





## BIAS

Il *bias cognitivo* è un errore di funzionamento del sistema di valutazione, individuale o collettivo che sia, che causa un giudizio illogico o una opinione evidentemente non conforme alla realtà. Esso consiste nella ripetizione ricorsiva e strutturale di errori di interrogazione delle fonti utilizzate e/o di interpretazione delle informazioni in proprio possesso. Generalmente si attiva in presenza di istanze forti di riduzione della complessità e di forti vocazioni al semplicismo. È a causa di queste pulsioni difensivistiche che si pensa che il *bias* possa probabilmente essere generato dalle aree più ancestrali del cervello umano: e infatti è frequente l'incidenza di questi errori di sistema quando i fenomeni osservati e giudicati hanno un forte impatto emotivo o implicano elaborazioni antiche, profonde e simboliche. La potenza e l'efficacia di un *bias* ben radicato sono date dalla sua capacità di produrre, per partenogenesi, i suoi stessi *bias di conferma*: questi errori di funzionamento hanno lo scopo di costruire argomentazioni, di vedere fatti, di leggere numeri apparentemente validi e ragionevoli, ma sostanzialmente inesatti e falsi.

In questo periodo più che negli ultimi decenni i discorsi e le pratiche politiche, e dunque i discorsi e le pratiche sociali, sono fortemente condizionati da alcuni *bias* ricorsivi che, da una parte riverberano su grandi soggetti collettivi impreparati le loro conseguenze nefaste, e dall'altra forniscono una sponda formidabile alla speculazione politica di politici pericolosi e spregiudicati che hanno fatto *all-in* puntando sulla involuzione culturale e sociale. Per contrastare queste forme di patologi-

ca rinuncia all'uso della ragione e di perversa manipolazione, Durango Edizioni propone il progetto *Bias* e chiede alle ricercatrici e ai ricercatori che abbiano voglia di farsi coinvolgere in questa vertenza culturale e politica, di mettere a disposizione dei lettori una mappa che ci dica dove siamo e dove dovremmo andare.

*Felice Di Lernia*

# **IL BIAS DEL GENDER**

**Identità, biopolitica e sessualizzazione dell'esistenza**

Durango Edizioni



**Durango Edizioni**

Durango Edizioni è un marchio di  
La Cicloide s.a.s. di Felice Di Lernia & C.  
via Gisotti, 47 - 76125 Trani (BT)  
web: [www.durangoedizioni.it](http://www.durangoedizioni.it)  
e-mail: [info@durangoedizioni.it](mailto:info@durangoedizioni.it)

*BIAS* è un progetto editoriale curato da Felice Di Lernia

*IL BIAS DEL GENDER*

*Identità, biopolitica e sessualizzazione dell'esistenza*

Prima edizione: settembre 2019

© 2019 Durango Edizioni

ISBN: 9788899476298

Foto copertina di Jorge Saavedra

ALCUNI DIRITTI RISERVATI



Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia (CC BY-NC-SA 3.0 IT)

Tu sei libero di:

*Condividere:* riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare questo materiale con qualsiasi mezzo e formato.

*Modificare:* remixare, trasformare il materiale e basarti su di esso per le tue opere.

Alle seguenti condizioni:

*Attribuzione:* devi riconoscere una menzione di paternità adeguata, fornire un link alla licenza e indicare se sono state effettuate delle modifiche. Puoi fare ciò in qualsiasi maniera ragionevole possibile, ma non con modalità tali da suggerire che il licenziante avalli te o il tuo utilizzo del materiale.

*Non Commerciale:* non puoi usare il materiale per scopi commerciali.

*Stessa Licenza:* se remixi, trasformi il materiale o ti basi su di esso, devi distribuire i tuoi contributi con la stessa licenza del materiale originario.





## INDICE

<i>Le questioni di genere dei giovani.</i> <i>Un'indagine sulle percezioni e le esperienze di studenti e studentesse universitari.</i> di Gaia Peruzzi, Vittoria Bernardini, Raffaele Lombardi.....	13
<i>Copioni omosessuali, relazioni emotive e sesso on-line.</i> <i>Giovani e Social Media.</i> di Marco Bacio e Cirus Rinaldi.....	51
<i>Social media e rappresentazioni dei corpi di genere: tra svelamento, empowerment e sovversione.</i> di Lucia Bainotti.....	87
<i>Le troisième sexe.</i> <i>Una mappatura e qualche considerazione a partire dall'esperienza tedesca sul riconoscimento del terzo sesso.</i> di Giacomo Viggiani.....	123
<i>Bionote.....</i>	153



*Possibility is not a luxury;  
it is as crucial as bread.*

Judith Butler



**Le questioni di genere dei giovani.  
Un'indagine sulle percezioni e le esperienze  
di studenti e studentesse universitari.**

**di Gaia Peruzzi,  
Vittoria Bernardini, Raffaele Lombardi\***

**1. Le questioni di genere dei giovani. Introduzione**

*Conoscere, riconoscere, far conoscere* sono tre dinamiche fondamentali dei processi di costruzione delle identità sociali, sia individuali che collettive: le scienze umane e sociali – in particolare la psicologia e la sociologia e quei filoni che si originano alla confluenza delle due – hanno da tempo svelato gli intrecci profondi che legano queste azioni, le dinamiche di

\*Gaia Peruzzi è Professoressa associata in *Sociologia della cultura e della comunicazione* del Coris, il Dipartimento di *Comunicazione e ricerca sociale* della Sapienza Università di Roma. Presso la medesima struttura Vittoria Bernardini è Dottoranda in *Comunicazione, ricerca sociale e marketing* e Raffaele Lombardi è Assegnista di ricerca, anch'egli in *Sociologia della cultura e della comunicazione*. Il progetto di ricerca che ispira questo testo è nato, come sarà spiegato in dettaglio più avanti, in seno a due corsi tenuti dalla docente nell'ateneo Sapienza di Roma e i tre autori costituiscono il team che sta condividendo il lavoro di ricerca e di riflessione sui materiali prodotti. Relativamente a questo specifico paper, ai fini di valutazioni concorsuali, si possono distinguere le seguenti attribuzioni: Gaia Peruzzi ha scritto i paragrafi 1, 2 e 7; Vittoria Bernardini i paragrafi 4 e 6; Raffaele Lombardi i paragrafi 3 e 5.

potere che esse riflettono e riproducono e le conseguenze che, in presenza di bias e di distorsioni prospettive strutturali, esse possono produrre nell'ordine sociale in termini di disegualianze, discriminazioni, ingiustizie.

È altrettanto noto il ruolo che in questo lavoro di costruzione e decostruzione delle categorie conoscitive ha lo sguardo dell'osservatore: solo uno spirito consapevole della parzialità del proprio punto di vista e allenato a percepire le distinzioni rilevanti oltre le impressioni e gli stereotipi del senso comune – in altre parole, solo uno *sguardo critico* – può sperare di riuscire a cogliere i fatti, a interpretare i dati e a smascherare i difetti logici che fondano le argomentazioni di pratiche discorsive volutamente mistificatorie e ideologiche le quali, quando in gioco ci sono identità ed esistenze costrette all'emarginazione e al silenzio, diventano di fatto violente e razziste.

Il problema è che l'esercizio di tale sguardo critico, tanto nelle routine di interazione quotidiana quanto in letteratura, tende quasi sempre ad applicarsi all'esterno, all'altro da sé. Il versante interno, personale dell'esperienza sociale dell'identità rimane spesso non indagato, buio. Essendo l'identità un processo relazionale, la consapevolezza della propria posizione e dei propri sentimenti rispetto al soggetto, alla categoria, al tema con cui ci si confronta, o che si vuole conoscere, è invece indispensabile. *Conoscersi, riconoscersi, farsi conoscere* dovrebbero essere tappe imprescindibili del lavoro di conoscenza e di comprensione dell'altro, delle culture altre, della società. Soprattutto in attività che hanno l'interazione con l'altro come base fondante (si pensi in particolare alle professioni che si prefiggono di *conoscere, formare, curare,*

*narrare l'altro*). Invece, il discorso sul problema sociale rimane molto spesso solo un discorso sull'altro.

Accade questo anche per le questioni di genere, che sono una delle vertenze culturali e politiche attuali del panorama globale, nel nostro paese più urgenti che altrove<sup>1</sup>.

Il discorso sulle donne, per esempio, che in origine è stato soprattutto un discorso delle donne su sé stesse (e che proprio in questa prospettiva soggettiva ha trovato una carica vitale dirompente), oggi sembra spesso appiattirsi su un "noi" tanto generico quanto blando. La nuova visibilità che la categoria si è (per fortuna) guadagnata sulla sfera pubblica sembra averne almeno in parte indebolito le capacità di introspezione. Non è un caso che le differenze tra le voci delle vecchie e delle nuove generazioni faticino a prendere la forma di un dibattito fertile e anzi le seconde siano vissute spesso come eresie imbarazzanti. Altre distinzioni interne al mondo femminile (per esempio i rapporti con le donne immigrate che svolgono lavori domestici e badano ai nostri anziani e ai nostri figli; certe derive della *maternal preference* nelle separazioni familiari), sono assenti nel dibattito pubblico.

Quando il tema sono le violenze, il discorso di genere è sempre un discorso sull'altro, sull'uomo ingiusto, autoritario, bestiale; e se ciò è più che comprensibile e giusto in fase di denuncia, l'incapacità di mettere in discussione gli steccati tra i generi diviene un impedimento quando si devono cercare le cause e i rimedi a retaggi culturali intollerabili, dentro le famiglie, nei rapporti sentimentali, nell'educazione ricevuta, ma anche in quella impartita. Se si capovolge il punto di vista, la situazione si fa ancora più rigida e sterile: il discorso di genere è ancora troppo spesso silenzio, assenza di parole e spiegazioni,

quando l'enunciatore è, meglio dovrebbe essere, l'uomo. Quando poi si varcano i confini degli orientamenti di genere tradizionali e si rivolge lo sguardo a gay, lesbiche, transessuali, spezzare la barriera noi-loro è molto difficile, e nei noi addirittura si ritrovano saldamente uniti uomini e donne, ovviamente etero. L'elenco dei difetti del discorso sul genere potrebbe allungarsi ancora molto, ma è già sufficientemente abbozzato per essere ricondotto al nostro ragionamento. Quello che ci preme affermare in questa sede è che questa mancanza di auto-riflessività rischia di impaludare il potenziale euristico e politico che il discorso sul genere ancora dovrebbe avere, in una società in cui le categorie legate al genere o agli orientamenti sessuali che soffrono emarginazione o discriminazioni sono ancora numerose. La situazione appare ancora più delicata se si considera che le nuove generazioni, che non hanno vissuto direttamente l'epoca delle contestazioni, con i dibattiti che le caratterizzava, ad oggi si ritrovano quasi sprovviste di luoghi e di occasioni seri di confronto.

È sulla base di tali riflessioni che è nata l'idea del progetto che vi narreremo nelle prossime pagine.

## **2. Il genere nelle esperienze di vita di studenti e studentesse universitari. Obiettivi e metodi di un progetto di ricerca**

All'interno del panorama che abbiamo appena illustrato è da ricondursi il senso del progetto di ricerca su cui si fonda questo saggio e di cui nei prossimi paragrafi forniremo le prime evidenze. In queste pagine presenteremo invece gli obiettivi e il metodo dell'indagine, ancora in corso all'epoca della redazione

di questo testo, e i criteri che ci hanno orientato nella selezione dei temi e dei materiali da approfondire per contribuire a questo dibattito sul bias del gender e sugli intrecci tra identità, biopolitica e sessualizzazione dell'esistenza.

L'idea di avviare una ricerca sulla percezione del genere da parte di giovani studenti e studentesse universitari è nata dalla constatazione della scarsità di luoghi e occasioni di riflessione specifici sul tema all'interno dell'Università italiana. Ad oggi, infatti, sono molti i corsi di studio, anche nell'alveo delle scienze umane e sociali più vocate all'attualità, in cui non esistono insegnamenti dedicati. Soprattutto, due cose colpivano in maniera ricorrente chi scrive, ogniqualvolta capitava di affrontare in classe argomenti pertinenti: da una parte, l'interesse sempre immediato e notevole degli studenti, ragazze e ragazzi; dall'altra un'ignoranza diffusa e profonda, anche su concetti e problemi che sono oramai all'ordine del giorno nell'agenda dei media e nella vita politica del paese. Così nel 2018 è maturata l'idea di sperimentare due percorsi di ricerca-azione all'interno di due corsi che, al di là dei titoli e degli orientamenti specifici, condividono una comune appartenenza all'area della sociologia della cultura<sup>2</sup>. L'esperienza è stata ripetuta anche in questo anno accademico, e si prevede di prolungarla almeno per un altro anno.

L'attività, in sintesi: dopo una serie di lezioni introduttive al tema delle questioni di genere nelle società contemporanee e nella letteratura sociologica, ad ogni studente/ssa (che accetti di partecipare) è assegnato il mandato di redigere un'*autobiografia sociale focalizzata sulla dimensione del genere*. Ovvero, un breve saggio che, ispirandosi agli argomenti trattati in classe e attingendo liberamente alle esperienze di vita dell'autore/autrice, provi a ricostruire le dinamiche identitarie,

le pratiche e le relazioni di genere vissute dal soggetto, soffermandosi sulle tensioni tra desideri, moti individuali, influenze e pressioni culturali (dell'ambiente e della famiglia di origine, della scuola, dei gruppi dei pari, etc.).

In un contesto in cui le esigenze didattiche sono ovviamente prevalenti su quelle di ricerca, gli obiettivi di apprendimento dell'esercitazione risultano comunque direttamente funzionali agli scopi dell'indagine: nel mentre sperimentano un'attività di (ri)lettura e analisi sociologica di alcune vicende della propria vita, gli studenti e le studentesse lasciano emergere le percezioni e le prospettive dei giovani (o almeno, di una parte di questi) sulle questioni di genere; nel mentre cominciano ad acquisire consapevolezza dell'intreccio ambiguo tra natura e cultura, tra personale e culturale nella definizione della propria identità e dei propri orientamenti sessuali, essi ci forniscono indicazioni sull'evoluzione delle nostre società, sugli stereotipi che permangono negli immaginari e nei comportamenti comuni, su alcune nuove sensibilità che vanno diffondendosi; ancora, nel mentre narrano azioni e reazioni di individui e gruppi sociali, ci svelano le strategie e i bias ricorrenti nella costruzione, discriminazione e difesa delle identità, su un versante delicato come è quello del genere e della sessualità.

Con l'autorizzazione esplicita degli autori, i racconti sono rilasciati al team dei ricercatori come materiale disponibile ad essere esaminato. Lo studio è effettuato secondo le procedure classiche dell'analisi qualitativa.

Chi scrive è ben consapevole della necessità di tenere sempre a mente, nell'interpretare queste storie, una serie di elementi che situano, e relativizzano, la documentazione raccolta, limitando fortemente la possibilità di generalizzarne le

evidenze. In particolare, ci riferiamo alle seguenti caratteristiche: innanzitutto, il fatto che i giovani narranti siano tutti studenti universitari, per di più di corsi tarati almeno in parte su background di competenze mirate alla comprensione dei fenomeni sociali contemporanei e all'autoriflessività; dunque, riconducibili a una fascia di istruzione sopra la media, e in qualche modo già predisposti, o sensibili, a temi di questo tipo. In questa direzione insiste anche il secondo fattore, ovvero il fatto che, come si è detto, l'esercizio dell'autobiografia sia conseguente a un'introduzione al tema che in qualche modo funge da stimolo e orientamento alla riflessione. Di tutt'altro genere, ma comunque da non trascurare, il terzo *caveat*: la natura fortemente eterogenea (per impostazione, struttura, profondità, linguaggio) dei racconti.

Eppure, nonostante tutte le precauzioni suggerite dalla consapevolezza degli aspetti appena denunciati, l'impressione è che tutte queste possibili vulnerabilità non riescano a inficiare il valore di un *corpus* che, nel complesso, continua ad apparire notevole: per originalità e, soprattutto, per dimensioni (ad oggi, le biografie raccolte, con l'autorizzazione all'utilizzo a fini di ricerca, sono circa duecento).

*Last but not least*, per completare la presentazione, una specifica sul titolo del progetto: esso strizza l'occhio all'opera che ha fatto da porta di accesso all'avvio della riflessione in aula (e che è rimasto agli studenti come perno di orientamento a casa per successivi approfondimenti): *Questioni di genere*, che raccoglie nella nostra lingua una serie di saggi di una delle voci più originali nel panorama internazionale dei *gender studies*, quella della sociologa australiana Raewyn Connell.

Non ci resta adesso, prima di passare all'ascolto delle voci dei nostri studenti e delle nostre studentesse, che fornire qualche dettaglio sui criteri che abbiamo utilizzato per

selezionare i temi e i materiali che fanno da sfondo ai prossimi paragrafi.

Come si è detto, il progetto è attualmente in corso (sia perché la fase di raccolta è ancora aperta, sia perché le operazioni di lettura e di interpretazione, di fronte a una mole così ampia di storie, richiederanno ovviamente molto tempo), e quelle che stiamo per presentare sono solo alcune delle prime evidenze emerse al primo approccio dei ricercatori con i testi. Questo saggio è stato colto infatti proprio come un'occasione per cominciare a programmare una restituzione pubblica del patrimonio che stiamo costituendo. Le pagine che seguono, dunque, possono essere interpretate come il resoconto di una prima esplorazione all'interno di questo caleidoscopio di storie e percezioni; in virtù della natura ancora precaria dei risultati, si è lasciata facoltà ai ricercatori di selezionare, fra gli innumerevoli temi che emergevano all'attenzione, quelli che a loro avviso potevano distinguersi per rilevanza, significatività o novità, rispetto alla traccia del bias. I percorsi e le deviazioni strategiche tra modelli e norme sociali di riferimento per costruire identità coerenti; le divergenze fra maschile e femminile nel rapporto con gli altri significativi; il peso della variabile territoriale nella formazione (e nella persistenza) delle (vecchie) culture di genere; l'ambiguo intreccio tra emarginazione imposta ed auto-inflitta nelle conseguenze del bullismo omofobico: queste sono le tappe del viaggio che attende il lettore.

### **3. Strategie di negoziazione delle norme di genere**

Questo paragrafo indaga una tematica particolarmente saliente nella letteratura dei *gender studies*: la nozione della normatività

del genere come sistema gerarchico e dicotomico e le strategie attraverso le quali gli individui possono subire, trasformare e riadattare le norme di genere nel processo di costruzione della propria identità<sup>3</sup>. Rifiutando una visione essenzialista, quindi, si intende qui esplorare i modelli di genere normativi e i relativi valori, stereotipi, comportamenti e come gli individui agiscano per strutturare attivamente la propria individualità rispetto ad essi.

Questa prospettiva è di particolare interesse se si considera la giovane età dei partecipanti alla ricerca, che riportano di essere stati sensibilmente influenzati dalle agenzie di socializzazione (famiglia, scuola, gruppo dei pari, comunità di appartenenza) e dai media e allo stesso tempo appaiono desiderosi di affermare il proprio sé mentre si affacciano all'età adulta. Trattandosi inoltre di una tematica legata alla letteratura accademica approfondita dagli studenti e dalle studentesse dei due corsi, essa viene elaborata con particolare consapevolezza in alcune delle autobiografie, soprattutto provenienti da coloro che mostrano di aver maggiormente approfondito l'analisi delle questioni di genere. Con questo criterio sono state selezionate, quindi, 15 autobiografie in cui viene affrontato in maniera articolata il tema delle strategie di negoziazione delle norme di genere. Gli autori, divisi equamente fra ragazze e ragazzi, sono nati fra il 1996 e il 1998 e sono originari del Centro o del Sud Italia; si è scelto di includere solamente studentesse e studenti di orientamento eterosessuale in quanto ci si concentra sulla normatività del genere che, come descritto nella letteratura, prevede una "eterosessualità obbligatoria"<sup>4</sup>, da cui quindi l'esperienza omosessuale si discosta per definizione.

Dalle autobiografie emerge come la costruzione della

propria identità di genere sia descrivibile in larga parte come *uno sforzo*. Gli studenti appaiono consapevoli di come il genere non sia mai uno status raggiunto, fisso, finito, ma un'identità che i soggetti devono continuamente costruire attraverso pratiche culturali e sociali nella vita quotidiana. Il genere, dunque, non rappresenta né un destino biologico né un fatto sociale imposto agli individui, ma piuttosto un insieme di norme con il quale bisogna fare i conti; norme vissute allo stesso tempo come oppressive, ma anche come malleabili e aperte alla rinegoziazione.

Grazie allo studio dei testi universitari, gli studenti e le studentesse si sono resi sociologicamente consapevoli di quali siano le regole dell'identità di genere e i modelli culturali ad esse legate. Alla luce di questa nuova consapevolezza, essi riescono a rileggere il proprio vissuto personale, sottolineando come le caratteristiche e i comportamenti ritenuti desiderabili per una normale appartenenza di genere li abbiano influenzati durante il percorso di crescita. Gli studenti e le studentesse descrivono come nel periodo dell'infanzia e dell'adolescenza abbiano convissuto con modelli di genere assolutamente dicotomici, che vedono maschile e femminile come sfere separate e opposte; in cui la contaminazione di caratteristiche di un genere con quelle dell'altro porta con sé il rischio della stigmatizzazione. In questa impostazione culturale è inoltre evidente come la costruzione del genere sia intrinsecamente legata alla costruzione della sessualità: uno degli elementi costitutivi di un'identità di genere accettabile è l'aderenza a una "eterosessualità obbligatoria". Anche in questo caso, infatti, gli studenti e le studentesse riportano il fatto che le identità di genere percepite come non conformi sono prontamente associate all'omosessualità, in quanto si allontanano da una

coerente identità di genere eterosessuale e pongono quindi i soggetti a rischio di stigma<sup>5</sup>.

