giovane età –, oppure preferiscono definirsi in termini *situazionali*, in relazione al momento che si vive. Costoro trovano sovente una continuità personale nell'ispirarsi alla propria dimensione emotiva, definita nei termini di ricerca della spontaneità personale. È in questo che riescono a tenere insieme vissuti spesso piuttosto arzigogolati.

Il contatto con persone aventi caratteristiche simili avviene spesso tramite il web. Mediante l'accesso a forum, siti d'informazione e blog gli intervistati sono arrivati a delineare meglio alcuni dei loro aspetti identitari. Sebbene si presenti come schermato dall'anonimato, lo spazio virtuale rappresenta comunque una manifestazione di socialità che permette alle persone di condividere, discutere e raccontarsi, spesso proprio grazie ad una esposizione non diretta.

Attraverso questa esperienza virtuale dunque le persone giungono a costruire se stesse. La rete agevola d'altronde quel percorso di auto-poiesi, nel quale la persona seleziona in modo "sincretico" i contenuti web che giudica interessanti o utili per se stessa. Così che le comunità virtuali rassomigliano sempre più al concetto baumaniano di "comunità d'appiglio", nelle quali l'individuo può impegnarsi o disimpegnarsi senza eccessivi sforzi e senza una necessaria continuità temporale.

Resiste, com'è ovvio, il ruolo delle associazioni, che pure svolgono una funzione sociale importante, benché anche in questo caso si manifesti un uso sempre più personale di queste possibilità. Molti frequentano in modo selettivo le associazioni, scegliendo tempi e modalità – ad esempio frequentando certi eventi e non altri etc. – e non sempre impegnandosi in prima persona nel funzionamento della realtà associativa, secondo quel noto passaggio dalla militanza all'attivismo che caratterizza i nostri tempi.

Ma quel che conta maggiormente mettere in risalto sono proprio le dinamiche meno grossolane. Si pensi infatti piuttosto a come all'interno dei gruppi e delle associazioni – o delle reti online – si affermino micro sezioni specifiche sempre più "spezzettate" in ragione dell'appartenenza micro identitaria. Questo permette ai soggetti interessati di sviluppare un'appartenenza sempre più mediata, personalizzata e ponderata della propria affiliazione comunitaria.

Chiaramente non tutto è così marcatamente “liquido”. Ci sono persone più impegnate di altre nell’attivismo politico, le quali dedicano anche molta parte del loro tempo e dei loro sforzi nell’associazionismo di matrice identitaria. Va tuttavia meglio delineato il profilo di chi occupa posizioni all’interno di gruppi del genere. Molto spesso, infatti, gli attivisti più dediti alla causa sono anche quelli più consapevoli, con maggiori strumenti teorici a disposizione e maggiormente portati all’auto-riflessione. Questo significa che le loro strategie identitarie sono spesso più razionalizzate. Del resto molti di loro, ad esempio, hanno sottolineato lo scollamento tra vissuti e presentazione pubblica; rivendicazioni e vita privata, dove la propria complessità identitaria può manifestarsi più chiaramente.

Questo orientamento complesso al *coming out* presuppone una gestione contestuale del processo. Di conseguenza la persona può declamare la propria identità in maniera differente per finalità personali, politiche o di convenienza.

Accade invece che la definizione identitaria passi per le maglie di un’affermazione sfidante nei confronti del contesto, come strategia più diretta e meno mediata. In casi del genere la persona identifica la propria affermazione con l’importanza della lotta nella rivendicazione politica.

Da ultimo, le interviste hanno riguardato le prospettive di autorealizzazione degli intervistati che vertono spesso su alcuni punti, tra i quali il bisogno di svincolarsi dal giudizio altrui e dal controllo sociale. C’è chi ha dato seguito a questo proposito mediante uno spostamento anche territoriale, ad esempio preferendo vivere in grosse realtà metropolitane anziché in piccoli centri. Tale bisogno a volte invece si delinea nella necessità di mettere al primo posto le proprie aspettative lavorative, economiche, di libertà espressiva rispetto agli aspetti di carattere affettivo e relazionale. È chiaro come in questo processo l’individualizzazione dei vissuti giochi un ruolo determinante, soprattutto quando si sostanzia nel desiderio di poter fare a meno *tout court* dell’appoggio sociale alle proprie scelte di vita; benché tra gli intervistati esista anche chi manifesta

aspettative divergenti di carattere più integrazionista, palesando una necessità di creare attorno a sé una rete sociale attivamente supportiva.