In particolare, gli studenti maschi che ricordano la prima adolescenza sottolineano la rigidità delle regole che caratterizzano il modello di maschilità egemonica che viene vissuto come necessario da rispecchiare. Coloro che esibiscono identità non conformi rischiano la sanzione dell'emarginazione sociale e sono soggetti alla costante minaccia degli insulti svirilizzanti e omofobi; anche trasgressioni apparentemente minori, come il disinteresse per il calcio o un fisico poco muscolare, sono sufficienti a provocare un senso di inadeguatezza al modello di maschilità proposto. Per gestire l'imposizione di questo modello, è interessante come molti dei ragazzi rivelino di aver deciso consapevolmente di costruirsi un'identità che permettesse l'integrazione nel mondo maschile, modificando attivamente i propri atteggiamenti e le proprie abitudini per aderire al modello ambito, anche quando ne riconoscono le caratteristiche negative e lontane dal proprio insieme di valori.

«L'ideale del cosiddetto maschio *alpha* ricalcava grottescamente il modello del giocatore di football al college nelle serie televisive americane nelle quali i ragazzi si dividevano generalmente in due macro-categorie: quelli popolari, fisicati, sportivi, alla moda e quelli sfigati, i topi di biblioteca. [...] Personalmente, e lo dico con una certa vergogna, intrapresi l'altra strada: quella dell'omologazione. Così il senso di responsabilità venne sostituito da un latente menefreghismo, l'impegno a scuola si affievolì sempre di più, il mio modo di vestirmi, il mio modo di parlare, le mie abitudini: cambiò tutto. Presi le mie prime insufficienze a fine anno, misi da parte alcuni vecchi amici e accantonai

alcuni dei sani principi che i miei genitori si erano tanto adoperati per trasmettermi» (Studente, 22 anni).

«Si diffondevano le prime tendenze omologatrici e il richiamo del branco iniziava a farsi sentire. Da adolescenti ci si rifugia con inquietante facilità negli stereotipi, finendo per creare una visione distorta di ciò che ci circonda. Sensibile e insicuro nell'animo, ero attratto carismaticamente da quei ragazzi arroganti, volgari, pieni di sé, quindi cercai subito di emularli. L'altro sesso ci intrigava molto ma la maniera giusta per esternare cosa si pensava di una ragazza era solo descriverla fisicamente. Ad esempio, condividere pensieri dolci e romantici con i coetanei maschi significava autocondannarsi agli sfottò, spesso agli insulti, altre volte addirittura si finiva per mettere in dubbio la propria sessualità. [...] Questo, in poche parole era il feroce ambiente in cui eravamo immersi, pieno di false credenze, di modelli sbagliati e povero di tolleranza» (Studente, 20 anni).

Gli stessi ragazzi raccontano, tuttavia, di aver messo in discussione, con il passare degli anni, i valori dei modelli maschili con cui si trovavano in disaccordo e di essere riusciti a costruire una identità autonoma, che si discosta dal modello predominante. Rispetto alla controparte femminile, i ragazzi sembrano dimostrare una maggiore disinvoltura nel rifiutare l'imposizione di alcune norme di genere. Ciò è dovuto probabilmente al fatto che, da uomini eterosessuali, essi si trovano comunque a ricoprire una posizione sociale privilegiata che conferisce loro una maggiore *agency*, grazie alla quale sono in grado di respingere le norme indesiderate senza incorrere in sanzioni eccessive, al contrario di ciò che potrebbe succedere alle donne che si comportano in maniera

equivalente.

Per quanto concerne le ragazze, i modelli di genere cui aspirare appaiono più complessi, contraddittori e fonte di frustrazione. Da un lato, viene percepita l'imposizione da parte della cultura dominante di un modello universalmente desiderabile di iper-femminilità. Contemporaneamente, però, vi è anche un'influenza sociale, documentata dalla letteratura, che tende a svalutare e svilire tutto ciò che è tradizionalmente considerato femminile e a premiare coloro che si avvicinano a ruoli più maschili – senza tuttavia mettere in discussione l'ordine di genere. Ciò trova riscontro in numerosi studi su come bambine e ragazze adottino la posizione del maschiaccio (*tomboy*) per poter superare i limiti imposti al proprio genere, per combattere una sessualizzazione precoce e per rifiutare tutti gli aspetti della femminilità percepiti come inferiori<sup>6</sup>. Alcune ragazze si trovano quindi intrappolate fra la resistenza alla femminilità, che permette loro una maggiore autonomia, e la desiderabilità onnipresente dei modelli culturali normativi. Questa contraddizione viene esplicitata nelle autobiografie di alcune ragazze che rivelano come essa porti a una frattura spesso dolorosa per la loro psiche, trovandosi a dover sottostare a desideri fra loro inconciliabili che rendono impossibile la costruzione di un'identità di genere coerente.

«Quello che ho imparato è che se non rispetti il senso comune o non senti tuoi i cosiddetti valori tradizionali allora vieni etichettato come strano, diverso, anormale e chi più ne ha più ne metta. Beh, io il senso comune non l'ho mai capito, per cui con l'appellativo di “strana” ci convivo dall'asilo, da quando odiavo giocare con le *Barbie* e mi facevo regalare le piste per farci correre le macchinine giocattolo. In una prima fase della mia vita, fino ai 15 anni circa, io stessa soffrivo del

fatto di non essere come le altre bambine» (Studentessa, 20 anni).

«Durante i primi anni dell'adolescenza ricordo di aver attraversato una profonda crisi poiché cominciavo a notare che l'idea di genere femminile che mi ero costruita e che in parte mi era stata trasmessa, differiva da quella predominante. Questa crisi mi ha portato ad avere comportamenti da maschiaccio poiché rifiutavo quest'ultimo modello e lo vedevo come negativo: non mi volevo mettere i vestiti oppure non volevo mai sciogliermi i capelli. Allo stesso tempo però quando vedevo per strada o in TV immagini di giovani donne pericolosamente magre e pesantemente truccate avrei voluto essere all'altezza di quegli ideali di genere in termini di bellezza, abilità o di apprezzamento» (Studentessa, 21 anni).

Anche negli esempi femminili la tensione fra imposizione delle norme e identità individuale si risolve spesso con la presa di coscienza dell'artificialità dei modelli promossi, scegliendo una rielaborazione in chiave personale delle influenze esterne. Così le ragazze riescono a costruire un'identità ritenuta più coerente con la complessità della propria individualità e maggiormente indipendente da coercizioni esterne. La stessa studentessa autodefinitasi "maschiaccio" nella citazione precedente continua così il racconto del suo percorso di crescita:

«La maggior parte dei ragazzi e delle ragazze non riesce ad essere all'altezza degli ideali di genere, ma si adatta. Anche io successivamente sono riuscita ad unire i due modelli di genere femminile che avevo davanti: mi discosto dall'ideale predominante in diversi aspetti come nei comportamenti o nel modo di vestire, ma non c'è un mio totale rifiuto nei

confronti di quest'ultimo poiché essere femminile secondo questi codici è anche fonte di piacere. Ci si interessa, ad esempio, alla sfera della moda perché lo si vuole, ma è anche vero che assumere una soggettività nei termini di una desiderabile femminilità eterosessuale è sia una libera scelta che una forma di controllo estrema» (Studentessa, 21 anni).

Da questo quadro, emerge la capacità degli studenti e delle studentesse di identificare l'influenza che le norme di genere hanno avuto sulla costruzione della propria identità, notando come siano state spesso opprimenti o ineludibili. Allo stesso tempo, grazie alle esperienze di vita acquisite e all'occasione di riflessione critica offerta dalla stesura dell'autobiografia, gli studenti e le studentesse ricostruiscono come il proprio sviluppo individuale sia andato inevitabilmente a scontrarsi contro la coercizione delle norme di genere classiche. I modelli di genere culturalmente imposti vengono smascherati come irrealistici, in quanto prevedono un insieme di regole, valori e comportamenti eccessivamente rigido per potervisi adeguare, e spesso in contraddizione fra di loro. Gli studenti e le studentesse scelgono quindi di adottare strategie di adattamento, negoziazione e rielaborazione delle norme di genere. Ciò porta alla costruzione di un'identità non omogenea né coerente, in quanto inevitabilmente frammentata dal conflitto fra pressioni esterne e individualità, ma vissuta come un progetto identitario in cui i partecipanti si sentono maggiormente a proprio agio, che permette di sviluppare le complessità personali.

#### **4. La costruzione dell'identità di genere nei giovani e il rapporto con l'altro significativo**

In questo paragrafo si è scelto di approfondire un tema che la letteratura ha ancora messo poco in evidenza, ma che è emerso con significatività nel complesso delle autobiografie prese in esame. Si tratta delle possibili divergenze tra uomini e donne nella costruzione dell'identità di genere, con particolare riferimento alle relazioni con gli altri che caratterizzano l'esperienza maschile e femminile nella costruzione dell'identità. Gli studiosi indagano spesso "l'esperienza e il punto di vista dei giovani"<sup>7</sup> assumendo l'età come variabile distintiva; ma se l'identità di ciascuno, sociologicamente costruita, si serve anche dell'etero-riconoscimento per la definizione di sé stessi<sup>8</sup>, ci siamo domandati: chi è "l'altro significativo", chi sono gli "altri significativi" di cui "si servono" i ragazzi e le ragazze per la costruzione della propria identità di genere? Quali relazioni influenzano maggiormente questo processo? E con quali conseguenze?

La lettura dell'intero corpus di autobiografie ha messo in luce l'esistenza di meccanismi diversi di confronto e condivisione delle esperienze, evidenziando un differente approccio relazionale tra ragazzi e ragazze nella costruzione dell'identità di genere. Ai fini di questo specifico testo, si è scelto quindi di isolare 20 autobiografie in cui questa differenza risulta particolarmente evidente. Sono storie di vita scritte da ragazzi e ragazze di età compresa tra i 19 e 24 anni iscritti indifferentemente a uno dei due corsi di laurea in questione. Sono per lo più studenti fuori sede, provenienti dalle regioni del Centro e del Sud Italia per proseguire gli studi universitari. Dai loro racconti emerge che i luoghi di

provenienza sono soprattutto piccole città o paesi: quando dichiarano il numero degli abitanti questo si aggira tra i dieci e ventimila e, in ogni caso, tutti appellano i luoghi di provenienza con i seguenti sostantivi: provincia, piccolo paese, cittadella, campagna.

Nonostante le storie di vita si differenzino per esperienze e contesti familiari di provenienza, vi è un elemento che accomuna gran parte delle autobiografie scritte dai ragazzi: l'alterità considerata significativa per la costruzione della propria identità di genere è rappresentata soprattutto dal gruppo dei pari e degli appartenenti allo stesso sesso. La costruzione dell'identità di genere avviene soprattutto attraverso meccanismi di etero- e auto-riconoscimento con i ragazzi coetanei. È nel paragone con gli altri "più vicini" che identificano e nel tempo naturalizzano le caratteristiche del genere maschile<sup>9</sup>.

«Nel comportamento di tutti i giorni devi rendere conto della tua appartenenza alla categoria sessuale di uomo. Non mostravo particolare interesse per i primi argomenti sessuali e mi sono accorto di una differenza tra me e gli altri a partire da piccole cose quotidiane, tipo non voler giocare a calcio» (Studente, 21 anni).

«Probabilmente, soprattutto in famiglia, nessuno ha capito o ha avuto il coraggio di parlare con me [del mio orientamento sessuale], neanche oggi. Roma in questo senso è stata un riscatto, un'emancipazione. Sono nato in una piccola città, ed ho sempre trovato difficile trovare il mio posto, relazionarmi con gli altri e trovare qualcuno della mia età che mi capisse veramente» (Studente, 21 anni).

Nelle autobiografie dei ragazzi, il ruolo dei genitori e della comunità di riferimento è secondario. Assume comunque una funzione importante e riconosciuta perché identifica la cultura di appartenenza, ma la scelta di caratteristiche e gusti viene costruita, stando alle narrazioni, soprattutto per uniformità agli altri. La famiglia appare come un contesto problematico in cui discutere di argomenti che riguardano l'identità di genere e l'orientamento sessuale. La relazione con il gruppo dei pari rappresenta, al tempo stesso, il primo esercizio di autoriflessione e il primo grande ostacolo all'inclusione e all'accettazione di sé stessi. Ci sono fasi nella vita, dice uno studente di 22 anni, in cui «si è ancora troppo vulnerabili e facilmente si tende a pensare che quello che pensa la maggioranza dei tuoi coetanei sia la cosa giusta da pensare. Ed è difficile poi superare questa posizione».

Il modello tradizionale della socializzazione presuppone, infatti, che l'apprendimento del genere sia una questione di acquisizione di tratti caratteristici, che Connell<sup>10</sup> definisce “regolarità”, destinate a generare regole di comportamento condivise. Nelle autobiografie scritte dai ragazzi le “regolarità” sono identificate soprattutto in elementi esteriori quali: abbigliamento, attività sportive, atteggiamento e tono della voce.

«Non mi piaceva ma mi sono comunque iscritto a calcetto. Ci ho provato perché pensavo che era l'unico modo per essere incluso. Ma non ero bravo e non mi piaceva. E forse alla fine è stato peggio perché era evidente che non mi appassionavo ad una cosa che invece piaceva a tutti. Una volta guardavo la partita degli amici sugli spalti, dove dovrebbero stare genitori e ragazze. Un signore mi guarda e

mi dice: «Perché tu non stai in campo tra gli altri?». «Non sono capace», ho risposto. Non ha detto nulla ma mi ha guardato strano. Non riusciva a capire come fosse possibile questa cosa. E in verità non lo capiva nessuno» (Studente, 20 anni).

Nel caso delle ragazze, “gli altri” e “le altre” sono un insieme collettivo eterogeneo che si riferisce alla comunità: giovani e adulti, di entrambi i sessi, con particolare riferimento alla famiglia e alla società. La costruzione dell’identità di genere, nelle ragazze, sembra mettere in secondo piano il confronto paritario con lo stesso sesso, ma rivendica il ruolo della famiglia e di alcuni componenti in particolare (sorelle, madri, nonne), degli insegnanti, delle altre donne (della città, del paese, del quartiere). Per le ragazze il problema relazionale non è proiettato verso le proprie coetanee. Anzi, spesso il gruppo dei pari diventa il luogo del riconoscimento e dell’accettazione reciproca. “Le amiche”, a differenza “degli amici”, diventano l’elemento di sostegno e inclusione e da questo si trova l’energia (spesso definita dalle stesse ragazze in termini di coraggio, forza) per affrontare la comunità allargata. La narrazione delle ragazze supera i legami amicali per concentrarsi su un’analisi della collettività e questo ha una conseguenza importante sulla giustificazione del contesto culturale. Se i ragazzi risultano più inclini a comprendere la mancata accettazione da parte degli altri, le ragazze hanno un più spiccato atteggiamento di denuncia.

«Ci troviamo tutti i giorni a combattere questi nostri mostri interni perché la società nelle piccole città non ci aiuta, ci mette continuamente sotto osservazione e non ci permette di essere ciò che siamo. La mia è una piccola città

del Centro Italia dove fondamentalmente si vive bene, apparentemente, se non fosse per il fatto che lasciamo sempre che gli altri decidano per noi fin da piccoli e alla fine ci piace fare quello che ci dicono di fare» (Studentessa, 22 anni).

«È l'abitudine, la tendenza a classificare qualsiasi attività, azione, atteggiamento, orientamento, inclinazione, in base al genere. Famiglia e scuola non favoriscono alcuna forma di spirito critico, di presa di coscienza e di riflessione, anzi portano ad una chiusura prospettica non indifferente in cui la mente diviene passiva» (Studentessa, 23 anni).

Inoltre, la costruzione delle identità di genere attraverso il confronto con gli altri riflette anche una differenza nelle tematiche presentate nelle esperienze raccontate. L'identità maschile sembra essere corredata da un nucleo di caratteristiche per lo più estetiche e immediatamente riconoscibili ad un occhio esterno, come: modelli comportamentali, atteggiamenti, sport praticati, scelte di consumo. E questo genera una differenza anche nelle conseguenze scaturite dall'essere considerati diversi, più evidenti nei ragazzi in termini di bullismo ed emarginazione. Non a caso, il paragrafo che segue si è scelto di dedicarlo a questo sotto-tema specifico.

Le autobiografie delle ragazze prendono invece in esame modelli, opinioni e temi differenti. L'attenzione sugli elementi esteriori ed estetici c'è (ad esempio i capelli lunghi e l'utilizzo di colori tenui per i vestiti) ma in misura secondaria rispetto a questioni professionali, di giustizia sociale, di violenza.

«Farmi ascoltare e non farmi azzittire è stata la cosa più difficile del mio essere donna. Far capire che posso avere

un'opinione anche se sono una giovane studentessa di vent'anni. Posso parlare di politica anche io. Posso interessarmi a temi che in genere discutono gli uomini, sul divano, in attesa di quella chiamata "il pranzo è pronto"» (Studentessa, 21 anni).

Questo elemento ha come conseguenza anche un diverso atteggiamento nei confronti del contesto culturale che, nelle ragazze, viene puntualmente giudicato e connotato negativamente. I ragazzi tendono invece a presentare le opinioni degli altri come plausibili e comprensibili. Vi è una maggiore tendenza a giustificare l'emarginazione o la discriminazione in presenza di un contesto culturale conservatore o «non pronto alle novità»:

«Lo capisco. La popolazione si trascina ancora sulle spalle gli ideali stereotipati, socialmente costruiti, di quelli che sono i compiti da assolvere se si nasce in un determinato corpo e con determinate caratteristiche. E diventa tutto ancora più difficile quando ci si affaccia al mondo della formazione scolastica, dove questi temi sono affrontati poco o quasi per nulla. Nascere maschio in un paesino del Sud, a ridosso degli anni duemila, ti forgia e ti impone determinate caratteristiche» (Studente, 22 anni).

«Tra le campagne siciliane il contesto culturale in cui sono cresciuto non è quanto di più moderno e aperto possiamo immaginare; sicuramente non mi è stato d'aiuto perché vivere in provincia ha acuito ancor più quelli che sono i problemi legati alla miopia nei confronti di temi in qualche modo ancora delicati. Gli insegnanti a scuola non hanno mai avuto un atteggiamento discriminatorio, ma comunque preferivano non affrontare il discorso. La mia è una piccola città. Una

bella città, ma piccola, troppo piccola per contenere tutti i suoi problemi, dove le persone credono di avere una mentalità avanzata e poi si ritrovano a spettegolare di tutti al solito bar e non contribuire alla crescita della società in alcun modo. Ognuno è impegnato a recitare la sua parte e a sentirsi il più importante della scena» (Studiante, 22 anni).

In conclusione, l'identità di genere nei ragazzi viene narrata da una prospettiva estremamente personalistica e nella relazione con lo stesso sesso. Si usano espressioni quali «ricerca di una normalità», «non sconvolgersi della novità» per sottolineare l'esigenza di comprensione, accettazione e ammissione dell'eterogeneità delle scelte e delle possibilità di vivere la propria corporeità. L'identità di genere, nelle ragazze, sembra invece strettamente connessa a una prospettiva universalistica di rivendicazione di diritti per tutta la categoria e si costruisce nella fondamentale relazione con l'altro sesso. L'essere donna viene spesso descritto in relazione alla possibilità di fare e dire ciò che agli uomini è già concesso. Una delle autobiografie prese in esame utilizza una citazione di forte impatto per spiegare la diversa considerazione che uomini e donne hanno del genere opposto: «Gli uomini hanno paura che le donne ridano di loro; le donne hanno paura che gli uomini le uccidano»<sup>11</sup>. Non ci soffermiamo in questa sede su quanto possa essere estrema o meno la posizione presentata in questa frase e, consapevoli che si tratta di una serie televisiva cui si concede molto di più di quanto possiamo concederci in questo saggio, chi scrive ritiene che questa frase sintetizzi quanto emerge dall'analisi del punto di vista maschile e femminile sulla costruzione delle identità di genere: la relazione, con lo stesso sesso in un caso e con il sesso opposto

nell'altro caso, risulta essere l'elemento più determinante nel riconoscimento e nella costruzione della propria identità.

Soprattutto questo ultimo elemento ci consente di confermare che la relazione con l'altro, e il suo giudizio, sono elementi centrali nella costruzione di un bias cognitivo, quindi di un meccanismo difensivo in grado di superare la logica delle argomentazioni<sup>12</sup> in modo da far apparire valide e ragionevoli anche le valutazioni false e inesatte. Le aspettative degli altri e ciò che questi considerano "normalità" appaiono come le giustificazioni più plausibili per costruire un sistema di valutazioni che produce illogicità e che traccia una linea di demarcazione tra ciò che è normale e ciò che non lo è. È interessante sottolineare che, in questo caso, le valutazioni dissonanti sono prodotte da ragazzi e ragazze che hanno vissuto, direttamente o indirettamente, esperienze di messa in discussione delle conformità, hanno messo in campo strategie di riconoscimento e di sovversione tali da rompere, in molti casi, gli stereotipi e i pregiudizi cristallizzati.

## **5. Centro e periferia, modernità e tradizione**

Nella riflessione autobiografica gli studenti e le studentesse ricostruiscono la propria identità dedicando ampio spazio alla riflessione sulle proprie radici. Questo paragrafo si propone quindi di indagare l'influenza dei contesti di origine, territoriali e familiari, e la trasmissione intergenerazionale di valori e abitudini relativi al genere, poiché si tratta di tematiche che appaiono con notevole frequenza e approfondimento nel materiale autobiografico. I ragazzi e le ragazze vi dedicano infatti un'attenzione considerevole nei loro scritti, consapevoli

del ruolo cruciale delle agenzie di socializzazione nell'influenzare il processo di costruzione delle identità individuali.

Per l'analisi sono state selezionate 15 autobiografie di studentesse e studenti fra i 20 e i 22 anni in cui è particolarmente saliente la riflessione sull'influenza della famiglia e dei contesti di provenienza. Si tratta soprattutto di studenti e studentesse provenienti dal Sud Italia o dalla provincia del Centro; più rare sono le riflessioni di ragazzi e ragazze originari di Roma o di altre grandi città, che sono state comunque incluse per offrire un confronto con la realtà metropolitana.

A questo proposito bisogna innanzitutto evidenziare la caratterizzazione soggettiva dei luoghi come "centrali" o "periferici". I contesti del Sud Italia sono pressoché universalmente considerati parte del "mondo tradizionale" e viene spesso evidenziata la "tipica mentalità del Sud", tanto che anche una città pugliese di quasi 40.000 persone viene definita "piccolo paese" da una sua abitante. Più variabile è la caratterizzazione delle località del Centro Italia, che sono considerate periferiche rispetto alle grandi metropoli come Roma, e che spesso assumono la dimensione di centri urbani quando vengono contrapposte alle realtà rurali. Addirittura, nelle autobiografie di due ragazze provenienti dal medesimo comune dei Castelli Romani, dello stesso luogo l'una sottolinea la "forte mentalità di paese", mentre l'altra la considera una città moderna, soprattutto se confrontata con il piccolo paese della Puglia di cui sono originari i suoi parenti.

In generale, tutti gli studenti e le studentesse nelle autobiografie selezionate tendono a collocarsi in una posizione di distacco rispetto ai valori e alle credenze di genere che

considerano appartenere a un mondo tradizionale. Le esperienze di studio, di vita universitaria a Roma, e spesso di trasferimenti da contesti periferici al Centro, permettono di rileggere le influenze familiari e territoriali alla luce di una nuova consapevolezza e di prendere le distanze da valori percepiti come scarsamente moderni.

Gli studenti con un background di provincia o rurale tendono a dimostrarsi più consapevoli dei valori che caratterizzano le comunità locali e le proprie famiglie, che vengono percepiti come arcaici e inattuali, sottolineando le contraddizioni che appaiono ai loro occhi fra la visione dei membri più anziani della comunità e il mondo contemporaneo. Un ragazzo della provincia romana traccia chiaramente questa dicotomia: «Una mentalità [ritenuta] ormai antica in città, quasi non più esistente, abbattuta dall'era moderna. Una mentalità che ancora esiste fuori città e di cui purtroppo ne ho viste le conseguenze».

È soprattutto una rigida visione dei ruoli di genere ad essere evidenziata. Essa si traduce in un set di aspettative e stereotipi per i membri delle famiglie. Le attività delle donne sono concepite prevalentemente all'interno della sfera familiare, nel lavoro domestico e di cura; l'indipendenza fuori casa, lavorativa e sociale, viene svalutata e scoraggiata. Dagli uomini ci si aspetta invece un ruolo fondamentale nel lavoro retribuito, e un atteggiamento, nelle parole di uno studente originario della provincia umbra, «forte, vigoroso, pragmatico e quasi orgoglioso di non saper fare certe mansioni viste come femminili». Da questa considerazione emerge, inoltre, il rischio costantemente percepito della contaminazione fra i due ruoli, che portano i membri della comunità a sanzionare gli atti visti come trasgressivi del genere di appartenenza.

È particolarmente interessante sottolineare come in questa visione la rigidità dei confini fra i ruoli si applichi ugualmente ad entrambi i generi: lo stigma sociale attende sia le donne sia gli uomini che si comportano in maniera non allineata con le aspettative per il proprio genere. Ciò si contrappone al racconto che i ragazzi fanno rispetto ai modelli maschili e femminili a loro contemporanei, nei quali un'assunzione da parte delle donne di ruoli maschili, come un maggiore impegno nel lavoro fuori casa, viene considerato favorevolmente come parte di un processo di emancipazione; mentre permane la caratterizzazione negativa per gli uomini che partecipano in attività o comportamenti attribuiti al mondo femminile.

«Tra le famiglie delle mie amiche, tra i miei parenti vige ancora lo stesso sistema di cinquant'anni fa. E tutti, alla domanda, alla riflessione, trovano scontato che a dover prendersi cura delle mura domestiche e della famiglia sia e debba essere solo la donna» (Studentessa, 20 anni).

«Sono cresciuto in una famiglia con una visione del vivere tipica del Sud e che non ha avuto quindi una caratteristica egualitaria al proprio interno. Una concezione prettamente patriarcale dove l'uomo è colui che deve lavorare e la donna colei che deve accudire il bambino nel suo percorso di crescita. Ovviamente provenendo entrambi i miei genitori da famiglie del Sud, questa idea di nucleo familiare è condivisa dai miei parenti... Infatti nei miei legami di parentela è difficile non trovare una visione poco arcaizzante di una realtà ormai sempre più lontana dalla mia. D'altro canto, però, inevitabilmente ho acquisito aspetti di questa realtà che cerco costantemente di combattere. Questa battaglia è resa

meno ostica dalla lontananza fisica da questa mentalità, che non sento in alcun modo appartenermi» (Studente, 22 anni).

Contrapponendo questo universo di valori tradizionale al proprio vissuto attuale, i ragazzi e le ragazze notano un'evoluzione significativa soprattutto nella generazione dei loro genitori, i quali si trovano a dover conciliare le tradizioni ereditate con le richieste della vita contemporanea, specialmente in termini lavorativi e della crescita dei figli. Gli studenti e le studentesse sono testimoni dello sforzo che la generazione precedente compie nel mediare fra i valori del passato e le trasformazioni del mondo attuale. Anche in questo caso, il progresso riguarda soprattutto il ruolo femminile all'interno della società, poiché i cambiamenti principali sono vissuti dalle donne che ricercano una maggiore emancipazione dalla sfera domestica.

«Premettendo questo background culturale, si può comunque dire che i miei genitori abbiano rispettato ben poco l'imposizione di questi canoni: col passare degli anni questa impostazione è stata abbandonata, le visioni si sono evolute e conformate alla modernità anche se l'influenza sulle nostre famiglie di questa cultura probabilmente non scomparirà a breve» (Studente, 20 anni).

«Sono anche riuscito a capire meglio l'evoluzione della figura di mia madre all'interno della nostra famiglia, poiché, anche facendo riferimento ai suoi racconti, all'inizio della relazione con mio padre, lei non si era sentita totalmente indipendente, giacché lui era abituato a concepire la figura femminile, come un qualcosa che doveva attenersi a delle regole, non scritte, ma ben precise, le quali rientravano nel "buon senso comune". [...] Essendo, mia madre, una donna che ha

combattuto molto per l'emancipazione femminile, ha subito fatto capire il bisogno di una totale indipendenza da mio padre, facendolo ragionare su molti preconcetti che egli inconsciamente aveva dentro» (Studente, 20 anni).

Al contrario, coloro i quali hanno sempre vissuto in contesti urbani si dimostrano meno consapevoli dell'influenza intergenerazionale e territoriale, dando per scontate la modernità dei valori presenti all'interno delle famiglie e attribuendo alla città generiche caratteristiche di multiculturalismo. La percezione della contraddizione fra valori tradizionali e vita contemporanea, quindi, è meno sentita da chi non ha esperienza diretta di culture più conservatrici. Allo stesso tempo vi è chi riconosce come una visione dei ruoli di genere tradizionale sia talmente radicata nella cultura generale da continuare a produrre distorsioni cognitive anche in chi ha ricevuto un'educazione progressista, come questa ragazza nata al Sud ma cresciuta a Roma:

«Roma è un calderone di tradizioni, retrograde e moderne, tradizionali e stravaganti e, dopotutto, se vuoi, puoi crearti un sistema di valori tutto tuo, o almeno questo è il mio punto di vista, perché all'atto pratico mi confronto con pregiudizi e stereotipi da quando ho iniziato a crescere e fare le mie scelte» (Studentessa, 20 anni).

In generale gli studenti si ritraggono alle prese con un processo di emancipazione da valori tradizionali che permangono nella cultura contemporanea, ma che nel loro sentire contrastano con le necessità e le tendenze del mondo moderno. Sebbene queste influenze continuino ad essere tramandate dalle generazioni più anziane e a conservarsi nelle

località più periferiche, gli studenti riconoscono il valore di esperienza di vita più ampie – che comprendono istruzione, viaggi, vita nella metropoli – nel superare ruoli e atteggiamenti di genere stereotipati.

## **6. Storie di bullismo omofobico**

In questo paragrafo si è scelto di approfondire un tema che emerge con significatività dall'intero corpus delle autobiografie: il bullismo. Le storie di vita, tanto dei ragazzi quanto delle ragazze, dedicano ampio spazio a questo tema facendo ipotizzare che il bullismo sia una delle forme più diffuse di discriminazione fra giovani<sup>13</sup>. Come viene influenzato nella costruzione della propria identità di genere il soggetto vittima di bullismo? Quali sono le conseguenze più evidenti del fenomeno? Esiste una differenza nelle esperienze raccontate da ragazzi e da ragazze?

Anche in questo caso è stato selezionato un campione di 20 autobiografie, equamente distribuite per genere, in cui il tema del bullismo è emerso con forza. Le storie di vita sono state scelte anche in considerazione della diversità di esperienze (dirette, indirette, in qualità di vittima di bullismo o di soggetto che lo esercita sugli altri) in modo da rappresentare le molteplici istanze che emergono dall'analisi dell'intero corpus.

Che il fenomeno in Italia sia diventato rilevante, sia per ragazzi che per ragazze, è stato più volte sottolineato anche dalle indagini Istat<sup>14</sup>. Questo saggio però si concentra su un aspetto particolare del bullismo, che è quello che emerge con più evidenza dai racconti analizzati, ovvero il bullismo omofobico e tutte quelle forme di violenza psicologica e fisica

collegate al riconoscimento (o all'ipotesi di riconoscimento) dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale altrui<sup>15</sup>.

Dai racconti analizzati emergono due atteggiamenti che, sociologicamente, sono interessanti proprio perché influenzano la sfera delle relazioni: l'emarginazione dal gruppo e l'auto-emarginazione come scelta difensiva<sup>16</sup>. In entrambi i casi si tratta di autobiografie scritte dai ragazzi provenienti da piccoli centri urbani:

«Se ero al centro dell'attenzione nella maggior parte dei casi era solo perché mi si prendeva in giro (il più delle volte senza neanche troppi giri di parole). Un *upgrade* c'è stato negli anni del liceo in cui, forse complice l'età, ero sì oggetto di discussione ma solo alle mie spalle, quando non ero presente, ma era tutto così evidente nei comportamenti che non servivano altre parole» (Studente, 22 anni).

«Ero sempre oggetto di derisioni (nel migliore dei casi critiche) soprattutto da parte del sesso maschile per il mio essere, per il mio modo di esprimermi, di vestirmi, per le scelte che facevo ogni giorno, per il mio modo di essere» (Studente, 19 anni).

Sono i ragazzi infatti a relazionarsi maggiormente con il gruppo dei pari appartenenti allo stesso sesso e da questo confronto diretto emergono, in caso di bullismo, strategie di allontanamento, esclusione e diffamazione. Racconta uno studente abruzzese proveniente da un piccolo agglomerato urbano in provincia di L'Aquila:

«Mi trattavano male e mi bullizzavano anche a causa del mio carattere timido e delicato, chiamandomi gay o con nomi da

donna. Ho sofferto molto senza poterci fare niente. Mi hanno portato a pensare che quello sbagliato ero io e mi chiudevono [...]. Se sin da piccolo un bambino viene sempre maltrattato e gli viene detto che non è intelligente e che non è abbastanza, guardandosi allo specchio da adolescente rischia di pensare di essere veramente quello che gli è sempre stato detto. Ogni tanto nella mia testa balenava l'idea che magari potevo essere davvero gay, ma avevo soffocato quella parte di me che ormai avevo imparato a ignorare e nascondere. Poi quell'inferno è finito e sono andato al liceo [...] dove ho iniziato a trovare chi ha imparato ad amarmi per come sono» (Studente, 21 anni).

La seconda strategia, difensiva, è quella dell'auto-esclusione dal gruppo. In questo caso è utile far riferimento, ancora una volta, a una delle tante forme che caratterizzano il bullismo e l'omofobia, ovvero: l'omofobia interiorizzata<sup>17</sup>. Questa è il frutto dell'accettazione passiva (consapevole o inconsapevole) da parte delle persone omosessuali, di tutti i pregiudizi, i comportamenti e le opinioni discriminatorie in cui siamo immersi e incide profondamente, come agente patogeno, sul benessere delle persone. Studenti tra i 19 e i 22 anni, nel rileggere la propria storia, ad un certo punto sembrano divenire coscienti di essersi sentiti costretti a suo tempo a delle scelte che, con la consapevolezza di oggi, non hanno facilitato il processo di crescita, ma che allora apparivano quasi inevitabili: «non volevo più vedere nessuno, non volevo più essere sempre messo in disparte da qualcuno»; «il mio unico rifugio in quegli anni è stata la musica: probabilmente mi ha salvato»; «a Roma finalmente non ero più "nessuno". Ho ricominciato qui a relazionarmi con gli altri».

A spingere verso questo atteggiamento difensivo sono in primo luogo la paura, gli scherni e le intimidazioni. Il timore di essere oggetto di derisione o incomprensione da parte dei coetanei è così forte e diffuso da essere denunciato anche da parte di chi ha avuto un ruolo attivo nello schernire gli altri, come racconta uno studente romano di 21 anni:

«La prendevamo in giro per il fisico mascolino ma anche per la moto, considerata da noi come un mezzo non adatto ad una ragazza. Le continue allusioni alla sua poca femminilità da parte nostra, unite ai giudizi negativi provenienti dai compagni di scuola, l'avevano portata ad abbandonare l'attività agonistica [...]» (Studente, 21 anni).

La prospettiva con cui si sono analizzati gli scritti in esame ci fornisce elementi interessanti per la riflessione che stiamo conducendo sul bias cognitivo. I ragazzi e le ragazze che si sono volutamente allontanati dal gruppo dei pari alla ricerca di nuovi soggetti con cui interagire, costruiscono un paradigma di giustificazioni del comportamento altrui: «non possono capirlo», «è una cosa troppo nuova», «sono abituati così», «è normale».

Di fronte alla consapevolezza interiorizzata del giudizio negativo, la scelta più consona per molti risulta l'auto-esclusione, in favore di una crescita solitaria che sembra essere caratterizzata solo da attese. Aspettare di avere più autonomia per poter scegliere le persone e i gruppi da frequentare, aspettare di poter essere più grandi per frequentare luoghi e città vicine, aspettare di finire gli studi obbligatori per cogliere l'opportunità di proseguire gli studi universitari in città lontane dalla propria realtà. L'esclusione temporanea appare

come una strategia difensiva per mettersi alla ricerca di situazioni più inclusive. Come racconta una ragazza di 22 anni trasferitasi a Roma da un piccolo paese vicino ad Assisi:

«Spezzare caratteristiche così fortemente consolidate e radicate in un luogo così piccolo e legato alla tradizione è più difficile che spezzarne a Roma, nella quale convivono identità diverse, modelli diversi, culture diverse. E non sei più tu quella diversa da prendere in giro» (Studentessa, 22 anni).

## **7. Il bias del genere. Note per future ricerche**

L'obiettivo di questo saggio era quello di indagare se, fra le prime evidenze di una ricerca *in progress* sulle percezioni e le esperienze di vita di studenti e studentesse universitari in materia di genere e orientamento sessuale, emergessero degli spunti utili alla riflessione sui bias che caratterizzano le culture di genere dei nostri giorni. Pur con tutti i limiti che abbiamo denunciato (relativi sia alla parzialità del campione che alla natura ancora preliminare delle analisi), chi scrive ritiene che alcune considerazioni possano essere proposte al pubblico dibattito.

La prima riguarda l'eterogeneità del panorama che si intravede dallo spaccato in questione. Benché le voci narranti appartengano tutte a giovani, uomini e donne, universitari, per di più di settori che si vorrebbero sensibili alle tematiche in questione, quello che scaturisce dall'ascolto del corpus è un intreccio di mentalità e stili di vita molto diversi, che sembrano riflettere l'esistenza sul medesimo territorio non solo di culture, ma anche di temporalità storiche differenti (nel senso di

pratiche che ci eravamo abituati a pensare come vecchie, sorpassate). In queste discontinuità rilevanti un ruolo importante sembra quello giocato dalle migrazioni: non solo quelle internazionali, che, come era prevedibile, innestano sul territorio modelli e regole di tradizioni lontane, ma pure quelle dal Sud al Centro della penisola, e ancora dalla periferia laziale alla capitale, che restituiscono l'immagine di un paese – o almeno di una metà di questo – solcato da processi di emancipazione a velocità differenziate.

Il secondo elemento che colpisce è lo scarto tra le culture di genere di appartenenza della stragrande maggioranza di questi giovani, rigide e decisamente normative, e l'ambiguità e la flessibilità dei modelli che essi incontrano, desiderano, talvolta sperimentano. Grazie ai media, ai viaggi, a contesti e ad esperienze cosmopolite. Colpisce perché se ne ricava l'impressione di biografie esposte quasi inevitabilmente a tensioni, torsioni, mediazioni, con l'esterno e con se stessi, per emanciparsi, per conciliare aspettative contraddittorie, per mettere a tacere vergogne e paure.

Entrambe le osservazioni insistono su una medesima conclusione. Un terreno come quello appena descritto è ovviamente un terreno fertile al mantenersi di stereotipi e al prodursi e riprodursi di bias. Soprattutto – e questo è l'elemento che vorremmo sottolineare nell'avviarci alle conclusioni –, in assenza di momenti di riflessione e di confronto adeguati, tali derive cognitive non trovano argini. Se c'è un elemento che emerge dai racconti con la forza di un vero e proprio dato è la mancanza, nei percorsi di vita di questi giovani, di occasioni e di percorsi formativi sul tema. Su una dimensione cruciale e delicata della vita individuale e pubblica come sono le questioni di genere, in un momento di

trasformazioni radicali e inattese come ormai da tutti i versanti della scienza si riconosce<sup>18</sup>, ai nostri giovani e alle nostre giovani non si offre nessuna educazione in proposito, nessun aiuto per conoscere e per conoscersi.

#### *Note al testo*

<sup>1</sup> Si pensi ai femmicidi, alle violenze domestiche e al rinverdire dei discorsi d'odio, soprattutto sul web, nei confronti di esponenti femminili della vita pubblica e politica: essi colorano di una gravità specifica un contesto – quello italiano – già connotato negativamente dai dati strutturali (*gender gap* nell'occupazione, nelle posizioni apicali, etc.).

<sup>2</sup> Nello specifico, si tratta dei seguenti due insegnamenti: *Sociologia dei processi culturali*, nel Corso di laurea triennale in “Comunicazione, tecnologie e culture digitali” e *Sociologia della comunicazione e della moda*, nel Corso di laurea triennale in “Scienze della moda e del costume”. Il primo erogato dalla Facoltà di Scienze politiche, Sociologia, Comunicazione della Sapienza Università di Roma, il secondo da quella di Lettere e Filosofia, sempre nello stesso Ateneo.

<sup>3</sup> J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari-Roma 2007; C. West, D.H. Zimmerman, «Doing Gender» in *Gender and Society*, vol. 1 (1987), 2, pp. 125-151.

<sup>4</sup> Il concetto di “eterosessualità obbligatoria” è sviluppato da Adrienne Rich e ripreso da Judith Butler. Cfr. A. Rich, «Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica», in *DWF*, 23-24 (1985), pp. 5-40; J. Butler, *Questione di genere*, cit.

<sup>5</sup> Cfr. J. Butler, *Questione di genere*, cit.

<sup>6</sup> Cfr. C.L. Carr, «Tomboy resistance and conformity: Agency in social psychological gender theory» in *Gender & Society*, vol. 12

(1998), 5, pp. 528-553; E. Renold, «‘They won’t let us play... unless you’re going out with one of them’: girls, boys and Butler’s ‘heterosexual matrix’ in the primary years» in *British Journal of Sociology of Education*, vol. 27 (2006), 4, pp. 489–509; E. Renold, J. Ringrose, «Regulation and rupture. Mapping tween and teenage girls’ resistance to the heterosexual matrix» in *Feminist Theory*, vol. 9(2008), 3, pp. 313–338.

<sup>7</sup> Cfr. S. Piccone Stella, C. Saraceno, *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Il Mulino, Bologna 1996; C. Leccardi (a cura di), *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*, Guerini e Associati, Milano 2002; E. Ruspini, *Le identità di genere*, Carocci, Roma 2015 (2001).

<sup>8</sup> E. Annandale, J. Clark, «What is gender? Feminist theory and the sociology of human reproduction», *Sociology of Health & Illness*, vol. 18, 1, 1996, pp. 17-44.

<sup>9</sup> P. O’Connor, «Young People’s Constructions of the Self: Late Modern Constructs and Gender Differences», *Sociology*, 2006, vol. 1, 40, pp. 107-124.

<sup>10</sup> R.W. Connell, *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>11</sup> Dalla una serie TV “The Handmaid’s Tale”, tratta dal romanzo di Margaret Atwood “Il Racconto dell’Ancella”

<sup>12</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit.

<sup>13</sup> Cfr. E. Payne, M.J. Smith, «Gender Policing», in Rodriguez N.M. et al. (eds.), *Critical Concepts in Queer Studies and Education*, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 128-136.

<sup>14</sup> Istat, *Il bullismo in Italia: comportamenti offensivi e violenti tra i giovanissimi*, Roma 2015; Id., *Indagine conoscitiva su bullismo e cyberbullismo*, Roma 2019.

<sup>15</sup> Cfr. J.C. Pascoe, «Notes on a Sociology of Bullying: Young Men’s Homophobia as Gender Socialization», in A Journal in GLBTQ Worldmaking, Michigan State University Press, Michigan 2013, pp. 87-103; S. Mauceri (a cura di), *Omofobia come costruzione sociale. Percorsi Processi generativi del pregiudizio in età adolescenziale*,

Franco Angeli, Milano 2015; M.C. Nussbaum, *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>16</sup> Sul tema di veda, in particolare, il Capitolo «*It is a boy or a girl? Gender construction in children*» in A.S. Wharton, *The sociology of gender. An introduction to theory and research*, Blackwell Publishing, Malden (USA) 2005, pp. 122-132.