Si assiste anche talora al tentativo di ricreare una socialità differente nel proprio privato, sebbene questa possa a volte assumere dei connotati lievemente “idealistici”. Aspetti che combaciano con la prospettiva dell’amore incondizionato e dell’accettazione senza riserve da parte di un partner idealizzato.

Dunque nella modernità avanzata gli appigli identitari forti

vengono inesorabilmente a mancare. L’individuo si trova immerso in una socialità più estensiva – spesso generatrice di conflitti a cause delle diverse prospettive valoriali – ma al contempo non può godere di identità collettive strutturate. Inoltre, a causa degli stili di vita tipici della modernità, caratterizzati da una decisiva accelerazione dei cambiamenti sociali, mancano elementi stabilizzanti che possano garantire una qualche continuità nell’esperienza del soggetto. A tal proposito autori come Giddens<sup>272</sup> hanno diffusamente scritto di una modernità che minerebbe la *sicurezza ontologica* del soggetto-persona. Con questo lavoro si è cercato di ricostruire le strategie di rimodulazione della soggettività e le modalità di *coping* individuali in un quadro tanto frastagliato. Quel che si è voluto sostenere è proprio che dinnanzi a questi cambiamenti epocali certi fenomeni identitari – in apparenza diametralmente opposti – possano in molti casi essere ricondotti a una matrice comune. Ci si riferisce a una visione della soggettività ispirata a un principio di “autenticità personale” che scarica sulle spalle del soggetto la responsabilità di direzione del proprio agire, spesso senza punti di riferimento certi e bussole. Un principio del genere, sovente imbevuto di

---

<sup>272</sup> Giddens A. (1991), *op cit.*

un'ideologia fortemente individualista, postula l'esistenza di una soggettività auto-costituita. Un principio che viene ipostatizzato e tagliato fuori dal tempo storico come un orpello necessario all'individuo per dare continuità al proprio vissuto conflittuale.

Ovviamente la messa in luce dei processi sociali sottesi non annulla l'evidente esistenza dell'esperienza soggettiva, che è frutto di un mix di fattori bio-psico-sociali, come le neuroscienze iniziano in parte a dimostrare. Semmai occorre ricordare come ogni forma di soggettività, con il suo carico di desideri, bisogni, componenti biologiche etc., necessita sempre di una mediazione sociale per attualizzarsi sotto forma di identità, definizioni, stili di vita etc. questa mediazione sociale, com'è ovvio, dipende dalla cultura e dalle visioni ideologiche dominanti e non dà sempre forma a definizioni univoche. Indubbiamente le persone che sperimentano un'attrazione "non binaria" esistevano anche prima della definizione di "pansessualità" ma è chiaro che esse dessero senso al proprio vissuto in termini differenti, utilizzando altre parole innanzitutto, ma anche avendo diverse priorità identitarie – probabilmente riconoscendosi più in qualche definizione assodata o collettiva che in altre specifiche declinazioni del desiderio.

Dalle pagine che hanno preceduto queste conclusioni si è evidenziato il nesso qui ipotizzato tra le differenti declinazioni identitarie soggettive e le strategie di gestione della propria interiorità. Più nello specifico, è stato posto in risalto come quel principio di regolamentazione della soggettività incardinato attorno al bisogno di fedeltà alla propria *autenticità* stia alla base di percorsi diametralmente differenti. Espresso diversamente: esso lo si può rintracciare nel generale bisogno di auto-conoscenza che le persone sperimentano nell'ambito di un approccio analitico e riflessivo alla propria interiorità.<sup>273</sup>

Talora il bisogno di eviscerare il vissuto interiore si evidenzia nella ricerca del proprio "posto nel mondo" e dunque nel dare "nuove parole" ai propri desideri.