<sup>17</sup> V. Lingiardi, S. Falanga, A.R. D'Augelli, «The Evaluation of Homophobia in an Italian Sample. An exploratory study», in *Archives for Sexual Behavior*, vol. 1, 34, 2005, pp. 81-94.

<sup>18</sup> National Geographic, *Gender Revolution*, Numero Speciale, 2017.

## **Bibliografia**

Annandale E., Clark J., «What is gender? Feminist theory and the sociology of human reproduction», *Sociology of Health & Illness*, vol. 18, 1, 1996, pp. 17-44.

Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari-Roma 2007.

Carr C.L., «Tomboy resistance and conformity: Agency in social psychological gender theory» in *Gender & Society*, vol. 12 (1998), 5, pp. 528-553.

Connell R.W., *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna 2011.

Istat, *Il bullismo in Italia: comportamenti offensivi e violenti tra i giovanissimi*, Roma 2015.

Istat, *Indagine conoscitiva su bullismo e cyberbullismo*, Roma 2019.

Leccardi C. (a cura di), *Tra i generi. Rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*, Guerini e Associati, Milano 2002.

Lingiardi V., Falanga S., D'Augelli A.R., «The Evaluation of Homophobia in an Italian Sample. An exploratory study», in *Archives for Sexual Behavior*, vol. 1, 34, 2005, pp. 81-94.

Mauceri S. (a cura di), *Omofobia come costruzione sociale. Percorsi Processi generativi del pregiudizio in età adolescenziale*, Franco Angeli, Milano 2015.

National Geographic, *Gender Revolution*, Numero Speciale, 2017

Nussbaum M.C., *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford 2010.

O'Connor P., «Young People's Constructions of the Self: Late Modern Constructs and Gender Differences», *Sociology*, 2006, vol. 1, 40, pp. 107-124.

Pascoe J.C., «Notes on a Sociology of Bullying: Young Men's Homophobia as Gender Socialization», in *A Journal in GLBTQ Worldmaking*, Michigan State University Press, Michigan 2013, pp. 87-103.

Payne E., Smith M.J., «Gender Policing», in Rodriguez N.M. et al. (eds.), *Critical Concepts in Queer Studies and Education*, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 128-136.

Piccone Stella S., Saraceno C., *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Il Mulino, Bologna 1996.

Renold E., «'They won't let us play... unless you're going out with one of them': girls, boys and Butler's 'heterosexual matrix' in the primary years» in *British Journal of Sociology of Education*, vol. 27 (2006), 4, pp. 489-509.

Renold E., Ringrose J., «Regulation and rupture. Mapping tween and teenage girls' resistance to the heterosexual matrix» in *Feminist Theory*, vol. 9 (2008), 3, pp. 313-338.

Ruspini E., *Le identità di genere*, Carocci, Roma 2015 (2001).

The National Geographic, «Special Issue Gender Revolution», January 2017, <[www.nationalgeographic.com/magazine/2017/01/](http://www.nationalgeographic.com/magazine/2017/01/)>.

West C., Zimmerman D.H., «Doing Gender» in *Gender and Society*, vol. 1 (1987), 2, pp. 125-151.

Wharton A.S., *The sociology of gender. An introduction to theory and research*, Blackwell Publishing, Malden (USA) 2005.

# **Copioni omosessuali, relazioni emotive e sesso on-line. Giovani e Social Media.**

**di Marco Bacio e Cirus Rinaldi\***

## **1. Introduzione**

Il presente saggio vuole proporre una riflessione storico-sociale sui principali mutamenti che hanno interessato i copioni sessuali e, in particolare, le relazioni romantiche e il corteggiamento tra maschi omosessuali nell'età contemporanea. Attraverso il riferimento all'interazione dialettica esistente tra dimensione culturale, interpersonale e intrapsichica offerta dalla teoria dei copioni sessuali (*sexual scripts*), l'analisi presenta le principali trasformazioni della maschilità omosessuale e dei suoi copioni, dalla loro costituzione a partire da assunti prevalentemente eteronormativi sino allo sviluppo di copioni alternativi che mettono in discussione le norme di genere, i modelli intimi e sessuali normativi. Dopo una prima ricognizione teorica della prospettiva dei copioni sessuali, cercheremo di ricostruire le principali trasformazioni dei copioni culturali maschili omosessuali sino a problematizzare l'universalizzazione, socialmente costruita, della dicotomia sesso-amore. Pur considerando il modello di amore romantico eteronormativo come egemone, la complessità e polisemia delle relazioni amicali-amorose maschili gay ne

\*Il presente testo è il frutto di un lavoro congiunto. Cirus Rinaldi è autore dell'introduzione e dei paragrafi 2 e 3, mentre Marco Bacio è autore dei paragrafi 4, 5 e delle conclusioni.

mettono in discussione i fondamenti, svelandone il carattere intrinsecamente politico ed ideologico. Per fare questo, useremo una ricerca sia qualitativa che quantitativa (*mix-methods*) che ha investigato l'uso di un'applicazione estremamente diffusa nel mondo maschile omosessuale di nome Grindr. Si cercherà di comprendere quali sono i comportamenti degli uomini gay italiani e se la ricerca di sesso occasionale sia preponderante o meno rispetto a relazioni più profonde, di tipo relazionale-affettivo e amicale. Alle conclusioni è lasciato il compito di intersecare teoria e pratica e di spiegare, quindi, quali relazioni intercorrono nella maschilità gay.

La teoria dei copioni sessuali venne elaborata a partire dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo dai sociologi John H. Gagnon e William Sim<sup>1</sup>. Si tratta di una delle prime teorizzazioni complessive della sessualità di derivazione squisitamente sociologica, offuscata dagli approcci foucaultiani, post-strutturalisti e della *queer theory*, trascurata nel dibattito italiano e che ha riacquisito la meritata attenzione soltanto in tempi assai recenti<sup>2</sup>. La teoria dei copioni sessuali è una critica rigorosa alla tradizione positivista e funzionalista che permette di contestare in termini sociologici gli approcci biologici, naturalizzanti ed essenzialisti relativi alle sessualità umane. I copioni sessuali forniscono il ventaglio di comportamenti da adottare nello svolgersi di interazioni socialmente appropriate in contesti ed interazioni sociali specifici. Essi possono essere definiti come strutture cognitive prodotte dall'unione di diversi complessi di concetti strutturati (gli schemi che individuano conoscenze generali su oggetti, eventi e comportamenti), configuranti una sequenza stereotipata, organizzata e plausibile di azioni che ricorre in determinate circostanze, in un dato contesto, per raggiungere un determinato scopo.

I *sexual scripts*, nello specifico, possono essere pertanto considerati come mappe di significati e comportamenti posti in essere dai gruppi sociali e trasformati da ciascun individuo al fine di contestualizzare le proprie esperienze e prestazioni (sessuali). Gagnon e Simon sostengono che i copioni operano almeno a tre livelli: quello culturale, quello interpersonale e quello intrapsichico. I copioni o scenari culturali (*cultural scripts*) si riferiscono in particolare agli orientamenti, alle mappe di istruzioni che, a livello di vita collettiva, guidano gli individui nella ricerca dei requisiti necessari per lo svolgimento di ruoli specifici all'interno della relazione; si tratta, pertanto, delle istruzioni fornite nei repertori culturali collettivi. I copioni interpersonali (*interpersonal scripts*), invece, riguardano l'applicazione dei repertori e dei codici tratti dagli scenari culturali da parte degli individui in uno specifico contesto sociale o al verificarsi di una concreta situazione interazionale. I copioni intrapsichici (*intrapsychic scripts*) rappresentano il mondo intimo dei desideri degli individui, quelle pianificazioni e fantasie attraverso le quali ogni individuo gestisce e riflette sulla propria condotta passata, presente e futura<sup>3</sup>.

Il comportamento è la risultante della combinazione dei tre tipi di copioni ma, nella maggior parte dei casi, rendere una relazione soddisfacente significa, in senso lato, adoperare i codici culturali forniti dai copioni culturali. Sebbene ciascuno dei tre livelli possa essere identificato in termini analitici, essi operano inestricabilmente in termini dialettici. La teoria dei copioni sessuali permette di esaminare le modalità attraverso le quali gli individui organizzano e costruiscono i propri significati e comportamenti sessuali; le persone non reagiscono, infatti, semplicemente alle sensazioni fisiologico-sessuali bensì il loro sistema

simbolico ha un ruolo di primaria importanza nell'organizzazione (sociale) dell'esperienza sessuale e, dunque, anche per quanto concerne le relazioni, le esperienze e le pratiche romantiche. Alcuni comportamenti ed aspettative sessuali rientrano all'interno di copioni altamente regolati e routinizzati che assumono aspetti normativi tipici di un copione egemone, storicamente e culturalmente situato. Si pensi, per esempio, al *paradigma culturale dominante* delle relazioni romantiche eterosessuali.

Questo specifico *script* culturale indica in modo chiaro e dettagliato: *di chi bisogna innamorarsi* (persona di sesso opposto); *quali tipi di condotte bisogna assumere rispetto al proprio genere* (i giovani maschi eterosessuali, per esempio, imparano ad essere «proattivi» e apprendono, allo stesso modo, che devono distanziarsi da maschilità impure – come quelle omosessuali e da condotte che rischiano di femminilizzarli – come l'intimità emotiva con le femmine, ragion per cui arrivano a considerare, in termini generali, che esistano interazioni sessuali non strettamente legate alla sfera intima o all'esperienza amorosa; al contrario, le giovani ragazze sviluppano forme reattive di sessualità, attendono il «bacio del principe azzurro per risvegliarsi» e riproducono l'ordine di genere eterosessuale che prevede un qualche scambio emotivo ed intimo prima di procedere ad un'eventuale relazione sessuale)<sup>4</sup>; *per quali motivi e per quali giustificazioni sociali* (l'amore, la passione, il desiderio); *quali sono le fasi della relazione e in che modo compierle* (appuntamento – *dating* – fidanzamento, matrimonio) e *per quali obiettivi o finalità sociali* (dare inizio al ciclo di vita familiare, procreazione, genitorialità, piacere, etc.).

Nel prossimo paragrafo cercheremo di illustrare in che modo sono emersi i copioni culturali omosessuali, quali trasformazioni hanno subito in Occidente nel contesto contemporaneo e se sono sottoposti a forme di assimilazione o, al contrario, se propongono alternative rispetto al copione eteronormativa egemone.

## **2. Lo sviluppo storico dei copioni culturali omosessuali**

A partire dal XX secolo, i principali copioni culturali non prevedevano la presenza di relazioni e identità omosessuali se non nei termini patologizzanti, devianti e moralistici compresi in gran parte dei principali repertori culturali (religiosi, legali, medici) disponibili. Come sostiene Escoffier, a differenza dei copioni romantici eterosessuali sviluppati con il corteggiamento e il matrimonio, i copioni omosessuali maschili sono stati definiti prevalentemente a partire dalla costruzione dei ruoli di genere, dalla classe sociale, dell'età e del raggruppamento etnico<sup>5</sup>.

L'omosessualità è solitamente associata all'effeminatezza e all'androginia sia all'interno delle ricostruzioni storiche, delle analisi psico-sociali che negli stereotipi di senso comune<sup>6</sup>. La costruzione, soprattutto in ambito sessuologico, della effeminatezza *necessaria* degli omosessuali ha contribuito, in termini contraddittori, ad un rafforzamento della dicotomia di genere normativa (maschile *vs* femminile): se da un lato, essa ha creato uno stereotipo in cui molti si sono potuti rifugiare e resistere, "tra paillettes e lustrini", dall'altro ha favorito l'adozione compulsiva di codici di comportamento ipervirilizzati<sup>7</sup>.

Tralasciando, per motivi di spazio, la riflessione sull'eventuale esistenza di copioni romantici «omosessuali» nell'antichità classica e medievale e concentrandoci brevemente sui dati disponibili di epoca moderna, si ha testimonianza, a partire dal XVIII secolo, dell'esistenza a Londra di luoghi di ritrovo per maschi omosessuali, le cosiddette *Molly houses*, ritrovi clandestini informali o luoghi riservati ricavati all'interno dei più diffusi bordelli con donne, in cui possiamo rinvenire una prima costruzione del desiderio sessuale che si fonda sulla distinzione e la dicotomia dei ruoli di genere<sup>8</sup>. Questa specifica subcultura omosessuale utilizzava infatti una marcata identificazione con la pratica sessuale che riproduceva la dicotomia maschile-femminile (*insertivi vs ricettivi*).

Lo storico Chauncey prova come, negli Stati Uniti, nel tardo XIX secolo e nel primo XX secolo, un numero crescente di uomini single si spostò dalle piccole città americane (ed europee) verso grandi città come New York; tra questi vi era un numero rilevante di soggetti omosessuali<sup>9</sup>. Le città allora si attrezzarono in modo che i propri quartieri fornissero alloggi e servizi commerciali principalmente rivolti alle necessità di uomini single. Questi ultimi iniziarono a creare reti e legami: i nuovi arrivati erano introdotti nelle cerchie di amici da coloro che vi risiedevano da più tempo<sup>10</sup>: fu in questo preciso momento che si gettarono le basi della costruzione di una comunità gay, fatta di luoghi di incontro pubblici e semi-pubblici, di quartieri specifici e di caffetterie, di teatri e bar (clandestini) fatti per (r)accogliere, proteggere e contribuire alla socializzazione e alle attività relazionali e ricreative dei propri avventori.

Questi nuovi spazi non soltanto ridicolizzavano la cultura dominante contribuendo a costruirne una alternativa, ma permettevano la produzione di un'identità collettiva<sup>11</sup>. Già a partire

da questo periodo, iniziano ad essere organizzati dei nuovi copioni omosessuali che prevedono la figura di un soggetto virile, il “maschio”, e di altri maschi effeminati, conosciuti come *fairies*. I *fairies* – gli effeminati (da non confondere con il nostro concetto di “travestiti”) – vendevano le proprie prestazioni sia ad altri uomini gay che, soprattutto, a coloro che si presentavano come “normali” (spesso italiani, irlandesi e greci), soggetti definiti sulla base della classe sociale (lavoratori giovani e non sposati, marinai, senza fissa dimora, *hoboos*) e dell’identificazione etnica. Questi uomini potevano intrattenersi sessualmente con i *fairies* e mostrare interesse sessuale senza essere stigmatizzati o rischiare di essere considerati anormali. Si tratta delle prime espressioni di quei maschi urbani chiamati *trade*. Con questa espressione si definiva il soggetto virile, il “polo attivo” del rapporto (omo)sessuale: se in un primo momento il concetto indicava il cliente dei *fairies* (così come quello delle prostitute), esso verrà utilizzato in seguito per indicare tutti quei giovani prostituti eterosessuali non disposti a lasciarsi coinvolgere in una qualsiasi attività omosessuale che deviasse dalla virilità del loro ruolo, e che si prestavano solo al sesso orale passivo e a quello anale attivo, non cedendo ad alcuna dimensione intima ed emozionale.

Le interazioni sessuali tra *trade* e *fairies* rappresentavano una dinamica tipica della classe operaia immigrata che presentava, inoltre, modelli di genere più rigidi e tradizionalisti. Gli stessi *fairies* consideravano gli immigrati italiani e irlandesi come gruppi più propensi ad approcci simili; Escoffier indica come la popolazione immigrata italiana mostrava una più alta percentuale di uomini rispetto alle donne e gli schemi di comportamento italiano tradizionale rispetto alle relazioni di genere proibivano alle donne di frequentare pubblicamente i bar e i

club<sup>12</sup>. In questo caso, dunque, osserviamo come i soggetti caratterizzati da un ruolo di genere normativo riproducano status egemoni che riescono ad eludere la stigmatizzazione sociale perché si basano sulla riproduzione dell'ordine di genere (etero)normativo.

Gli anni Sessanta del XX secolo, con la cultura *camp* e *drag*<sup>13</sup>, pur avendo allentato i rigidi codici di genere (sia per gli etero che per gli omo), propone una problematizzazione dei ruoli di genere che si concretizza nella maschilizzazione dei vecchi ruoli femminili imposti e non, invece, in un generale ripensamento della tassonomia di genere in sé. Le principali associazioni e i movimenti omosessuali diedero inizio ad un processo di maschilizzazione della cultura omosessuale, attraverso un'appropriazione di codici semiotici maschilizzati che, invece di essere utilizzati per ridicolizzare gli assetti di genere normativi, venivano utilizzati per compensare, probabilmente, l'ansia e la bassa auto-stima sociale accumulate nel tempo. Le nuove forme di rappresentazione provano, tuttavia, come le definizioni della maschilità omosessuale rimangano vittima della tirannia delle divisioni di genere<sup>14</sup> e contribuiscano a distruggere lo stereotipo che associava l'omosessuale maschile all'effeminatezza. Nell'epoca post-Stonewall, all'indomani delle rivolte di liberazione omosessuale, le nuove forme di ibridazione e di complicità solidale tra maschi eterosessuali e omosessuali determinano una diminuzione delle differenze e un rafforzamento dei segni della maschilità egemone sino ad una loro rappresentazione parossistica.

Il machismo gay e i nuovi culti della maschilità hanno contribuito, a partire dai periodi storici indicati, a rafforzare gli stereotipi dei generi normativi e ad associare la liberazione e l'emancipazione dei gruppi LGBT semplicemente alla definizione di

apparenze e rivendicazioni di normalità. Tra le tendenze particolarmente evidenti, a partire dagli anni Settanta, ritroviamo il cosiddetto *butch shift* e la creazione del clone<sup>15</sup>, un maschio omosessuale che ripropone in forma iperbolica e codificata la maschilità normativa (muscoli, baffi, macho). Insieme alla virilizzazione delle rappresentazioni e dell'auto-percezione di sé, le maschilità omosessuali, attraverso un certo tipo di condotte, stili di vita e di consumo, di apparenze, di manierismi e di look, oggettivizzano forme specifiche di maschilità oppure le reificano, reagendo in termini oppositivi all'«effetto effeminatezza»<sup>16</sup> e, in termini più generali, partecipando attivamente alla espulsione e alla repressione del femminile<sup>17</sup>.

Lo stile e il look del clone, con meticolosi rituali e segni da seguire<sup>18</sup>, è immediatamente associabile a uno stile di vita edonistico<sup>19</sup> e consumista<sup>20</sup> che si sta per affacciare sull'America reaganiana<sup>21</sup> e nei più generali contesti di influenza delle politiche neo-liberiste; se da una parte le maschilità tradizionali iniziarono a sentirsi minacciate dal nuovo maschio omosessuale, le nuove forme di normalizzazione si preparavano a assicurare la nazione soprattutto in vista delle minacce esterne (i comunisti prima e, ben presto, il terrorismo islamico)<sup>22</sup>.

Uno degli effetti principali del machismo gay, della nuova *essenza maschile omosessuale*, è un diretto rafforzamento degli assetti di genere normativi, un rafforzamento della maschilità e dei suoi indicatori in termini generali e, soprattutto, una diretta complicità nella marginalizzazione degli omosessuali effeminati non soltanto nella società più vasta, ma anche all'interno delle comunità gay<sup>23</sup>. La costruzione delle nuove maschilità gay si fonda principalmente sull'epurazione del femminile e dell'effeminatezza, attraverso una serie di contesti e pratiche che – dalle

rappresentazioni nei mass media, al marketing della «pink economy» sino agli annunci personali nei social network, nelle *app* per incontri – attestano quanto le maschilità omosessuali egemoni e normative considerino accettabili e giustificabili le condotte e gli atteggiamenti “checcofobici” ed “effiminfobici”. Uno degli effetti culturali principali è l’assenza di copioni omosessuali romantici nelle rappresentazioni pubbliche.

La storica associazione dell’omosessualità con l’effeminatezza e con il femminile, di fatto non ha stimolato, se non in limitate riflessioni<sup>24</sup>, un ripensamento della maschilità omosessuale (e delle forme di strutturazione della maschilità in generale), ma l’ha fatta arroccare su posizioni difensive e distanzianti e su forme contro-reattive e contro-culturali che, di fatto, riproducono la norma, l’ordine di genere eteronormativo. La paradosalità della maschilità omosessuale consiste nella ricerca dell’affrancamento culturale attraverso la proposta di una maschilità “vera”, senza mettere in discussione però misoginia, patriarcato e “checcofobia”<sup>25</sup>.

Questa polarizzazione virilista non soltanto perpetra forme di annichilimento nei confronti della manifestazione della maschilità “frocia” e *queer* ma impedisce, di fatto, anche la eventuale costituzione pubblica di maschilità eterosessuali al di fuori delle rappresentazioni eteronormative<sup>26</sup> e della contrapposizione alle maschilità omosessuali. Tuttavia, il costo da pagare perché la maschilità gay sia *accettata* socialmente è la negazione del suo carattere sessuale, della sua *diversità* in termini di desideri erotici, di pratiche, della materialità della sua espressione sessuale<sup>27</sup>. L’assimilazione prevede, di conseguenza, la riproduzione dei sistemi di divisione di genere, di classe e di età presenti nella società più vasta<sup>28</sup>, aspetto che prevede – in termini strutturali – che i maschi omosessuali siano in modo contraddittorio

ed ambivalente coinvolti nella riproduzione di forme di maschile egemone come sostiene Connell: «essi non sono liberi di inventare nuovi oggetti del desiderio al pari di quanto accade ai maschi eterosessuali la cui scelta dell'oggetto è strutturata all'interno dell'ordine di genere esistente»<sup>29</sup>.

Si riusciranno a scorgere delle ambivalenze subito dopo lo scoppio dell'epidemia dell'AIDS, momento che fa entrare nella discussione e nell'immaginario pubblici le rappresentazioni di maschi omosessuali coinvolti in relazione di cura e sostegno per i propri amici e partner malati<sup>30</sup> e che ha contribuito, altresì, a far sviluppare nei gay nuove modalità normative che attribuiscono alla coppia romantica e monogama particolare rilevanza. Anche oggi, in Italia, il discorso pubblico sul matrimonio omosessuale e le recenti unioni civili tra persone dello stesso sesso – così come i dibattiti sull'omogenitorialità – permettono la costruzione di copioni romantici omosessuali solitamente assimilati al modello eterosessuale. È proprio all'interno di queste contraddizioni – l'assimilazione/la resistenza al modello eterosessuale – che dobbiamo tentare di problematizzare il rapporto esistente tra *amore* e *amicizia*, tra interazioni sessuali e relazioni amicali costruito a partire dalla definizione egemonica della dicotomia *amicizia/sex*.

### **3. La costruzione della dicotomia sesso/amore: “amicizie romantiche” gay tra resistenza e complicità con l'ordine di genere normativo**

Le ricerche e le analisi che hanno trattato i copioni romantici nelle loro principali dinamiche (corteggiamento, *dating*, costruzione della vita intima, etc.) hanno principalmente analizzato le dinamiche sottostanti in termini eteronormativi e, al contempo,

trascurato la specificità delle relazioni maschili gay, soprattutto alla luce delle contraddizioni indicate nel precedente paragrafo. In particolare, è stato evidenziato come i soggetti omosessuali nell'arco degli ultimi trent'anni, pur avendo elaborato copioni culturali alternativi, abbiano utilizzato copioni assimilabili generalmente ai ruoli di genere eteronormativi<sup>31</sup>. Questi aspetti risultano di particolare rilevanza perché non possiamo tener conto della costruzione delle relazioni amorose e romantiche tra maschi gay se non facendo precisi riferimenti alla costruzione delle maschilità, ai codici morali utilizzati e alle forme di allineamento ai valori dominanti.

L'ordine di genere regola la costruzione dei legami omosociali maschili. Siamo educati all'interno di gruppi maschili, siamo sottoposti a socializzazione maschile, entriamo all'interno di arene del consumo maschilizzate e maschilizzanti e anche la materialità dei nostri corpi è altamente maschilizzata (sia nel modo in cui desideriamo sia nel divenire un oggetto specifico di un desiderio specifico). I maschi costruiscono legami maschili strutturati, intimi e supportati attorno a condotte omofobiche, misogine e violente<sup>32</sup>. Solitamente le dimensioni performative delle maschilità sono reiterate in termini omosociali, nel senso che le pratiche della maschilità sono messe in atto alla *presenza* di altri uomini e garantite e supportate proprio da questa stessa presenza. I legami omosociali hanno una notevole influenza sulle relazioni sessuali e sulla costruzione di genere dei giovani maschi<sup>33</sup>, eterosessuali e non: per esempio, si rileva come l'amicizia tra maschi sia prioritaria rispetto alle relazioni maschio-femmina e come, al contrario, l'amicizia platonica con le femmine sia di per sé una pratica rischiosa perché percepita come minaccia "femminilizzante"; l'attività sessuale diventa la pratica

principale per assumere uno status maschile competente insieme con la condivisione di storie (etero)sessuali e con eventuali pratiche, immaginarie o reali.

La ricerca psico-sociale ha dimostrato come *l'ortopedia di genere* e le diverse forme di maschilizzazione siano implementate nei confronti dei giovani maschi sin dall'infanzia<sup>34</sup>; nell'analisi biografica anche dei maschi omosessuali – processo che chiaramente può essere esteso anche alle maschilità non omosessuali – si è rilevato che una percentuale notevole di essi è *gender non-conforming* durante l'infanzia e che intraprende conseguentemente un percorso di *de-femminilizzazione* dall'adolescenza sino all'adulità, per via delle pressioni ricevute dal gruppo dei pari, dalle famiglie, dalle diverse istituzioni educative e dalla società nel suo complesso<sup>35</sup>.

I maschi, indipendentemente dal proprio orientamento sessuale e dalla propria percezione di genere, sono sottoposti a pressioni verso forme di tipicità di genere con valore normativo, verso comportamenti de-femminilizzati che vanno incontro alle aspettative sociali del ruolo di genere maschile normativo: il prezzo da pagare per tutti coloro che hanno manifestato atipicità di ruolo di genere durante l'infanzia e l'adolescenza sono le vessazioni da parte dei pari, i rapporti problematici con le famiglie di origine e un più generale ostracismo nei diversi contesti lavorativi, di gruppo e culturali<sup>36</sup>. La devianza di genere è particolarmente disapprovata all'interno dei gruppi dei maschi, etero o omo<sup>37</sup>, l'effeminatezza controllata e sanzionata, resa “sospetta”<sup>38</sup>.

All'interno della costruzione delle maschilità egemoni – i maschi (tra cui anche quelli gay) – godono dei vantaggi di essere maschi ma potrebbero venire svantaggiati qualora mostrassero caratteristiche di genere non tipiche e non normative. Seguendo

Jefferson, le *maschilità egemoni multiple* costruiscono – rispetto ai valori e alle indicazioni tratte dalle strutture di potere più vaste – forme di stratificazione locale e contestualizzate, all’interno delle quali valorizzano certe espressioni di mascolinità a detrimento di altre, partecipando alle strutture complesse del sessismo, della subordinazione del femminile e dell’omofobia. Le posizioni anti-effeminatezza e la *checcofobia*<sup>39</sup> espresse nelle rappresentazioni delle maschilità omosessuali neoliberaliste sono processi che corrispondono all’esigenza di essere accettati dagli standard normativi e all’interno della normatività, nel processo di riproduzione di polarizzazioni dicotomiche di genere<sup>40</sup>. Modalità, questa, per riprodurre e riprodursi all’interno del linguaggio e della regola dell’oppressore.

Queste contraddizioni sono particolarmente evidenti quando riflettiamo sulla costruzione delle relazioni romantiche dei maschi gay<sup>41</sup>. L’analisi del rapporto tra sessualità e amicizia – nel caso dei maschi omosessuali – mostra che il genere e la sessualità si intrecciano reciprocamente e in termini complessi più di quanto potremmo immaginare, svelando di fatto come esistano rappresentazioni egemoniche e costruzioni eteronormative che raccontano “cosa significhi veramente innamorarsi”, quali siano i suoi “veri” caratteri, quali, ancora, siano i valori e le configurazioni relazionali che prefigura “naturalmente”.

Nelle rappresentazioni eteronormative egemoni, l’attrazione erotica e sessuale è generalmente tenuta distante dal rapporto di amicizia; anzi qualora nella relazione amicale tra un uomo e una donna (presumibilmente eterosessuali) si sviluppassero interazioni anche di tipo sessuale, solitamente si presenterebbero pressioni sociali a definire quel tipo di relazione come romantica e non come mera amicizia<sup>42</sup>. La sessualità rappresenta solitamente una minaccia per l’amicizia: un desiderio sessuale o

dissimulato, sottaciuto viene interpretato come mancanza di lealtà, di fiducia e di autenticità. Espressioni come «per me sei più di un amico» interrompono drasticamente i copioni della relazione amicale, così come «è finita» non prelude di certo ad una relazione di complicità amicale.

Le amicizie tra maschi gay permettono di evidenziare come l'amore sia un'emozione altamente regolata e definita in termini socio-culturali, prodotto di costruzioni sociali in cui possiamo rintracciare, oltre a immaginari specifici, regolazioni e prescrizioni di tipo morale, politico, giuridico ed economico<sup>43</sup>.

In particolare, il rapporto amicizia-amore così come rielaborato all'interno della subcultura gay introduce una dimensione sessuale che, solitamente, non definisce i rapporti di amicizia che si possono instaurare tra gli eterosessuali. Come mostra in modo brillante Nardi, studioso tra i primi ad occuparsi di sociologia dell'amicizia nelle comunità omosessuali, le società occidentali definiscono generalmente la combinazione di elementi quali l'esclusività, l'intimità emozionale e l'interazione sessuale come caratteristiche precipue delle relazioni romantiche: il desiderio sessuale o scambi sessuali con un soggetto che definiamo "amico" implicano "la fine del rapporto di amicizia", la sessualità è percepita come una minaccia per le relazioni amicali tra i sessi (*cross-sex*)<sup>44</sup>.

Nell'analisi condotta da Nardi su un campione composto da 200 uomini gay, il sociologo americano individua una serie di rapporti tipologici in cui la sessualità e l'amicizia, l'attrazione, il desiderio e le relazioni di tipo romantico coesistono e si evolvono secondo dinamiche diversificate. Non potendo scendere nel dettaglio per motivi di spazio, evidenziamo come dai risultati di Nardi il processo di formazione di un'amicizia fidata e stretta (*close friendship*) non differisca sostanzialmente dalla relazione

romantica; in entrambi i casi, infatti, tra le *liques* gay si produce una forma iniziale di attrazione fisica, emotiva o intellettuale che serve per rafforzare l'eventualità di un'interazione più profonda. Anche le ricerche più recenti, come quelle condotte da Judith Stacey nella comunità gay di Los Angeles<sup>45</sup> hanno dimostrato che anche le avventure passeggere tra uomini solitamente inaugurano relazioni amicali durature o comunque forme relazionali ibride che mostrano come la sessualità, prima ancora di essere preludio di eventuale coniugalità, sia comunque un passaggio obbligato verso la relazione romantica di coppia<sup>46</sup>.

Nella ricerca condotta da Nardi, l'80% degli intervistati sostengono di avere provato desiderio ed attrazione sessuale per il loro miglior amico nel passato e la metà si dichiara ancora sessualmente attratta. Come spiegare ed interpretare la commistione tra amicizia, relazione romantica e sessualità?

I maschi imparano, sin a partire dalla costruzione dei legami omosociali, a *desessualizzare* la componente intrinsecamente erotica delle relazioni amicali maschili. Dunque nelle relazioni maschili omosessuali la dimensione erotica rimarrebbe fluida, dal momento che i maschi eterosessuali sono stati sottoposti a forme di sublimazione della dimensione erotica e sessuale e sono culturalmente obbligati a costruire legami sentimentali in grado di prevenire manifestazioni esplicite di condotte omosessuali<sup>47</sup>: gli uomini eterosessuali imparano a negare il proprio desiderio per gli altri maschi e a creare una comunità reale e fantasma di abietti. Ma anche i maschi omosessuali sono stati sottoposti alla medesima socializzazione intra-genere e inter-genere, ragion per cui sebbene si ritrovino ad esprimere più liberamente attrazione erotica per i propri pari a differenza di quanto accade tra i maschi eterosessuali, nel momento stesso in cui sovvertono le definizioni egemoni di maschilità sessualizzando l'altro maschio, si

ritrovano a riprodurre «l'energia sessuale di genere (strumentale, gerarchica) che costituisce la maschilità egemone»<sup>48</sup>.

Se da una parte il concetto stesso di amico viene utilizzato per dissimulare la relazione romantica in contesti omofobici a scopo difensivo o per definire un soggetto con cui si hanno relazioni sessuali, l'esistenza del concetto e del tipo "fuck buddy" – lo "scopa-amico" – permette la disponibilità di sesso senza richieste ed implicazioni emotive. Quest'ultimo elemento accomuna sia i maschi gay che quelli eterosessuali, dal momento che entrambi i gruppi – in quanto formati da maschi – hanno la possibilità di avere interazioni strumentali e gerarchiche e non invece di tipo espressivo o di natura solidale.

#### **4. "Scusa ma cerco un maschio": la maschilizzazione del mondo gay**

La nascita e lo sviluppo dell'applicazione Grindr (che si può leggere sia all'inglese che all'italiana) derivano sostanzialmente da due fattori: da un lato il riconoscimento e l'orgoglio della comunità omosessuale di vivere con libertà la propria sessualità e dall'altro il forte legame tra comunità gay e internet. Infatti, su questo ultimo punto, non possiamo non ricordare come, fin dagli albori del *World Wide Web*, la comunità LGBT ha eletto questo spazio virtuale come fondamentale per la propria esistenza. A causa dell'alta stigmatizzazione nella società, uomini gay e donne lesbiche hanno trovato rifugio su internet. Il web era un luogo sicuro dove parlare liberamente e dove conoscere altri omosessuali, insomma era il luogo dove sentirsi meno soli<sup>49</sup>.

Lo studio che vi presentiamo si è concentrato unicamente

su Grindr poiché questa app risulta essere la più usata tra gli uomini omosessuali nel mondo: rilasciata il 25 marzo 2009 in poco tempo ha raggiunto gli oltre dieci milioni di download nel solo *Play Store* di Android, a questo numero va aggiunto anche quello relativo allo *store* di Apple. Sono sostanzialmente due le caratteristiche principali di Grindr: da un lato l'uso del GPS (*Global Positioning System*) che oltre a renderla una applicazione di *Geosocial Networking* permette di visualizzare gli uomini connessi più vicini a un dato utente; dall'altro il funzionamento di Grindr è semplice e frugale, anche se nel corso degli ultimi anni, a causa della forte concorrenza di nuove applicazioni, sono intervenuti molteplici cambiamenti. Ciononostante, qualsiasi nuovo utente è in grado di imparare a utilizzare Grindr in pochissimo tempo. Per maggiori dettagli su come funziona questa applicazione, rimandiamo al lavoro di Bacio e Peruzzi<sup>50</sup>.

Qui è importante sottolineare come la stessa app di Grindr abbia un proprio copione implicito al quale gli utenti hanno la facoltà di aderire o meno. Ma questo copione, che potremmo definire *mainstream*, se non adottato comporta l'esclusione da parte degli altri utenti di ogni forma di comunicazione e interazione. Occorre adeguarsi per sopravvivere. Il copione *mainstream* ha una forte connotazione culturale poiché si basa su un sistema prettamente simbolico. Per brevità presentiamo due esempi: il primo riferito all'uso e allo scambio di fotografie tra gli utenti di Grindr e il secondo relativo allo "stato" ovvero alla descrizione del profilo di ogni singolo utilizzatore. Una breve nota metodologica: questa applicazione non rappresenta la comunità degli uomini gay nella sua interezza. Certamente questa app rimane largamente la più scaricata ma non tutti i gay «sono

su Grindr». Specialmente le persone più grandi d'età e chi è sposato o fidanzato, e in una relazione monogama, tendono a non utilizzare questo tipo di applicazioni.

Decidere di inserire una fotografia nel proprio profilo non è semplice come può sembrare. Infatti, sono molti gli utenti di Grindr che non inseriscono nessuna fotografia o ne hanno una che raffigura un paesaggio. I motivi dietro questa scelta sono sostanzialmente due: da un lato la mancanza di accettazione, il non essere apertamente gay ovvero la paura di essere riconosciuti dagli altri utenti come omosessuali; dall'altro può intervenire la preoccupazione di non ricadere nei canoni di bellezza tipici del mondo maschile gay. Sta di fatto che chi decide di non inserire una fotografia o di averne una che raffigura un paesaggio vede precipitare le possibilità di interazione con gli altri utenti di questa applicazione. Ma quali sono i canoni estetici tipici del mondo omosessuale? La generalizzata frivolezza, se vogliamo definirla così, impone fisici tonici e, ancora meglio, muscolosi, generalmente senza peli poiché dediti alla rasatura del proprio corpo. Infatti, gli utenti che possiedono un corpo che ricade tra quelli descritti inseriscono come foto profilo una immagine del proprio torso, nudo, spesso in palestra o durante una sessione di allenamento. Così facendo, questi utenti accrescono, e di molto, la possibilità di essere contattati dagli altri utenti che, perseguendo i canoni estetici *mainstream*, sperano di riuscire ad avere una interazione con questi soggetti. Ovviamente, un fisico così descritto accontenta molti ma non tutti gli utenti. Esiste infatti una peculiare e varia tipizzazione del corpo gay. Per non tediare il lettore ci soffermiamo su due soli esempi che si collocano agli antipodi e che lasciano il corpo palestrato sopra descritto nel mezzo. Da un lato troviamo i cosiddetti orsi (*bears*, in inglese) e dall'altro i *twink* (termine inglese difficilmente traducibile con

una sola parola in italiano). Gli orsi sono uomini sovrappeso e pelosi, caratteristiche che li pongono in netta contrapposizione con la categoria *mainstream*. Non di meno, gli orsi hanno una loro legittimità all'interno della comunità gay ma generalmente solo gli utenti orsi cercano e hanno interazioni con altri *bears*. I *twink* sono ragazzi molto giovani, solitamente sotto i venticinque anni, che hanno un aspetto estremamente adolescenziale ovvero non presentano peli e il loro corpo si presenta asciutto, quasi sottopeso, comunque senza una muscolatura definita. Il loro pubblico appare più vario: ci sono sicuramente altri *twink* ma sono anche il sogno proibito di molti uomini più grandi d'età. Questo discorso ci porta a due considerazioni: la prima che all'interno di Grindr esiste una netta prevalenza verso un canone estetico predefinito, ma la seconda ci dice anche che sono diversi e tutti legittimi i corpi accettati all'interno della comunità gay. Insomma, anche un corpo meno avvenente ha la sicurezza di trovare scambi e interazioni, quindi altri utenti con cui relazionarsi.

Accanto alla fotografia e alla rappresentazione del corpo che ne deriva, ugualmente importante è la didascalia del profilo, che l'utente può decidere o meno di inserire. In non più di duecentocinquanta caratteri vengono descritte le proprie preferenze sessuali, quello che si cerca, ma soprattutto, quello che non si cerca. Lo stato è importante perché dirime la questione se scrivere o meno a un altro utente: se il ruolo sessuale è lo stesso (due passivi ovvero due attivi), non vi sarà interazione; mentre se la posizione sessuale è complementare (uno attivo, l'altro passivo), allora vi sarà un tentativo di contatto. Ma quello che ci preme sottolineare qui è un altro aspetto che si lega direttamente e confuta quanto esposto nei paragrafi precedenti circa la maschilizzazione della cultura omosessuale<sup>51</sup>. Infatti, sono numerosi i

profili che al loro interno hanno un variegato ma unidirezionale codice che mira a escludere gli altri utenti di Grindr. Il codice “MxM” indica che l’utente di un dato profilo si autodefinisce “maschio” e che, parimenti, cerca esclusivamente interazioni con altri “maschi”. Oppure, spesso accade che gli utenti scrivano chiaramente «Cerco solo maschi». Questi utenti temono forse di essere contattati e di avere così interazioni con il genere femminile? Purtroppo, no. Grindr infatti non è frequentato da donne (cis-normative) ma da soli uomini gay e, sporadicamente, da qualche donna transessuale. Gli utenti sopracitati vogliono avere interazioni solo con quegli uomini che per aspetto fisico e comportamenti appaiono, ai loro occhi, sufficientemente mascholini. Non va nascosto o sottodimensionato che questa è una vera e propria forma di discriminazione e di esclusione all’interno del mondo gay. La checchofobia è davvero generalizzata e anche quando si supera il primo scoglio (fotografia e *status* del profilo), il secondo (l’interazione in chat) serve come conferma e garanzia della mascolinità dell’altro utente. Facciamo un esempio: un utente “attivo” in una interazione con un utente “passivo” vuole sapere se l’altro utente è o meno mascolino, se si comporta cioè da “uomo”. Se l’utente non viene sufficientemente rassicurato, questi potrebbe volere come ulteriore prova altre fotografie dove l’utente dovrebbe apparire in atteggiamenti mascholini (come sollevare pesi in palestra). Gli utenti più ossessionati arrivano a chiedere l’invio di un messaggio vocale, dove l’altro utente deve dimostrare in modo inequivocabile di avere una voce “maschile”. Questo machismo gay mira ad escludere l’effeminatezza poiché contraria alla divisione di genere (eterosessuale). Grindr è uno spazio omosociale, nell’app sono tutti uomini ma questo spazio protetto diventa anche il luogo dove

esibire la propria mascolinità. Questo porta a un paradosso: affinché la mascolinità gay sia accettata occorre negare la sua diversità nell'espressione sessuale. Il comportamento defemminilizzante diventa quindi l'esigenza di essere accettati e di accettarsi come uomini ancor prima che come gay. Cosa accade alle persone che non sono sufficientemente mascoline? Come per le diverse tipologie di corpi gay, chi non ricade nella mascolinità *mainstream*, seppur escluso da molte interazioni, riesce a ricavarci un proprio spazio e, quindi, una certa legittimità. Gli utenti effeminati non si nascondono, anzi, mostrano, attraverso fotografie e il proprio profilo, di rifiutare la maschilizzazione dominante, sanno di essere discriminati ma non si scoraggiano e si affidano a quegli utenti ai quali la dicotomia maschile-femminile non interessa o per i quali è meno importante.