---

<sup>273</sup> *Ibidem.*



È questo il caso di nuove identità quali l'asessualità, ma ancor più lo si riscontra nel bisogno di chiarire in maniera assai dettagliata le proprie caratteristiche identitarie: ossia enucleando in maniera sempre più precisa le caratteristiche del proprio "tipo umano". Altre volte prende forma una tendenza a volersi liberare da definizioni esageratamente stringenti nella forma del sentirsi "qualcosa di più" e di diverso dalla summa delle caratteristiche indicate da una qualche identità collettiva. Prendono così forma identità sempre più fluide e vissute in chiave personale o strategica etc.

Come si può vedere i due poli di questo processo arrivano a somigliarsi perché in entrambi i casi quel che si determina è un bisogno di riconoscimento estremamente individualizzato, nel quale si arriva a delineare identità sempre più specifiche; secondo quel principio di "autenticità personale". Questo diviene l'unico elemento di coerenza in biografie sempre più complesse, assoggettate a una pluralità di valori, prospettive e punti di vista.

D'altra parte il processo di enunciazione di sotto-identità specificate in maniera minuziosa mira ad un inquadramento sempre più sottile e particolareggiato da ricondurre, in definitiva, a individualità uniche. Esattamente come nel suo contrario: il richiamo alla fluidità come visione di un sé irripetibile. In ambedue il vero fulcro dell'identità è quella fedeltà a se stessi e alla propria autenticità che ne determina i giochi identitari.

Ogni individuo ha la responsabilità di "auto-costruzione" permanente di sé e tale processo si sostanzia in un uso strategico delle risorse sociali – ad esempio attraverso una adesione individualizzata alle pratiche associative, frequentando selettivamente la rete etc. – secondo quello che Bauman avrebbe definito ricorso a delle "comunità d'appiglio".<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> Bauman Z. (2002), *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino.

In conclusione, rispetto a quanto sostenuto da autori come Alessandro Ferrara, possiamo individuare due tipologie di retoriche dell'*autenticità*: quelle in chiave “integrativa” e quelle in chiave “antagonistica”, ossia un'autenticità all'interno di un quadro sociale e un'autenticità più orientata in termini di opposizione al normativismo sociale. Chiaramente nessuna di queste due ipotesi esiste di per sé allo stato puro, perché ogni versione integrativa dell'autenticità necessita sempre di una qualche rimodulazione dialettica delle norme sociali per riconoscere le soggettività emergenti; mentre, di contro, ogni spinta oppositiva ricade sempre nel bisogno di una contro-normatività.

In fin dei conti la stessa retorica dell'autenticità porta necessariamente con sé una certa visione delle relazioni, del mondo e una scala di valori e priorità. Possiamo comunque leggere questi due tipi ideali come delle linee di tendenza, delle direzioni valoriali entro cui si muovono i fenomeni, per cui l'accento può essere posto più chiaramente sull'integrazione o sulla rimessa in discussione delle norme sociali.

Tuttavia quel che si evidenzia maggiormente oggi giorno dalle interviste è un'intensificarsi del secondo momento, vale a dire una versione più marcatamente “oppositiva” coerente con l'individualizzazione incipiente.

L'immaginario degli intervistati è infatti spesso popolato dal bisogno di “difendersi” da una normatività vissuta come persecutoria. Considerando che si tratta di soggettività sottoposte a severe forme di penalizzazione, ciò è sicuramente frutto della discriminazione subita e da una “oggettiva” (nell'accezione di ragionevolmente evidente) oppressione sociale. Cionondimeno il fenomeno va più estensivamente inteso. La stessa lotta contro una normatività costrittiva non può non appellarsi che a forme alternative di normatività sociale, magari giudicate più giuste e desiderabili. Certo non si può sostanziale in una lotta alla norma *tout court*.

Nel sentire comune, invece, pare farsi largo una visione estremamente soggettivista che individua nella normatività sociale un limite di per sé e che si sostanzia nella chiave della libertà assoluta dall'altrui giudizio. Inutile aggiungere che una tale visione non risolve affatto il tema della "normatività" ma semplicemente lo aggira, richiamandosi a concetti apparentemente neutri come quello di "autenticità" che invece fanno comunque parte di una certa visione del mondo. Tali concetti sono coerenti con una prospettiva più complessiva sull'uomo, la sua natura e i rapporti con gli altri: una prospettiva di carattere individualistico che è parte del mondo culturale delle società avanzate.

La valutazione valoriale di questi aspetti, in termini di elaborazione culturale, va prodotta altrove, non è questa la sede simbolica. Piuttosto quello che qui interessa è mettere in risalto un processo di riformulazione della soggettività, con le sue conseguenze, evidenziandone le incongruenze, come si è in parte cercato di fare. Sebbene vi sia la consapevolezza che il processo, a causa della sua complessità, potrebbe richiedere trattazioni e approfondimenti potenzialmente infiniti.

## Appendice

## Bibliografia

Acquistapace A. (2011), in Pustianaz M. (a cura di), *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa: Edizioni ETS.

Adam B. D. (2009), *Le basi strutturali del mondo omosessuale*, in Trappolin L. (a cura di) (2009), *Omosapiens 3. Per una sociologia dell'omosessualità*, Roma: Carocci.

Alberio M., Magaraglia S. (2011), *Dietro le quinte dell'eterosessualità*, in Marco Inghilleri, Elisabetta Ruspini (a cura di), *Sessualità narrate. Esperienze di intimità a confronto*, Milano: Franco Angeli.

Alberoni F. (1977), *Movimento e istituzione, Teoria generale*, Bologna: Il Mulino.

Alexander J., Yescavage K. (2003), *Bisexuality and Transgenderism*, in *Journal of bisexuality*, pp. 1-23.

Anthony F. Bogaert, *Asexuality: Prevalence and Associated Factors in a Probability Sample*, *The Journal of Sex Research* 41, no. 3 (2004): 279-87.

Arfini E., Lo Iacono C. (2012), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, Pisa: Edizioni ETS.

Baird V. (2001), *Le diversità sessuali*, Roma: Carocci.

Barbagli M., Colombo A. (2001), *Omosessuali Moderni*, Bologna: Il Mulino.

Bauman Z. (2002), *La società individualizzata*, Bologna: Il Mulino.

Beck U. (2001), *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna: Il Mulino.

Becker H. (1963), *Outsiders. Studi di sociologia della devianza*, ed. it. Milano: Meltemi 2017.

Bellassai S. (2004), *La mascolinità contemporanea*, Roma: Carocci.

Benadussi L. (2008), *Dalla paura al mito dell'indeterminatezza. Storia di ermafroditi, travestiti, invertiti e transessuali*, in Elisabetta Ruspini, Marco Anghilleri (a cura di), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Napoli: Liguori editore.

Berger P., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino.

Bernini L.

(2008), *La decostruzione filosofica del binarismo sessuale. Dal freudomarxismo alle teorie trans gender*, in Elisabetta Ruspini, Marco Inghilleri (a cura di), *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Napoli: Liguori editore.

(2011), in Pustianaz M. (a cura di), *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa: Edizioni ETS.

(2013), *Apocalissi queer. Elementi di teoria sociale*, Pisa: Edizioni ETS.

(2016), *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza intersex*, in L. Ferraro, F. Dicé, A.

Bersani L. (2011), *Vergogna*, in Arfini, Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, Pisa: Edizioni ETS 2012.

Bertone C. (2009), *Le omosessualità*, Roma: Carocci.

Bochicchio V. (2017), *Costruttivismo e psicopatologia*, Milano: Mimesis Edizioni.

Bodei R. (1989), *Introduzione: segni di distinzione*, in T. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Torino: Bollati-Boringhieri.

Bogaert A. F. (2012), *Understanding asexuality*, Rowman & Littlefield Pub Inc.

Bourdieu P. (1999), *Il dominio maschile*, Milano: Feltrinelli.

Brah Avtar (2004), *Diferencia, diversidad, diferenciación*, in VVAA (2004), *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Bruni L. (2016), *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.

Butler J.

(1990), *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.

(1990), *Scambi di genere*, trad. it. Firenze: Sansoni 2004.

(1997), *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, trad. it. Roma: Meltemi 2005.

(2004), *Undoing gender*, London-New York: Routledge.