## **5. Sessualizzare l'amicizia: strumenti per contrastare l'egemonia**

La ricerca citata in precedenza<sup>52</sup> è stata finora l'unica in Italia a studiare il comportamento degli uomini gay italiani su Grindr e resta l'unica a livello internazionale ad avere usato, accanto a una metodologia qualitativa, anche una metodologia quantitativa. A prima giunta Grindr appare essere precipuamente una applicazione per la ricerca di sesso occasionale, si presenta così anche nella realtà dei fatti? Il *dataset* della ricerca ha incluso poco più di trentottomila utenti unici che nel maggio 2016 hanno aperto Grindr all'interno dell'area che delimita la città di Milano. Per una attenta analisi dei dati rimandiamo al *paper* sopramenzionato. Qui ci soffermiamo su alcuni numeri che riteniamo molto

importanti anche alla luce di quanto esposto nei paragrafi precedenti. Chi utilizza Grindr lo fa in modo costante lungo l'arco di tutta la giornata. Si passa da una media di sei connessioni al giorno fino ad un massimo di trentotto, pari a circa un utilizzo ogni ventisette minuti (calcolando diciassette ore di veglia al giorno). Si usa Grindr dal luogo di lavoro, dall'università, durante la pausa pranzo, durante la palestra o il tempo libero e certamente anche la sera a casa. Questo è esattamente quello che avviene per altre applicazioni *social* come Facebook, Twitter e Instagram. Quindi chi usa Grindr lo fa in modo abituale e non finalizzato alla realizzazione di un estemporaneo impulso sessuale. Nella realtà dei fatti si presenta più come un modo con il quale connettersi ad altre persone e instaurare una molteplicità di rapporti che comunque, va detto, spesso passa anche attraverso il sesso. Infatti, non bisogna cadere nell'errore di considerare il sesso come qualcosa di necessariamente intimo o personale per gli uomini gay. Scrutando più a fondo i numeri, si evidenzia come gli utenti selezionano più frequentemente le categorie "incontri" e "amicizie" rispetto a quella *right now* (che è dedicata al sesso occasionale immediato). Il sesso occasionale è comunque importante ma non determinante per gli uomini gay che usano Grindr. Ciò, però, non vuol dire che gli utenti di Grindr non lo cercano o che non lo fanno, ma semplicemente che la loro ambizione principale sembra essere quella di conoscere altre persone, per non sentirsi soli e per scappare dalla solitudine quotidiana dalla quale sembrano essere sommersi. Aneddoticamente, è curioso osservare che anche chi si definisce in cerca di amici opera non di rado una selezione che si basa anche sull'aspetto fisico. Rimane inusuale, generalmente, che una conversazione non contenga in ogni caso uno scambio di foto e di informazioni in merito alle preferenze sessuali a prescindere

dall'obiettivo finale che può anche essere qualcosa di scisso dal puro piacere sessuale. Il sesso occasionale, sotto questa luce, assume dunque una funzione più ampia e che trascende la mera necessità di un appagamento sessuale. Il sesso tra uomini gay diventa anche un modo per conoscere gente nuova, ampliare la propria rete di conoscenza e i collegamenti con il resto della città che li circonda. Non di rado, ed è successo anche a chi scrive, il sesso occasionale, più o meno soddisfacente che fosse, ha aperto nuovi orizzonti di amicizia e di complicità. Anche di intimità, certo. Ma una intimità profonda, non superficiale e sessuale. Per tornare a quanto enunciato in precedenza da Nardi<sup>53</sup>, tra gli uomini gay la dimensione sessuale e quella dell'amicizia coesistono, così come coesiste l'attrazione (fisica e sessuale) con il desiderio. La ricerca di una relazione romantica va di pari passo con la ricerca di una amicizia forte e ravvicinata (*close friendship*), entrambe condividono le stesse caratteristiche. Allo stesso modo troviamo confutate le tesi di Stacey<sup>54</sup>: il sesso occasionale può portare a relazioni amicali e durature perché il sesso diventa (anche) sostegno alla costruzione di reti sociali e sostegno contro la solitudine alla quale molti uomini gay sono portati. Infine, anche se Grindr è il luogo dove la maschilità gay egemone si manifesta e viene rincorsa dagli utenti che la usano come arma di accettazione (nel mondo eterosessuale) allo stesso modo attraverso Grindr quegli stessi uomini gay sembrano voler contrastare il copione culturale sessuale che li vede promiscui e dediti solo al sesso occasionale. Infatti, attraverso il sesso, gli uomini gay sviluppano amicizie e relazioni (romantiche più che sessuali) che li portano a contrastare la maschilità egemone e li spinge verso relazioni amorose. In conclusione, anche se le amicizie non sono desessualizzate (come per gli eterosessuali), questa sessualità

porta a legami forti e stabili e non, come si penserebbe, a relazioni fugaci ed estemporanee.

## 6. Conclusioni

L'innamoramento, le relazioni amorose e la definizione dei più generali processi di corteggiamento, se riferiti a forme di soggettivazione non normativa – come nel caso delle maschilità gay – rivelano quanto l'innamoramento possa essere analizzato come costruzione sociale e quanto l'amore non corrisponda *sic et simpliciter* ad emozioni incarnate ma piuttosto a forme di costruzione e regolazione sociale. Questi aspetti assumono maggiore evidenza soprattutto se osserviamo come gran parte dei copioni culturali romantici (e sessuali) indichino l'amore come momento che precede e, dunque, legittima l'incontro sessuale tra due individui di sesso diverso, aspetto che prefigura l'assenza di repertori culturali romantici che non siano fondati su presupposti eteronormativi. Gli incontri e le reti di amicizia nel caso dei maschi gay sono una modalità per scoprire l'identità e la sessualità gay, per ritrovare sostegni nelle reti sociali, riparo e supporto<sup>55</sup>.

Il modo in cui i maschi gay sviluppano forme intrecciate e ibride di amicizia e sessualità è, come afferma Nardi, tuttavia un aspetto che permette generalmente di produrre delle rinegoziazioni radicali della maschilità: le interazioni sessuali con gli "amici" combinano caratteristiche culturali della maschilità e della femminilità, la dimensione emozionale e quella fisica, la dimensione sessuale con quella intima. Si tratta potenzialmente di momenti di contestazione della maschilità egemone<sup>56</sup>: si hanno

contatti sessuali con amici potenziali, interazioni sessuali non legati al discorso egemone dell'intimità e della coppia, si ricercano partner e amici con la possibilità di instaurare passione, reciprocità e intimità emotiva.

È pur vero, tuttavia, che la separazione del sesso e dell'amore è espressione della maschilità egemonica e mostra le contraddizioni dei gay che mettono in atto copioni normativi di genere nello stesso tempo in cui sovvertono l'eteronormatività (essere intimi con qualcuno del proprio stesso sesso)<sup>57</sup> come abbiamo descritto nell'uso dell'applicazione Grindr.

Questo tipo di relazioni mettono in discussione l'universalità della dicotomia culturalizzata del sesso/amore. Nel caso delle relazioni gay la sessualità può apportare, dunque, maggiori caratteri di intimità, fiducia e reciprocità alle relazioni di amicizia: le amicizie possono assumere caratteri sessuali, dal *fuck buddy*, all'appuntamento (*dating*) sino al partner romantico esclusivo. Il sesso occasionale estemporaneo, pur presente, non appare dominante e comunque non cerca di soddisfare solo dei bisogni sessuali, ma si apre a forme e relazioni più ampie.

All'interno di contesti sociali volti alla normalizzazione e alla "banalizzazione"<sup>58</sup> delle relazioni omosessuali, anche attraverso i discorsi pubblici sulle unioni civili e sul matrimonio egualitario, resta disattesa l'indicazione di Michel Foucault che vedeva – nel piacere delle relazioni interpersonali – la possibilità di costruire "nuove forme di relazioni, nuove forme di amore, nuove forme di creazione"<sup>59</sup>. La sperimentazione di intimità e sessualità nelle relazioni amicali gay implica socialmente la possibilità di sviluppare nuove possibilità e modalità relazionali: "provate ad immaginare e creare un nuovo diritto relazionale che permetta a tutte le possibili tipologie di relazioni di esistere

e di non essere impedito, bloccato o annullato da istituzioni relazionali impoverite<sup>60</sup>. Non sembra un caso che a partire dal XVIII secolo, come ancora sostiene Foucault, l'amicizia tra maschi come relazione intima e sensuale scompaia proprio nello stesso momento in cui l'omosessualità viene dichiarata problema sociale<sup>61</sup>.

La costruzione di relazioni ibride, come quelle riscontrate negli uomini gay che utilizzano Grindr, ci fa comprendere come i copioni abbiano valore normativo e regolino i comportamenti più di quanto ci aspetteremmo. Siamo inseriti all'interno di narrazioni normative ed egemoni che prevedono che nelle società contemporanee occidentali la reciprocità e l'uguaglianza delle relazioni amicali possano subire squilibri nel caso in cui si palesino relazioni e scambi sessuali, anche se per gli uomini gay questa egemonia è meno marcata rispetto alle persone eterosessuali. Queste rappresentazioni egemoniche prefigurano azioni, immaginari, giustificazioni e attori plausibili e legittimi. Gli omosessuali rischiano di cadere nella trappola della compulsione ossessiva e forzata dell'amore e dell'innamoramento, finalizzata all'esistenza della coppia. La desessualizzazione dei corpi, tipica del mondo eterosessuale, minaccia anche gli uomini gay, quando essi cercano di conformarsi ai copioni egemoni per venire accettati. In realtà, come abbiamo visto per i gay che utilizzano Grindr, le amicizie spesso contengono anche una componente sessuale. Questa caratteristica, questa sessualità, è il modo in cui gli uomini gay cercano di resistere all'egemonia e di ritagliarsi un loro spazio di legittimità.

*Note al testo*

- <sup>1</sup> J. H. Gagnon, W. Simon, *Sexual Conduct. The social sources of human sexuality*, New Brunswick e London, Aldine-Transaction, 1973, nuova edizione 2005.
- <sup>2</sup> C. Rinaldi, M. Scarcelli, *Introduzione. Copioni Sessuali. Genesi intellettuale, analisi e applicazioni della prospettiva dei sexual scripts*, a cura di C. Rinaldi e M. Scarcelli, W. Simon e J.H. Gagnon, *Copioni Sessuali*, Calimera, Kurumuny, 2016, pp. 9-27; C. Rinaldi, *Sesso, sé e società. Per una sociologia della sessualità*, Milano, Mondadori, 2016; C. Rinaldi, *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*, Milano, Mondadori, 2017.
- <sup>3</sup> E.O. Laumann, J.H. Gagnon, *A sociological perspective on sexual action*, a cura di R.G. Parker e J.H. Gagnon, *Conceiving sexuality. Approaches to sex research in a postmodern world*, New York e London, Routledge, 1995, pp.183-213.
- <sup>4</sup> C. Rinaldi, 2016, op. cit.
- <sup>5</sup> J. Escoffier, «*Sex O'Clock in America*»: *I copioni sessuali in prospettiva storica, 1890-1930*, a cura di C. Rinaldi, *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 361-380.
- <sup>6</sup> K.J. Taywaditap, *Marginalization among the marginalized: gay men's anti-effeminacy attitudes*, in «*Journal of Homosexuality*», 42, 1 (2001), pp. 1-28.
- <sup>7</sup> S. Cole, "Macho man": *clones and the development of a masculine stereotypes*, in «*Fashion Theory*», 4, 2 (2000), pp. 125-140.
- <sup>8</sup> W. Johansson, *Molly Houses*, a cura di W. Johansson e W.A. Percy, *Encyclopedia of Homosexuality*, vol. II, New York, Garland Publishing, 1990, pp. 827-828.
- <sup>9</sup> G. Chauncey, *Gay New York. Gender, urban culture and the making of the gay male world 1890-1940*, New York, Basic Books, 1994.
- <sup>10</sup> G. Chauncey, op.cit.
- <sup>11</sup> G. Chauncey, op.cit.
- <sup>12</sup> J. Escoffier, op. cit.

- <sup>13</sup> S. Sontag, *Notes on 'camp'*, a cura di S. Sontag, *Against interpretation and other essays*, New York, Farrar Straus & Giroux, 1966, pp. 275-292.
- <sup>14</sup> J. Marshall, *Pansies, perverts and macho men: changing conceptions of male homosexuality*, a cura di K. Plummer, *The making of the modern homosexual*, London, Hutchinson, 1981, pp. 133-154.
- <sup>15</sup> M. Levine, *Gay macho. The life and death of the homosexual clone*, New York, New York University Press, 1998.
- <sup>16</sup> P. Hennen, *Faeries, bears and leathermen. Men in community queering masculinity*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
- <sup>17</sup> A. Solomon-Godeau, *Male trouble*, a cura di M. Berger, B. Wallis e S. Watson, *Constructing masculinity*, London, Routledge, 1995, pp. 69-76; S. Kleinberg, *The new masculinity of gay men and beyond: Where have all the sissies gone?*, a cura di M.S. Kimmel, M.A. Messner, *Men's lives*. New York, MacMillan, 1989, pp. 101-114.
- <sup>18</sup> C. Henley, *Butch Manual: the current drag and how to do it*, New York, The Sea Horse Press, 1982.
- <sup>19</sup> T. Bergling, *Chasing Adonis. Gay men and the pursuit of perfection*, Binghamton, N.Y., The Haworth Press, 2007.
- <sup>20</sup> D. Altman, *The homosexualization of America. The americanization of the homosexual*, New York, St.Martin's Press, 1992; M. Levine, *op. cit.*
- <sup>21</sup> L. Duggan, *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics and the attack on democracy*, Boston, Beacon Press, 2003.
- <sup>22</sup> J.K. Puar, *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times*, Durham, N.C., Duke University Press, 2007.
- <sup>23</sup> M.A. Messner, *Politics of masculinities. Men in movements*, Thousand Oaks, CA.: Sage, 1997; S. Kleinberg, *op. cit.*
- <sup>24</sup> M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Torino, Einaudi, 1977.
- <sup>25</sup> J. Stoltenberg, *Refusing to be a man. Essays on Sex and Justice*, London, UCL Press, 2
- <sup>26</sup> R. Heasley, *Queer masculinities of straight men. A typology*, in «Men and Masculinities», 17, 3 (2005), pp. 310-320.

- <sup>27</sup> F. Fejes, *Making a gay masculinity*, in «Critical Studies in Media Communication», 17, 1 (2009), pp. 113-116.
- <sup>28</sup> G. Blachford, *Male dominance and the gay world*, a cura di K. Plummer, *The making of the modern homosexual*, London, Hutchinson, 1981, pp. 183-210.
- <sup>29</sup> R. Connell, *A very straight gay: masculinity, homosexual experience and the dynamics of gender*, «American Sociological Review», vol. 57 no. 6 (1992), pp. 735-751, citazione p. 747.
- <sup>30</sup> B. Adam, *Sex and caring among men: impact of AIDS on gay people*, a cura di K. Plummer, *Modern homosexualities. Fragments of lesbian and gay experience*, London, Routledge, 1992; M.G. Mutchler, *Young gay men's stories in the States: scripts, sex, and safety in the time of AIDS*, in «Sexualities», 3, 1 (2000), pp. 31-54.
- <sup>31</sup> R.M. Berger, *Men together*, in «Journal of Homosexuality», 19, 3 (1990), pp. 31-50; S. Rose, *Lesbian and gay love scripts*, a cura di E.D. Rothblum, L.A. Bond, *Preventing heterosexism and homophobia*, Thousand Oaks, CA, London, New Delhi, Sage, 1996, pp. 151-173; S. Rose, *Heterosexism and the study of women's romantic and friend relationships*, in «Journal of Social Issues», 56, 2 (2000), pp. 315-328; M.R. Laner, N.A. Ventrone, *Dating scripts revisited*, in «Journal of Family Issues», 21, 4 (2000), pp. 488-500.
- <sup>32</sup> E.K. Sedgwick, *Between men. English literature and male homosocial desire*, New York, Columbia University Press, 1985.
- <sup>33</sup> M. Flood, *Men, sex and homosociality. How bonds between men shape their sexual relations with women*, in «Men and Masculinities», 10, 3 (2008), pp. 339-358.
- <sup>34</sup> K.J. Taywaditep, *op. cit.*
- <sup>35</sup> J. Harry, *Defeminization and adult psychological well-being among male homosexuals*, in «Archives of Sexual Behavior», 12 (1983a), pp. 1-19.
- <sup>36</sup> C. Rinaldi, C. Cappotto, *Figli di genitori "normali". Omosessualità e dinamiche familiari tra tradizione, resistenza e sperimentazione*, a cura di M. Garro, A. Salerno, *Oltre il legame. genitori e figli nei nuovi scenari familiari*, Milano, Franco Angeli, 2014, pp. 96-118.

<sup>37</sup> G.K. Lehne, *Homophobia among men. Supporting and defining the male role*, a cura di M.S. Kimmel e M.A. Messner, *Men's lives*, New York, Macmillan, 1989, pp. 416-429; J. Harry, *Parasuicide, gender and gender deviance*, in «Journal of Health and Social Behavior», 24 (1983b), pp. 350-361.

<sup>38</sup> D. Farr, *Sissy boy, progressive parents*, a cura di M.S. Kimmel e M.A. Messner, *Men's lives*, Boston e New York, Allyn & Bacon, 2007, pp. 137-147.

<sup>39</sup> T. Bergling, op. cit.

<sup>40</sup> C. Rinaldi, «*Rimani maschio finché non ne arriva uno più maschio e più attivo di te*». *La costruzione delle maschilità omosessuali tra normalizzazione, complicità e consumo*, in «Ragion Pratica», 2015, pp. 443-462.

<sup>41</sup> P.M. Nardi, *Gay men's friendships. Invincible communities*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

<sup>42</sup> R. Bell, *Worlds of friendship*, Beverly Hill, CA.: Sage, 1981, citato in P.M. Nardi, op. cit.

<sup>43</sup> C. Ingraham, *Atti innaturali. Disciplinare l'eterosessualità*, a cura di C. Rinaldi, *Alterazioni. Introduzione alle sociologie dell'omosessualità*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 97-119.

<sup>44</sup> P.M. Nardi, op. cit.

<sup>45</sup> J. Stacey, *Cruising the familyland. Gay hypergamy and rainbow kinship*, in «Current Sociology», 52, 2 (2004).

<sup>46</sup> S. Chauvin, A. Lerch, *Sociologia dell'omosessualità*, Torino, Kaplan, 2016.

<sup>47</sup> A. Bérubé, *Coming out under fire. The history of gay men and women in World War Two*, New York, Free Press, 1990.

<sup>48</sup> P.M. Nardi, op. cit., pp. 84-85.

<sup>49</sup> J.D. Weinrich, *Strange Bedfellows: Homosexuality, Gay Liberation, and the Internet*, in «Journal of Sex Education and Therapy», XXII (1997), 1, pp. 58-66.

<sup>50</sup> M. Bacio, M. Peruzzi, *Alla ricerca della felicità. Gay su Grindr, tra sesso e solitudine*, a cura di C. Rinaldi, *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 289-306.

- <sup>51</sup> J. Escoffier, op. cit.; J. Marshall, op. cit.
- <sup>52</sup> M. Bacio, M. Peruzzi, op. cit.
- <sup>53</sup> P.M. Nardi, op. cit.
- <sup>54</sup> J. Stacey, op. cit.
- <sup>55</sup> M. Levine, op. cit.
- <sup>56</sup> P.M. Nardi, op. cit.
- <sup>57</sup> P.M. Nardi, op. cit.
- <sup>58</sup> S. Chauvin, A. Lerch, op. cit.
- <sup>59</sup> M. Foucault, *Ethics. Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault*, Volume One, a cura di Paul Rabinow, New York, New Press, 1997, p. 163.
- <sup>60</sup> M. Foucault, op. cit., p. 158.
- <sup>61</sup> M. Foucault, op. cit.

## Bibliografia

- B. Adam, *Sex and caring among men: impact of AIDS on gay people*, a cura di K. Plummer, Modern homosexualities. Fragments of lesbian and gay experience, London, Routledge, 1992.
- D. Altman, *The homosexualization of America. The americanization of the homosexual*, New York, St.Martin's Press, 1992.
- M. Bacio, M. Peruzzi, *Alla ricerca della felicità. Gay su Grindr, tra sesso e solitudine*, a cura di C. Rinaldi, *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 289-306.
- R. Bell, *Worlds of friendship*, Beverly Hill, CA., Sage, 1981.
- R.M. Berger, *Men together*, in «Journal of Homosexuality», 19, 3 (1990), pp. 31-50.
- T. Bergling, *Chasing Adonis. Gay men and the pursuit of perfection*, Binghamton, N.Y., The Haworth Press, 2007.
- A. Bérubé, *Coming out under fire. The history of gay men and women in World War Two*, New York, Free Press, 1990.

- G. Blachford, *Male dominance and the gay world*, a cura di K. Plummer, *The making of the modern homosexual*, London, Hutchinson, 1981, pp. 183-210.
- G. Chauncey, *Gay New York. Gender, urban culture and the making of the gay male world 1890-1940*, New York, Basic Books, 1994.
- S. Chauvin, A. Lerch, *Sociologia dell'omosessualità*, Torino, Kaplan, 2016.
- S. Cole, "Macho man": clones and the development of a masculine stereotypes, in «Fashion Theory», 4, 2 (2000), pp. 125-140.
- R. Connell, *A very straight gay: masculinity, homosexual experience and the dynamics of gender*, «American Sociological Review», vol. 57 no. 6 (1992), pp. 735-751.
- L. Duggan, *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics and the attack on democracy*, Boston, Beacon Press, 2003.
- J. Escoffier, «Sex O'Clock in America»: *I copioni sessuali in prospettiva storica, 1890-1930*, a cura di C. Rinaldi, *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 361-380.
- D. Farr, *Sissy boy, progressive parents*, a cura di M.S. Kimmel e M.A. Messner, *Men's lives*, Boston e New York, Allyn & Bacon, 2007, pp. 137-147.
- F. Fejes, *Making a gay masculinity*, in «Critical Studies in Media Communication», 17, 1 (2009), pp. 113-116.
- M. Flood, *Men, sex and homosociality. How bonds between men shape their sexual relations with women*, in «Men and Masculinities», 10, 3 (2008), pp. 339-358.
- M. Foucault, *Ethics. Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault*, Volume One, a cura di Paul Rabinow, New York, New Press, 1997, p. 163.
- J. H. Gagnon, W. Simon, *Sexual Conduct. The social sources of human sexuality*, New Brunswick e London, Aldine-Transaction, 1973, nuova edizione 2005.
- J. Harry, *Defeminization and adult psychological well-being among male homosexuals*, in "Archives of Sexual Behavior", 12 (1983a), pp. 1-19.

- J. Harry, *Parasuicide, gender and gender deviance*, in «Journal of Health and Social Behavior», 24 (1983b), pp. 350-361.
- R. Heasley, *Queer masculinities of straight men. A typology*, in «Men and Masculinities», 17, 3 (2005), pp. 310-320.
- C. Henley, *Butch Manual: the current drag and how to do it*, New York, The Sea Horse Press, 1982.
- P. Hennen, *Faeries, bears and leathermen. Men in community queering masculinity*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
- C. Ingraham, *Atti innaturali. Disciplinare l'eterosessualità*, a cura di C. Rinaldi, *Alterazioni. Introduzione alle sociologie dell'omosessualità*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 97-119.
- W. Johansson, *Molly Houses*, a cura di W. Johansson e W.A. Percy, *Encyclopedia of Homosexuality*, vol. II, New York, Garland Publishing, 1990, pp. 827-828.
- S. Kleinberg, *The new masculinity of gay men and beyond: Where have all the sissies gone?*, a cura di M.S. Kimmel, M.A. Messner, *Men's lives*. New York, MacMillan, 1989, pp. 101-114.
- M.R. Laner, N.A. Ventrone, *Dating scripts revisited*, in «Journal of Family Issues», 21, 4 (2000), pp. 488-500.
- E.O. Laumann, J.H. Gagnon, *A sociological perspective on sexual action*, a cura di R.G. Parker e J.H. Gagnon, *Conceiving sexuality. Approaches to sex research in a postmodern world*, New York e London, Routledge, 1995, pp.183-213.
- G.K. Lehne, *Homophobia among men. Supporting and defining the male role*, a cura di M.S. Kimmel e M.A. Messner, *Men's lives*, New York, Macmillan, 1989, pp. 416-429.
- M. Levine, *Gay macho. The life and death of the homosexual clone*, New York, New York University Press, 1998.
- J. Marshall, *Pansies, perverts and macho men: changing conceptions of male homosexuality*, a cura di K. Plummer, *The making of the modern homosexual*, London, Hutchinson, 1981, pp. 133-154.
- M.A. Messner, *Politics of masculinities. Men in movements*, Thousand Oaks, CA., Sage, 1997.
- M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Torino, Einaudi, 1977.