Camaiti Hostert A. (2006), *Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze*, Milano: booklet.

Cambi F. (2007), *Soggetto come persona*, Roma: Carocci.

Camozzi I. (2007), *Identità, pratiche discorsive e associazionismo migratorio*, in Alberto Marinelli, Roberto Paltrinieri, Gianfranco Pecchinenda, Anna Lisa Tota (a cura di), *Tecnologie e culture dell'identità*, Milano: Franco Angeli.

Cantarella E. (2005), *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano: Rizzoli

Castañeda M. (2006), *Comprendere l'omosessualità*, Roma: Armando Editore.

Cerakowski K. S., Milks M. (2010), *New orientations: asexuality and its implications for theory and practice*, in *Feminist Studies*, Vol. 36, n. 3, *Sex and Surveillance*, pp. 650-664.

Cohen A. (1963), *Ragazzi delinquenti*, Milano: Feltrinelli.

Corbellini C., Marraffa M. (a cura di), Jervis G. (2011), *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri: Torino.

Danna D. (2003), *Amiche compagne amanti. Storia dell'amore tra donne*, Trento: UNI Service.

Deiana S. (2007), *La prospettiva dell'ermeneutica gadameriana*, in Fadda R. (a cura di), *L'io nell'altro*, Roma: Carocci.

De Laurentis T. (1992), *Alicia ya no*, Ediciones cátedra: Valencia.

De Rose C. (2003), *Che cos'è la ricerca sociale*, Roma: Carocci.

De Tonnac J. P. (2006), *La rivoluzione asessuale. Come vivere una vita senza*, trad. it. Roma: Alberto Castelvechi Editore srl 2007.

Decker J. S (2014), *The invisible orientation. An introduction to asexuality*, New York: Skyhorse Publishing.

Durkheim É.

(1893), *La divisione del lavoro sociale*, Milano: Il Saggiatore 2016.

(1897), *Il suicidio. Studio di sociologia*, trad. it. Milano: Bur 2014.

Eisner S. (1013), *Bi. Notes for a bisexual revolution*, Berkeley: Seal Press



Fadda R. (2007), *Dell'identità come dato alla scoperta dell'alterità*, in Fadda R. (a cura di), *L'io nell'altro*, Roma: Carocci.

Ferrara A. (1998), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, trad. it. Milano: Feltrinelli 1999.

Foucault M.

(1975), *Gli anormali*, trad. it. Milano: Feltrinelli 2006.

(1976), *La volontà di sapere*, trad. it. Milano: Feltrinelli 2010.

Freud S. (1898), *La vita sessuale*, Torino: Bollati Boringhieri 2005.

Gadamer H. G. (1960), *Verità e metodo*, trad. it. Milano: Bompiani 1983.

Gallino L. (1983), *voce subcultura*, in *dizionario di sociologia*, Torino: Utet.

Gamson J. (1995), *Must identity movements self-destruct? A queer dilemma*, in *Social Problems*, 42, 3, pp. 390-407

Garcia R. (2015), *Il deserto della critica*, trad. it. Milano: elèuthera 2016.

Garfinkel H. (1967), *Studies in Ethnometodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Gehlen A. (1940), *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Mimesis 2010.

Giddens A.

(1991), *Identità e società moderna*, trad. it. Napoli: Ipermedium libri 1999.

(1992), *La trasformazione dell'intimità*, ed. it. Bologna: Il Mulino 1995.

Girard R. (1972), *La violenza e il sacro*, trad. it. Milano: Adelphi 1980.

Goffman E.

(1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. Bologna: Il Mulino 2007.

(1961), *Asylums. Le istituzioni totali*, ed. it. Torino: Einaudi 1968.

Goleman D. (2011), *Intelligenza emotiva*, Milano: Rizzoli.

Grassi S. (2013), *Anarchismo queer*, Pisa: Edizioni ETS.

Greenberg D. F. (1988), *The construction of homosexuality*, Chicago: University of Chicago press.

Grosz E. A. (1994), *Volatile bodies*, Allen & Unwin.

Hall S. (1996), *Quien necesita "identidad"?*, in Hall S., Du Gay P. (1996), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.

Halperin D.M. (1990), *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love*, New York: Routledge p. 26

Haraway D. (1991), *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad it Milano: Feltrinelli 1995.

Honneth A.

(2002), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore.

(2007), *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma: Meltemi.

Hemmings C. (2002), *Bisexual spaces*, Routledge.

Hesse H. (1945), *Siddharta*, trad. it Milano: Adelphi 1975.

Ingraham C. (1999), *White Weddings*, New York: Routledge.

- Irigaray L. (1993), *Speculum: l'altra donna*, Milano: Feltrinelli.
- Izzo M. (2012), *Oltre le gabbie dei generi. Il manifesto pan gender*, Torino: Edizioni Gruppo Abele Onlus.
- Jedlowski P.  
(1998), *Il mondo in questione*, Roma: Carocci.  
(2000), *Storie comuni. Le narrazioni nella vita quotidiana*, Milano: Bruno Mondadori editori.
- Jervis G. (1984), *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*, Milano: Garzanti.
- Kinsey A. (1955), *Il comportamento sessuale dell'uomo*, Milano: Bompiani.
- Laing R. D. (1967), *La politica dell'esperienza*, Milano: Feltrinelli.
- Larmore C. (2004), *Pratiche dell'io*, trad. it. Roma: Meltemi 2006.
- Lasch C. (1979), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, trad. it. Milano: Bompiani 2001.
- Lecaldano E. (2016), *L'etica e l'identità sessuale e di genere: una discussione critica* in L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Milano-Udine: Edizioni Mimesis.
- Lemert E. M. (1981), *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Milano: Giuffrè.
- Lewin K. (1972), *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Lingiardi V. (2010), *Citizen Gay. Famiglie, diritti negati e salute mentale*, Milano: Il Saggiatore.

Lo Iacono C. (2011), in Pustianaz M. (a cura di), *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa: Edizioni ETS.

Mangiacapra F. (2017), *Il numero uno. Confessioni di un marchettaro*, Roma: Iacobelli editore.

Marcuse H. (1955), *Eros e civiltà*, ed. it. Torino: Einaudi 2001.

Matza D. (1969), *Becoming Deviant*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Marx K.

(1854), *Manoscritti economici-filosofici*, trad. it. Torino: Einaudi 1968.

(1859), *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti.

Mcintosh M. (1968), *The Homosexual role*, in *Social Problems*, n 16.

Mead H. (1934), *Mente, sé e società*, trad. it. Firenze: Giunti editore 1966.

Melucci A.

(1976), *Movimenti di rivolta. Teorie e forma dell'azione collettiva*, Milano: Etas.

(1982), *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Bologna: Il Mulino.

(1991), *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano: Feltrinelli.

Merton R. K. (1959), *Teoria e struttura sociale*, ed it. Bologna: Il Mulino, 2000.

Mieli M. (1977), *Elementi di critica omosessuale*, ed. it. Milano: Feltrinelli 2002.

Mira A. (2004), *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*, Madrid: Egales.

Monceri F. (2010), *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi transgender*, Firenze: Edizioni ETS.

Obradors-Campos M. (2010), *Deconstructing biphobia*, in *Journal of bisexuality* 11:2-3, pp. 207-226.

Ortega y Gasset J. (1930), *La ribellione delle masse*, trad. it. Milano:Se srl 2001

Parini E. G. (2012), *Gli occhiali di Pessoa. Studio sugli eteronimi e la modernità*, Macerata: Quodlibet srl.

Parsons, T., (1968), *The position of identity in the general theory of action, in The self in social interaction* (a cura di C. Gordon e K. Gergen), New York; tr. it. a cura di Sciolla L., (1983), *Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*, in *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*.

Pitch T. (1975), *La Devianza*, Firenze: La nuova Italia editrice.

Pizzorno, A.,

(1983), *Sulla razionalità della scelta democratica*, in *Stato e mercato*, Bologna: Il mulino.

(1986), *Sul confronto intertemporale delle utilità*, in *Stato e mercato*, Bologna: Il mulino.

Ponse B. (1978), *Identities in the lesbian world*, Westport: Greenwood Press.

Postigliola, P. Valerio (2010) (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Milano-Udine: Edizioni Mimesis.