- M.G. Mutchler, *Young gay men's stories in the States: scripts, sex, and safety in the time of AIDS*, in «Sexualities», 3, 1 (2000), pp. 31-54.
- P.M. Nardi, *Gay men's friendships. Invincible communities*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- J.K. Puar, *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times*, Durham, N.C., Duke University Press, 2007.
- C. Rinaldi, «*Rimani maschio finché non ne arriva uno più maschio e più attivo di te*». *La costruzione delle maschilità omolesbiche tra normalizzazione, complicità e consumo*, in «Ragion Pratica», 2015, pp. 443-462.
- C. Rinaldi, *Sesso, sé e società. Per una sociologia della sessualità*, Milano, Mondadori, 2016.
- C. Rinaldi, *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*, Milano, Mondadori, 2017.
- C. Rinaldi, C. Cappotto, *Figli di genitori "normali". Omolesbicità e dinamiche familiari tra tradizione, resistenza e sperimentazione*, a cura di M. Garro, A. Salerno, *Oltre il legame. genitori e figli nei nuovi scenari familiari*, Milano, Franco Angeli, 2014, pp. 96-118.
- C. Rinaldi, M. Scarcelli, *Introduzione. Copioni Sessuali. Genesi intellettuale, analisi e applicazioni della prospettiva dei sexual scripts*, a cura di C. Rinaldi e M. Scarcelli, W. Simon e J.H. Gagnon, *Copioni Sessuali*, Calimera, Kurumuny, 2016, pp. 9-27.
- S. Rose, *Lesbian and gay love scripts*, a cura di E.D. Rothblum, L.A. Bond, *Preventing heterosexism and homophobia*, Thousand Oaks, CA, London, New Delhi, Sage, 1996, pp. 151-173.
- S. Rose, *Heterosexism and the study of women's romantic and friend relationships*, in «Journal of Social Issues», 56, 2 (2000), pp. 315-328.
- E.K. Sedgwick, *Between men. English literature and male homosocial desire*, New York, Columbia University Press, 1985.
- A. Solomon-Godeau, *Male trouble*, a cura di M. Berger, B. Wallis e S. Watson, *Constructing masculinity*, London, Routledge, 1995, pp. 69-76.

S. Sontag, *Notes on 'camp'*, a cura di S. Sontag, *Against interpretation and other essays*, New York, Farrar Straus & Giroux, 1966, pp. 275-292.

J. Stacey, *Cruising the familyland. Gay hypergamy and rainbow kinship*, in «Curent Sociology», 52, 2 (2004).

J. Stoltenberg, *Refusing to be a man. Essays on Sex and Justice*, London, UCL Press, 2.

K.J. Taywaditep, *Marginalization among the marginalized: gay men's anti-effeminacy attitudes*, in «Journal of Homosexuality», 42, 1 (2001), pp. 1-28.

J.D. Weinrich, *Strange Bedfellows: Homosexuality, Gay Liberation, and the Internet*, in «Journal of Sex Education and Therapy», XXII (1997), 1, pp. 58-66.

# **Social media e rappresentazioni dei corpi di genere: tra svelamento, empowerment e sovversione**

**di Lucia Bainotti**

## **1. Introduzione**

Fin dalla nascita del Word Wide Web, il legame tra genere, nuove tecnologie e Internet è sempre stato caratterizzato da un importante dibattito riguardo al ruolo svolto dalla rete nel riprodurre oppure contrastare stereotipiche rappresentazioni del genere e dei corpi di genere<sup>1</sup>. È infatti innegabile che con l'avvento dei social media siano aumentate le possibilità di controllo della presentazione del sé, attraverso forme di gestione del proprio sé online<sup>2</sup>. È anche vero, tuttavia, che rimangono vincoli molto forti rispetto alle diverse rappresentazioni possibili, che hanno a che fare con le norme di rappresentazione dei generi, le estetiche delle piattaforme, nonché le possibilità tecnologiche offerte dalle stesse<sup>3</sup>.

In questo contesto, risulta dunque rilevante concentrarsi sugli spazi in cui cercano di farsi largo tentativi di espressione del genere che si distaccano dagli stereotipi e dallo status quo. Il presente saggio si propone di presentare una riflessione critica sul potenziale sovversivo delle rappresentazioni dei corpi di genere, prestando attenzione ad un particolare tipo di messaggi e contenuti sempre più diffusi sui social media (in particolare su Instagram) e conosciuti con il nome di *Body Positivity*. L'analisi delle modalità attraverso cui questi messaggi propongono l'accettazione di una varietà di corpi e rappresentazioni di genere oltre ai modelli standard della società occidentale permette di mettere

in luce come strategie di sovversione si intrecciano a strategie di riconoscimento.

Si noti, inoltre, che con il crescere del Web 2.0 sono cresciute anche pratiche di espressione del sé e quindi del corpo sessuato attraverso modalità sempre più visuali<sup>4</sup>. La fotografia, l'autoscatto e l'avvento dei cosiddetti *selfie* hanno infatti cambiato le modalità attraverso cui guardiamo a noi stessi e ci presentiamo agli altri<sup>5</sup>. Le rappresentazioni dei corpi di genere risultano quindi, a maggiore ragione, un aspetto importante da prendere in considerazione dal momento che il genere si rivela anche e soprattutto negli effetti di realtà prodotti dalla sua rappresentazione<sup>6</sup>. Studiando i modi in cui i corpi vengono rappresentati possiamo meglio comprendere come i prodotti mediali contribuiscano a proporci degli ideali del femminile e del maschile che interpellano le nostre corporeità sessuate<sup>7</sup>, nonché a fornire una precisa idea di quali tra queste corporeità vengono considerate degne di visibilità e dunque di legittimazione, quali invece vengono relegate al dominio dell'abietto<sup>8</sup>. Di qui l'importanza di riflettere sulla rappresentazione visiva dei corpi di genere, prestando attenzione a come tale rappresentazione interagisce con vecchi e nuovi stereotipi, pratiche rappresentative e con le forme comunicative proprie dei social media.

In particolare, l'attenzione verrà rivolta alle rappresentazioni dei corpi femminili nell'ambito della cosiddetta *Body Positivity*. Con questo concetto ci si riferisce ad una serie di pratiche e discorsi che punta all'inclusività di una varietà di forme e rappresentazioni corporee attraverso l'accettazione del proprio corpo e di quello altrui, promuovendo l'idea che ogni corpo sia valido e meritevole di rispetto e di dignità<sup>9</sup>. Nell'analisi di come i discorsi e le pratiche Body Positive si articolano attraverso i so-

cial media, ci si soffermerà sulle ambivalenze intrinseche alle pratiche di svelamento e ai concetti di empowerment e sovversione che tali discorsi chiamano in causa. I messaggi relativi alla positività sul corpo permettono, infatti, di mettere in evidenza la compresenza di elementi di regolazione e resistenza e di rivendicazioni di visibilità all'interno di un quadro normativo. Resta quindi dubbia la valenza sovversiva del movimento e la sua efficacia nel promuovere un processo di disfatta del genere<sup>10</sup>.

I discorsi Body Positive verranno interpretati tenendo insieme la dimensione delle rappresentazioni del sé<sup>11</sup>, le politiche dei corpi (body politics) che le disciplinano<sup>12</sup>, nonché le pratiche di sovversione performativa del genere<sup>13</sup>, in particolare nel loro intrecciarsi con l'uso di dispositivi elettronici e delle piattaforme multimediali. Osservare come tali discorsi e le rappresentazioni non normative dei corpi di genere ad essi connesse si sviluppano attraverso i social media risulta particolarmente interessante per comprendere come gli utenti, a partire dal basso e dalle pratiche della vita quotidiana, si appropriano, rielaborano e condividono messaggi che veicolano visioni del genere tendenzialmente non normative. Al tempo stesso, è possibile osservare come tali utenti non sono tuttavia estranei ai sistemi di regolazione e agli standard dettati dalla nostra cultura contemporanea patriarcale e capitalista.

Nelle pagine a seguire verrà discusso in modo più approfondito il contenuto dei messaggi Body Positive, contestualizzandoli nell'ambito di una serie di cambiamenti che hanno riguardato le rappresentazioni dei corpi di genere più in generale. In seguito, verrà approfondita la riflessione su tre aspetti caratteristici della Body Positivity: la presenza di pratiche cosiddette di svelamento, l'enfasi posta sul concetto di empowerment e il possibile potenziale sovversivo di tali pratiche e rappresentazioni.

Pur riconoscendo il grande valore apportato dal crescente numero di discorsi Body Positive e dalla maggiore visibilità acquisita da corpi tipicamente considerati non conformi, verranno messi in luce alcuni dei limiti che accompagnano tali discorsi e che possono diminuirne il potenziale sovversivo, arrivando a suggerire, nelle conclusioni, alcuni spunti per mettere in atto una forma alternativa e radicale di Body Positivity.

## **2. Genealogia dei discorsi Body Positive**

Come anticipato, verrà rivolta l'attenzione a pratiche e rappresentazioni non stereotipiche del genere nell'ambito del cosiddetto movimento Body Positive. A livello generale, il concetto di Body Positivity racchiude una serie di discorsi e pratiche accomunati dall'idea di accettazione del proprio sé, del proprio corpo e di quello altrui nonostante le imperfezioni.

Si tratta, inoltre, di messaggi volti a sfidare i modelli dominanti attraverso cui gli individui osservano, giudicano e costruiscono i corpi. Secondo questa filosofia, la bellezza è un costrutto della nostra società e i modelli che ci vengono proposti sul cosa possa essere considerato attraente, e dunque di valore, non dovrebbero intaccare il senso di sé o l'autostima individuale<sup>14</sup>.

Nonostante la forte espansione avvenuta negli ultimi anni, complice anche il ruolo svolto da blog e social media quali *Instagram* e *Youtube*, i discorsi e le pratiche associati alla Body Positivity affondano le radici innanzitutto nel *Fat Acceptance Movement*, sviluppatosi in contesto statunitense tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70 nel seno del movimento femminista della seconda ondata<sup>15</sup>. Nato come forma di resistenza ai

discorsi discriminatori riguardo ai corpi grassi e alla loro conseguente medicalizzazione, il movimento si proponeva l'obiettivo di combattere la stigmatizzazione di obesità e grassezza favorendo discorsi basati su salute e benessere piuttosto che su taglia e peso<sup>16</sup>. Dal *Fat Acceptance Movement* la Body Positivity riprende la tendenza a promuovere l'accettazione e l'inclusione di corpi grassi, così come di una varietà di forme corporee. La taglia o il peso rappresentano, infatti, solo uno dei possibili modi attraverso cui i corpi vengono giudicati e la Body Positivity si propone di aprirsi all'accettazione e all'inclusione di una varietà di espressioni del corpo di genere in termini di appartenenza etnica, abilità e sessualità. Uno dei principali obiettivi del movimento Body Positive è infatti quello di incoraggiare un dibattito critico rispetto alle concezioni di genere dominanti nelle rappresentazioni visuali, cercando di sfidare le indicazioni normative della società circa le immagini corporee<sup>17</sup>.

In questo senso, i discorsi Body Positive riflettono una tendenza alla critica dei modelli veicolati dai media tradizionali e dalla comunicazione pubblicitaria. A partire dall'ultimo decennio comincia, infatti, a diffondersi sempre più una serie di discorsi che mettono al centro il concetto di «amare il proprio corpo»<sup>18</sup> e che riflettono il tentativo di fornire alternative ai modelli proposti dai media tradizionali, criticando i messaggi irrealistici e potenzialmente dannosi che essi veicolano rispetto agli ideali di bellezza e agli standard corporei. In effetti, il crescere di tali discorsi riflette la tendenza all'aumento di rappresentazioni non stereotipiche e non convenzionali dei corpi di genere sui media tradizionali. Negli ultimi decenni è, infatti, incrementato il numero di immagini televisive di donne e uomini che trasgrediscono vistosamente i canoni tradizionali del femminile e del maschile sia nei comportamenti che negli atteggiamenti e nelle

scelte sessuali<sup>19</sup>, nonché la presenza di messaggi positivi, di aiuto e di accettazione del proprio sé e del proprio corpo nell'ambito di riviste<sup>20</sup>. Anche la rappresentazione pubblicitaria si è fino ad oggi dimostrata ambivalente, proponendo da un lato visioni del genere funzionali alla riproduzione di differenze sociali consolidate e allo stesso tempo versioni minoritarie e sovversive come risposta ad una sempre crescente diversificazione dei mercati e delle pratiche di consumo<sup>21</sup>.

I discorsi Body Positive si innestano, quindi, in un contesto di crescente attenzione e sensibilità verso rappresentazioni sovversive del genere non solo sui social media, ma anche sui media tradizionali. Come si approfondirà meglio in seguito, una attenta analisi di come tali rappresentazioni vengono declinate attraverso le piattaforme digitali è necessaria per comprendere se si tratta effettivamente di una apertura verso nuove forme di costituzione e rappresentazione dei corpi e delle identità di genere.

La filosofia Body Positive si è poi ulteriormente affermata con la diffusione di Internet e dei social media, in un primo tempo grazie alla creazione di blog dedicati<sup>22</sup>, e successivamente alla crescita della mobilitazione degli utenti, sempre più attivi nella creazione di contenuti e nell'utilizzo di vari hashtag come #bodypositive, #bodypositivity sui social media. Per rendere l'idea del processo di espansione dei contenuti Body Positive si può osservare il numero di post relativi a diversi hashtag legati al movimento su Instagram: in riferimento al mese di aprile 2019, l'hashtag #bodypositive, conta infatti 9.256.284 post, mentre #bodypositivity raggruppa 2.961.005 post<sup>23</sup>. L'avvento dei social media ha quindi permesso il diffondersi su vasta scala di questi messaggi e comportamenti, con un processo di appropriazione degli scopi e delle finalità del movimento da parte di utenti

più influenti, che con il loro seguito cospicuo in termini di followers si fanno portavoce della causa, ma anche da parte di utenti regolari, che comunicano attraverso le piattaforme esperienze e momenti della loro vita quotidiana. L'estensione della Body Positivity al dominio dei social media porta con sé delle importanti implicazioni per la natura del movimento stesso, come verrà approfondito in seguito.

### **3. Rappresentazione del sé e pratiche di svelamento**

Come accennato, i discorsi Body Positive hanno acquistato sempre maggiore visibilità e rilevanza con il diffondersi di Internet e social media. Soffermandosi in particolare su come questi messaggi e pratiche si stanno diffondendo sul social media visuale Instagram, è possibile vedere come essi evolvono nel tempo e come vengono fatti propri dagli utenti. In particolare, tali discorsi si innestano su un contesto fortemente caratterizzato dalla possibilità di presentazione del sé attraverso immagini, foto, video e altri espedienti propri di una cultura visuale condivisa. I rituali di presentazione del sé<sup>24</sup> sono stati rielaborati per adattarsi ai media digitali e alle possibilità offerte dalle piattaforme e hanno assunto forme sempre più affinate, anche sconfinando in vere e proprie pratiche di self-branding<sup>25</sup>, in una economia dell'attenzione che premia la visibilità ottenuta sui social in termini di metriche come il conteggio di like, followers e il numero di interazioni generato da un contenuto<sup>26</sup>.

Essere visibili in questo contesto significa non soltanto andare in scena<sup>27</sup> e mostrarsi di fronte ad una varietà di pubblici<sup>28</sup>, ma anche essere osservabili e dunque passibili di scrutinio. Le pratiche degli utenti nell'ambito dei social media sono infatti

orientate dalla reciproca interazione tra le estetiche, le metriche e le specifiche caratteristiche della piattaforma (*affordances*)<sup>29</sup>. In altre parole, norme sociali e culturali, tra cui gli stereotipi e le aspettative sui corpi di genere, si intrecciano alle logiche dei social media, intese sia come i linguaggi e i codici culturali condivisi dagli utenti, sia come le caratteristiche tecniche che compongono le piattaforme. L'intreccio di queste diverse componenti contribuisce a rendere alcuni comportamenti più facilmente attuabili rispetto ad altri e provvede inoltre a fornire un sistema di approvazione/sanzionamento delle diverse pratiche attraverso metriche in grado di rendere visibili diversi livelli di visibilità, partecipazione e apprezzamento dei contenuti. I social media, e in particolare Instagram, promuovono quindi un regime di visibilità che ha l'effetto di orientare, se non di vincolare, le strategie di presentazione del sé dei soggetti. La costruzione del sé, a cavallo tra la dimensione online e offline, avviene dunque entro un sistema di vincoli e opportunità che continua a premiare i corpi considerati più adatti, nonché le pratiche e le estetiche più indicate per rappresentarli.

In questo contesto, i discorsi Body Positive si propongono di diffondere forme di accettazione del sé passando per l'accettazione del proprio corpo e andando oltre le prescrizioni normative su di esso. Nelle rappresentazioni dei corpi sotto il segno della Body Positivity è quindi possibile individuare una serie di pratiche che si potrebbero definire di svelamento che hanno innanzitutto l'obiettivo di rendere visibile una maggiore varietà di corpi, forme e rappresentazioni corporee, rispetto a quelli comunemente considerati accettabili e degni di essere rappresentati – solitamente appartenenti a donne bianche, cisgender, abili e attraenti, che sono anche i corpi maggiormente presenti in altri prodotti della cultura mediale. Si tratta quindi di un importante

passaggio verso lo svelamento di corpi considerati “non conformi”, soprattutto alla luce del panorama dominante dei social media.

Così, le immagini e le rappresentazioni relative alla Body Positivity tendono a dare visibilità a corpi in sovrappeso, a imperfezioni come cellulite e smagliature, a diverse conformazioni fisiche, colori della pelle, gradi di abilità, mettendo in scena elementi corporei comunemente considerati elementi stigmatizzanti. La componente visuale è spesso accompagnata da messaggi testuali motivazionali, che invitano all'accettazione e alla valorizzazione del proprio corpo “per quello che è”, “in tutte le sue forme”, rivendicando con orgoglio la legittimità delle proprie “imperfezioni” attraverso hashtag come #curvyisnotacrimine.

In secondo luogo, le pratiche di svelamento intendono denunciare le norme di rappresentazione vigenti sui social media, nonché le pratiche che contribuiscono a creare una finta e artificiosa perfezione<sup>30</sup>: pose, giochi di luce, ma anche filtri e modifiche apportate utilizzando programmi come PhotoShop. Tali pratiche cosiddette di svelamento manifestano, dunque, una certa consapevolezza dei singoli utenti nei confronti dei modelli, spesso stringenti, veicolati dalle piattaforme. Attraverso queste pratiche i social media vengono accusati di proporre non solo modelli irraggiungibili, ma anche non veritieri.

Le pratiche e i discorsi relativi alla Body Positivity possono quindi svolgere, potenzialmente, un duplice ruolo, favorendo da un lato il superamento dei vincoli connessi alle rappresentazioni dei corpi femminili e dall'altro promuovendo una critica alle estetiche e alle strategie rappresentative proprie delle piattaforme visuali. Nonostante gli intenti, tuttavia, con l'affermarsi e l'estendersi dei discorsi Body Positive, il movimento è andato in-

contro a quattro tendenze che rischiano di alterarne notevolmente i contenuti e i messaggi originari: espansione, normalizzazione, oggettificazione e mercificazione.

In primo luogo, il movimento Body Positive ha assistito ad un processo di estensione, acquistando sempre maggiore pubblico che, attraverso forme di appropriazione e interpretazione, contribuisce ad un ampliamento dei significati collegati alla dimensione dell'accettazione del sé e del proprio corpo. Osservando i contenuti relativi ad hashtag quali #bodypositive e #bodypositivity, è possibile notare come essi abbiano cominciato a comprendere una varietà di rappresentazioni e significati che non sempre appaiono in linea con i messaggi originari del movimento. I discorsi Body Positive cominciano ad essere sempre più correlati a contenuti etichettati da hashtag quali #fistspiration e #fitspo, che promuovono discorsi su fitness, benessere e regimi alimentari dietetici, veicolando dunque messaggi in linea con forme estremamente normative di regolazione dei corpi<sup>31</sup>. L'ampliamento dei discorsi Body Positive non implica quindi necessariamente un aumento dell'inclusività del movimento stesso. Anzi, tale espansione potrebbe continuare a favorire la visibilità di alcuni corpi che poco si discostano dallo status quo, mentre altri continuerebbero ad essere assenti, mettendo così in discussione quanto la filosofia Body Positive sia nei fatti realmente inclusiva. Si assiste quindi ad un «paradosso della diversità»<sup>32</sup>: l'apparente estensione e democratizzazione delle rappresentazioni corporee condivise in nome di una filosofia incentrata sulla Body Positivity finisce per discostarsi solo leggermente dall'ideale di femminilità che tipicamente osserviamo sui social media e in altri contenuti mediali.