Pustianaz M. (2011), *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa: Edizioni ETS.

Reich W. (1961), *la funzione dell'orgasmo*, ed. it. Milano: Il Saggiatore 2000.

Remotti F. (1997), *Contro l'identità*, Bari: Laterza.

Rich A. (1981), *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*, London: Onlywomen Press.

Riesman D. (1950), *La folla solitaria*, trad. it. Bologna: Il Mulino 1999.

Rossi Barilli G. (1999), *Il movimento gay in Italia*, Milano: Feltrinelli

Ruspini E., Inghilleri M. (2008), *La transessualità nelle scienze sociali. Identità di genere e post-modernità*, Napoli: Liguori Editore.

Santambrogio A. (2003), *Introduzione alla sociologia della diversità*, Roma: Carocci.

Saraceno C. (2003), *Diversi da chi? Gay, lesbiche, transessuali in un'area metropolitana*, Guerini e associati, Milano: Guerini e associati.

Sartre J. P. (1943), *L'essere e il nulla*, trad. it. Milano: Il Saggiatore 1997.

Sciolla L. (2010), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Roma: Ediesse.

Serge Moscovici (1984), *Psicologia delle minoranze attive*, ed it. Torino: Bollati Boringhieri 1989.

Siebert R. (1999), *Racconti che feriscono/racconti che curano*, in *Cenerentola non abita più qui*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Simmel G.

(1890), *La differenziazione sociale*, trad. it. Roma: Laterza 1995.

(1903), *La metropoli e la vita dello spirito*, trad. it. Roma: Armando 1995.

Smith A. (1759), *Teoria dei sentimenti morali*, trad. it. Milano: Rizzoli 1995.

Sparti D.

(1996), *Soggetti a tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Milano: Feltrinelli.

(2000), *Identità e coscienza*, Bologna: Il Mulino.

(2003), *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Milano: Feltrinelli.

Stanzione P. (2016), *Sesso e genere nell'identità della persona* in L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Milano-Udine: Edizioni Mimesis.

Stendhal (1822), *De l'amour*, trad. it. *Dell'amore*, Milano: Garzanti 1976.

Touraine Alain (1975), *La produzione della società*, Bologna: Il Mulino.

Troiden R. (1988), *Gay and lesbian identity: a sociological analysis*, New York: General Hall.

Valerio P., Scandurra C. (2016), *Pluralità identitarie, questioni di genere e orientamenti sessuali: tra bioetica e biodiritto* in L. Ferraro, F. Dicé, A. Postigliola, P. Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Milano-Udine: Edizioni Mimesis.

Valery P. (1957), *Stendhal*, in *Euvres complètes*, Paris: Gallimard, vol I, trad. It. Stendhal, in *Varietà*, Milano: SE 1990.

Warner M. (1999), *The trouble with normal*, Cambridge: Harvard University Press.

Weber M.

(1905), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. Firenze: Sansoni 1974.

(1919), *La scienza come professione, la politica come professione*, trad. it. Torino: Einaudi 2004.

Winnicot R. (2001), *Gioco e realtà*, Roma: Armando Editore.

Yoshino Kenji (2000), *The epistemic contract of bisexual erasure*, Stanford law review.

Young J. (1999), *The exclusive society. Social exclusion, Crime and indifference in late modernity*, London: Sage.



## Sitografia

[http://www.scuolaphilo.it/docs/Jedlowski-Raccontami\\_di\\_te.pdf](http://www.scuolaphilo.it/docs/Jedlowski-Raccontami_di_te.pdf)  
(visualizzato il 07/02/2016 alle ore 13.45).

<https://www.asexuality.eu/it/> (Visualizzato il 13/01/2018 alle 19.16)

[http://www.huffingtonpost.com/allison-hope/asexuality-queer-umbrella\\_b\\_1521191.html](http://www.huffingtonpost.com/allison-hope/asexuality-queer-umbrella_b_1521191.html) (visualizzato il 21 marzo 2018 alle 12.23).

<http://www.consultoriotransgenere.it/glossario.html> (consultato il  
[12/04/2018](http://www.consultoriotransgenere.it/glossario.html) alle 17.38)