Un secondo punto da sottolineare ha a che fare con le modalità attraverso cui avvengono le rappresentazioni dei corpi

all'interno della Body Positivity. In concomitanza con l'espansione del movimento sembra infatti in corso un processo di normalizzazione, attraverso cui le rappresentazioni dei corpi di genere vengono addomesticate. Nella sua ricerca su influencer e attiviste Body Positive su Instagram, Cwynar-Horta esprime chiaramente la tendenza, da parte di questi soggetti, a rendere i messaggi sulla positività del corpo appetibili ad un pubblico più ampio<sup>33</sup>. Questo avviene attraverso il ricorso a pratiche originariamente oggetto di critica, come make-up, pose strategiche, post-produzione e utilizzo di strumenti di fotoritocco, che hanno l'effetto di affievolire la non conformità dei corpi rappresentati. Questo vale non solo per personalità influenti, ma anche per utenti comuni: ciò che li accomuna è un tacito lavoro di costruzione e branding della propria immagine, in linea con le logiche della piattaforma e il regime di visibilità che la caratterizza<sup>34</sup>. Un limite che accomuna tanto i discorsi Body Positive quanto le rappresentazioni medialiche che dichiarano di distaccarsi da logiche rappresentative stereotipiche più in generale è quello del "paradosso dei regimi visuali"<sup>35</sup>. Persiste, infatti, una apparente contraddizione tra la critica alle pratiche di produzione delle rappresentazioni dei corpi di genere e la concomitante riproposizione delle stesse.

Il messaggio Body Positive sembra quindi essere reso più appetibile e diffondibile sia attraverso pratiche di normalizzazione, sia attraverso un processo di oggettificazione. Tra le strategie di rappresentazione dei corpi nell'ambito della Body Positivity, permane infatti la presentazione di un soggetto femminile sessualizzato e oggettificato. Le immagini dei corpi sono in linea con messaggi ricorrenti che affermano che "ogni corpo può essere bello, sexy ed attraente, in qualsiasi sua forma". Emerge chiaramente come anche la Body Positivity non sia esente da

forme di affermazione del sé che riflettono la volontà del soggetto femminile di esprimersi in modo oggettificato come espressione di una scelta personale, del proprio interesse e della propria volontà. In linea con alcuni dei tratti distintivi della sensibilità post-femminista<sup>36</sup>, anche in questo caso si assiste a figure femminili che non sono più soltanto rappresentate in modalità oggettificate e passive, ma si presentano esse stesse in modo “sogg-oggettificato” e quindi consapevolmente e attivamente come corpi sessualizzati<sup>37</sup>. Tali rappresentazioni mostrano inoltre come l'utilizzo di questi codici non rifletta soltanto uno sguardo maschile esterno, ma uno sguardo femminile che ha interiorizzato le forme di disciplinamento e rappresentazione dominanti. Tale processo di oggettificazione finisce quindi per rinforzare la relegazione della figura femminile al dominio dell'apparenza.

Un quarto processo, che si potrebbe dire di mercificazione dei contenuti, si intreccia e completa i precedenti. A questo proposito, si può notare come attiviste ed esponenti Body Positive allineano sempre più le loro pratiche a quelle dei cosiddetti influencer<sup>38</sup>, adeguandosi così alle crescenti logiche di commercializzazione delle piattaforme. Questo comporta un estensivo ricorso a pratiche di normalizzazione ed oggettificazione, descritte in precedenza, funzionali ad accumulare attenzione e visibilità, due importanti monete che possono venire scambiate nell'ambito di accordi di collaborazione con brand e aziende. I profili e i contenuti diventano quindi non soltanto una vetrina per i messaggi positivi del movimento, ma anche per la sponsorizzazione di prodotti e beni di consumo. Sempre più gli hashtag associati all'etichetta #bodypositive vengono utilizzati come dispositivi

per ottenere più visibilità, e quindi per attirare l'attenzione non solo di altri utenti, ma anche di brand e aziende, nell'ottica dell'aumentare la portata del proprio self-brand, ampliare il proprio seguito e quindi anche, eventualmente, il numero di potenziali acquirenti dei prodotti sponsorizzati<sup>39</sup>. L'appropriazione del motto "Body Positive" come strumento per ottenere visibilità e risalire le gerarchie di contenuti stabilite da Instagram e dal suo algoritmo è una pratica che accomuna sia le personalità più influenti del movimento, sia gli utenti comuni. Si può quindi assistere ad un fenomeno simile a quello definito da Goldman come *commodity feminism*<sup>40</sup>: i messaggi Body Positive, depotenziati della loro valenza rivoluzionaria e politica, vengono inglobati nell'ambito di strategie volte ad accumulare attenzione e, nello specifico, di sponsorizzazione di prodotti e influencer marketing, per arrivare ad un numero sempre maggiore di potenziali acquirenti. Con il processo di mercificazione, inoltre, i contenuti Body Positive si radicano nella cultura consumistica e capitalista occidentale. Questo implica anche la sempre maggiore dipendenza di tali messaggi da scelte di consumo legate a prodotti che puntano, in fin dei conti, a migliorare il corpo seguendo logiche che ancora una volta richiamano gli standard culturali dominanti. Le pratiche di accettazione del sé divengono così sempre più legate a pratiche di consumo individuali. Nel prossimo paragrafo ci si sofferma esattamente sulle implicazioni che l'importanza posta dal movimento Body Positive sulla scelta e sull'agency individuale – come forma di rappresentazione, sog-oggettificazione oppure come scelta di consumo – può avere.

#### 4. Il concetto di empowerment e le politiche del corpo

L'enfasi sull'accettazione del sé e del proprio corpo propria della filosofia Body Positive si intreccia, pertanto, con l'importanza attribuita al soggetto individuale e alla sua capacità di azione. Un secondo elemento che caratterizza i discorsi sulla positività del corpo è esattamente l'enfasi posta sull'individuo e sulle sue possibilità e capacità di svolgere un percorso che lo porterà ad accettare e ad amare se stesso. I messaggi più ottimistici celebrano infatti la possibilità offerta dal movimento di mettere le donne in condizione di poter superare le norme sociali relative ai corpi e alle aspettative su di essi attraverso una presa di coscienza individuale del proprio valore e quindi una acquisizione di autostima, che giocherebbero un ruolo chiave come forma di *empowerment* femminile.

Il concetto di empowerment è stato ampiamente dibattuto in diversi contesti<sup>41</sup> e può essere utilizzato in diverse accezioni. In primo luogo, tale termine può indicare uno stato di benessere individuale e psicologico, in cui l'individuo si sente a proprio agio con se stesso e quindi ripone fiducia nelle sue possibilità di affrontare la vita quotidiana con maggiore sicurezza<sup>42</sup>. Allo stesso tempo, l'idea di empowerment può avere un significato più prettamente sociologico, che ha a che fare con la dimensione di potere e con i processi di acquisizione e/o accrescimento del potere stesso<sup>43</sup>.

I messaggi Body Positive fanno per lo più riferimento all'idea di empowerment nella sua prima accezione, ovvero puntano a favorire l'acquisizione di uno stato di benessere attraverso un accrescimento di stima in se stessi, passando anche attraverso l'espressione e la rappresentazione del sé. Da questo punto di vi-

sta, infatti, le forme di presentazione del sé attraverso mezzi fotografici come i selfie<sup>44</sup> e pratiche di autoscatto più in generale<sup>45</sup> vengono considerate in grado di aumentare la riflessività dei soggetti, le loro possibilità di agency e quindi il loro potere ridefinitorio rispetto alle estetiche del corpo e alla costruzione del sé. In questo senso, il concetto di empowerment si lega all'azione individuale di creazione di contenuti, condivisione e interazione attraverso le piattaforme. Le pratiche di rappresentazione del sé possono dunque venire interpretate come atti liberatori e positivi, in grado di alimentare quella che Gill chiama *selfie esteem*<sup>46</sup>. I discorsi Body Positive sembrano quindi veicolare l'idea che attraverso la fotografia e la condivisione si possano innescare pratiche di cambiamento, rifacendosi così ad una concezione dei social media come uno strumento utile per praticare atti di sovversione<sup>47</sup>.

Tuttavia, questo aspetto dei discorsi Body Positive non tiene in conto alcuni elementi di complessità, che possono allieviare la portata sovversiva e più prettamente politica del movimento. In primo luogo, per quanto i social media come Instagram promettano una presunta libertà di espressione e sembrano offrire possibilità di cambiamento accessibili a tutti, essi possono in realtà rivelarsi un'arma a doppio taglio. Come si è detto in precedenza, norme culturali e sociali si intrecciano alle caratteristiche proprie delle piattaforme, contribuendo, in reciproca interazione, a orientare i comportamenti e le rappresentazioni considerate più adatte e meritevoli. I regimi disciplinari così veicolati comportano anche la possibilità di sanzionare quelle rappresentazioni e quindi quei corpi che si presentano non conformi alle logiche dominanti. Presentare il proprio sé corporeo significa quindi anche mostrarsi ad un pubblico libero di esprimere il proprio dissenso e la propria avversità attraverso forme

di *trolling* e *body shaming*, volte a ristabilire lo status quo dei corpi e delle loro rappresentazioni<sup>48</sup>. I social media possono quindi ritorcersi contro l'individuo, perpetuando lo stigma iniziale piuttosto che alleviandolo, e dare così vita a forme di *dis-empowerment*. Inoltre, va tenuta in considerazione l'effettiva possibilità del singolo individuo di mettere in atto pratiche di svelamento. Alcune ricerche mostrano infatti che a beneficiare delle rappresentazioni attraverso i social media sono soprattutto individui che già si trovano in una condizione privilegiata e tendenzialmente mainstream<sup>49</sup>, cosa che metterebbe nuovamente in dubbio l'estensione e la portata dei discorsi Body Positive. Non basta infatti l'apertura e la libertà che Internet e i social media possono offrire se gli stereotipi di genere e le logiche di giudizio dei corpi non sono in linea con questo cambiamento.

In secondo luogo, il potenziale di empowerment veicolato dalla Body Positivity sembra ricondurre il miglioramento della percezione del proprio corpo e del proprio sé ad una presa di coscienza individuale che può finire per responsabilizzare le donne per la loro mancanza di fiducia in se stesse. I messaggi lanciati dalla Body Positivity potrebbero quindi avere un effetto controproducente, veicolando un senso di inadeguatezza per quei soggetti che non si sentono a proprio agio con il proprio corpo. Come per una serie di discorsi basati sull'idea di "self-help" e di "amare il proprio corpo"<sup>50</sup>, anche i messaggi Body Positive sembrerebbero implicare una ulteriore forma di regolazione e disciplina che agisce non solo sul corpo, ma anche sul senso di sé e sulla propria soggettività<sup>51</sup>.

Oltre a progetti sul corpo, la Body Positivity veicolerebbe anche l'idea di sviluppare progetti sulla propria soggettività, lasciando così il dubbio che sia effettivamente una forma di libe-

razione e di empowerment. Questo aspetto è in linea con l'ampiamento delle forme di regolazione nei confronti della figura femminile propria, ancora una volta, di un contesto post-femminista<sup>52</sup>. È interessante notare, inoltre, che tali forme di regolazione costituiscono un tipo particolare di governamentalità, in cui i processi di disciplinamento avvengono, come ricorda Foucault, attraverso una “microfisica del potere”, cioè attraverso i pervasivi e apparentemente innocui gesti delle pratiche quotidiane<sup>53</sup>. Inoltre, la prospettiva foucaultiana sottolinea come tali regimi disciplinari non si esercitino attraverso una forza coercitiva esterna, ma per mezzo di un regime disciplinare che viene introiettato e agito dal soggetto stesso. Si tratta quindi di una forma di auto-disciplinamento<sup>54</sup>, che agisce a livello della presentazione del sé, della regolazione del corpo, ma anche della soggettività individuale e della dimensione psicologica<sup>55</sup>. Si può quindi comprendere come l'analisi dei contenuti Body Positive non possa prescindere dal prendere in considerazione la dimensione del potere.

Infine, i discorsi Body Positive in relazione al concetto di empowerment si inscrivono in un quadro più generale che porta a determinare un terzo ed ulteriore limite. L'attenzione rivolta sulle capacità di agency del singolo individuo attraverso messaggi che invitano a “essere se stessi” e “essere a proprio agio con il proprio corpo” rimandano infatti all'idea di prendere in mano la propria vita in linea con una visione neoliberale del sé<sup>56</sup>, e fanno riferimento ad una governamentalità tipicamente neoliberista. In un contesto in cui il neoliberismo non è più solo economico o politico, ma anche ideologico e culturale, si è affermata una nuova soggettività basata sulla possibilità di rispondere attivamente e autonomamente a forme di potere e di realiz-

zare il proprio potenziale attraverso sforzi e scelte personali, massimizzando il calcolo costi-benefici<sup>57</sup>. Si possono inoltre individuare forti punti di contatto tra il soggetto autonomo, calcolatore e indipendente del neoliberalismo e la soggettività post-femminista<sup>58</sup>. Questo emerge chiaramente nei discorsi Body Positive, in cui le pratiche di rappresentazione e svelamento, con le loro forme di oggettificazione (o meglio, sog-oggettificazione) e mercificazione descritte in precedenza, vengono interpretate come una forma di libertà, scelta ed empowerment. Nell'intreccio tra neoliberalismo e post-femminismo, i concetti di libertà ed empowerment vengono risignificati e arrivano a riferirsi ad un soggetto femminile che abbraccia in modo consapevole le logiche dell'eterosessualità dominante e la cultura dei consumi<sup>59</sup>. Di qui la forza della governamentalità neoliberista, che presentandosi come una forma di libertà, in realtà finisce per limitare le scelte individuali alla ri-appropriazione di modelli normativi e dunque al mantenimento dello status quo<sup>60</sup>. Inoltre, l'enfasi sulla dimensione individuale sembra oscurare il potenziale politico delle rappresentazioni non normative dei corpi di genere. Viene quindi meno la seconda accezione del concetto di empowerment che, come si diceva, ha a che fare con l'acquisizione e il mantenimento del potere. Ciò comporterebbe il rischio che la Body Positivity si riduca a una serie di azioni individuali, mettendo così in dubbio il suo statuto di movimento. Inoltre, la concezione di empowerment come atto individuale non rende conto sufficientemente delle condizioni strutturali e collettive che contribuiscono a cristallizzare le rappresentazioni dei corpi, le loro legittimità e dunque le disuguaglianze legate ai corpi di genere<sup>61</sup>. Il concetto di empowerment sotteso ai discorsi Body Positive non prende in considerazione le dimensioni di contesto in cui tali discorsi avvengono. In questo modo, il politico non

viene ignorato ma sottoposto alla logica dell'auto-governazione, mentre problemi strutturali e sociali vengono ridefiniti attribuendo la responsabilità e la possibilità di azione e cambiamento al singolo individuo<sup>62</sup>. L'enfasi sul concetto di empowerment, così inteso, rischia così di mettere in moto un processo per cui il politico diventa personale, lasciando in secondo piano il ruolo delle azioni politiche collettive e dei cambiamenti strutturali e culturali che contribuirebbero all'erosione della norma patriarcale e capitalista. Quanto i discorsi Body Positive possano effettivamente erodere tale norma è un punto rilevante che merita di essere approfondito.

## **5. Quali prospettive per pratiche performative di sovversione del genere?**

Fino ad ora l'attenzione si è focalizzata su rappresentazioni e pratiche che sottostanno ai discorsi sulla positività del corpo, sottolineando da un lato il loro potenziale come pratiche di svelamento ed empowerment, dall'altro le contraddizioni che li distinguono. Resta quindi da riflettere su quello che è un punto cruciale, ovvero sul potenziale di sovversione che tali discorsi, pratiche e rappresentazioni possono effettivamente avere, a cavallo tra realtà online e offline. Che cosa queste rappresentazioni ci possono dire, in definitiva, sui meccanismi più generali di costituzione del genere e sulla possibilità di una effettiva disfatta del genere<sup>63</sup>?

Il concetto di sovversione performativa del genere<sup>64</sup> può essere d'aiuto per analizzare più in profondità queste pratiche. Secondo Butler, gli atti, i gesti e le realizzazioni che compongono il genere sono performativi nel senso che l'essenza o l'identità

che intendono esprimere sono «montature fabbricate e mantenute attraverso segni del corpo e altri strumenti discorsivi»<sup>65</sup>. Il genere è dunque un insieme di atti, e l'azione di genere una performance che è ripetuta. Tale ripetizione è allo stesso tempo un ri-attuare e un rifare esperienza di una serie di significati già istituiti socialmente<sup>66</sup>.

Ponendosi in contrasto agli stereotipi di genere dominanti e alle logiche delle piattaforme attraverso la rivendicazione di visibilità per corpi considerati tipicamente non conformi o abietti, le rappresentazioni e i discorsi Body Positive offrono in effetti la possibilità di una sovversione del genere che, sempre secondo Butler, avviene «nella possibilità di un fallimento della ripetizione, una de-formità o una ripetizione parodica che mette in evidenza l'effetto fantasmatico dell'identità costante quale costruzione politicamente labile»<sup>67</sup>.

In effetti, non si può negare che attraverso pratiche di riconoscimento della legittimità dei corpi in ogni loro forma e di rivendicazione del diritto di essere ed esprimersi di ciascuno di essi, il movimento Body Positive sia riuscito ad acquistare spazi di visibilità precedentemente preclusi ai corpi non conformi agli standard di bellezza, femminilità e legittimità sanciti della nostra società occidentale, non solo nei media tradizionali e nei messaggi pubblicitari, ma anche su Internet e sui social media. Come si è cercato di evidenziare nei capitoli precedenti, tuttavia, la ricerca di visibilità e sovversione nell'ambito della Body Positivity non è esente da critiche. A livello di pratiche rappresentative, si è visto come forme di estensione, normalizzazione, oggettificazione e mercificazione possono alleviare la portata sovversiva del movimento, riproponendo le stesse estetiche, pratiche e codici visuali inizialmente oggetto di critica. Inoltre, l'enfasi posta sul concetto di empowerment può costituire non solo una

ulteriore forma di regolazione, ma anche contribuire a privilegiare il ruolo di azioni individuali piuttosto che prestare attenzione alle condizioni strutturali e culturali che fissano le rappresentazioni dei corpi e del genere. Un quesito rimane dunque aperto: le pratiche di espressione e rappresentazione del sé come soggetto autonomo, indipendente e sog-oggettificato possono effettivamente avere una portata sovversiva?

In definitiva, si può sostenere che il movimento Body Positive si configuri come un insieme di discorsi e rappresentazioni in cui pratiche sovversive continuano ad avvenire in un contesto normativo e i cui contenuti sono caratterizzati da un intreccio di strategie di sovversione e strategie di riconoscimento. In effetti, come sostiene anche Butler, non tutte le sovversioni performative sono sovversive in sé, anzi, è necessario comprendere che cosa rende certi tipi di ripetizione parodica effettivamente dirompenti e quali ripetizioni vengono invece addomesticate e rimesse in circolo come strumenti di egemonia culturale<sup>68</sup>. In linea con quanto sostenuto da Butler, le rappresentazioni dei corpi di genere nell'ambito della Body Positivity vedono il loro potenziale sovversivo nei fatti limitato dalla riproduzione di strategie rappresentative etero-normative e dalla persistenza di quelle forme di oppressione che esse stesse cercano di superare. Il limite maggiore che si può imputare alla Body Positivity, per come è andata evolvendo negli ultimi tempi attraverso social media visuali come Instagram, è dunque di non riuscire a scardinare le caratteristiche proprie della matrice che continua a costruire il genere in modo necessariamente binario e secondo i dettami di una eterosessualità obbligatoria<sup>69</sup>. Non viene infatti scardinato il ruolo del corpo, nella sua materialità e rappresentazione, come elemento costitutivo del soggetto femminile e, anzi,

come uno dei più importanti elementi fondativi della femminilità. Non viene scardinata fino in fondo l'importanza dei canoni di bellezza e di rappresentazione corporea, né l'enfasi su corpi sexy e attraenti come sostrato intimo e presupposto dell'essere donna. Non viene inoltre completamente scalfito il fatto che tali canoni continuino a fissarsi e a fissare un regime etero-normativo dominante. In definitiva, permangono quei principi regolatori che disciplinano i corpi e che li pongono come privilegiato terreno di definizione, legittimazione e accettabilità del soggetto femminile.

Emerge dunque, ancora una volta, la cogenza della dimensione del potere nei processi di incorporamento e rappresentazione. L'analisi dei contenuti Body Positive non può prescindere dal prendere in considerazione le politiche del corpo, ovvero quelle pratiche attraverso cui si esercita il controllo, si regola l'uso del corpo, e si mette il soggetto in grado di regolarsi e regolare il corpo stesso. Il riferimento alle politiche del corpo permette di sottolineare non solo come la dimensione del corpo sessuato sia plasmata da numerosi dispositivi disciplinari, ma anche come essa mostri i segni di classificazioni gerarchiche naturalizzate e quindi date per scontate<sup>70</sup>. In questo caso, tali relazioni gerarchiche si presentano come dispositivi volti a stabilire quali tipi di corpi vengono considerati legittimi e meritevoli di visibilità e quali no. Le politiche del corpo agiscono quindi come disciplinamento della costruzione e rappresentazione dei corpi, anche quando tali rappresentazioni si propongono di essere non normative, come nei contenuti della Body Positivity. Il che permette inoltre di problematizzare la più o meno riflessiva

possibilità di azione del soggetto<sup>71</sup>. Per quanto il genere sia costituito da una serie di atti performativi, infatti, il corpo di genere è lontano dall'essere un qualcosa che si sceglie di indossare a proprio piacimento, ma è legato ad una condizione di coercizione<sup>72</sup>. I corpi di genere appaiono e vivono soltanto entro le coercizioni produttive di certi schemi regolativi fortemente caratterizzati dal genere<sup>73</sup>. E tuttavia, i rapporti di potere non esprimono soltanto una dimensione repressiva nei confronti dei corpi, ma costituiscono anche le condizioni attraverso cui i corpi si riproducono<sup>74</sup>. E infatti, come mostra anche il caso della Body Positivity, i corpi di genere si presentano simultaneamente come il luogo in cui si esercita il controllo e in cui si articola la resistenza ad esso.

Nonostante i limiti appena sottolineati è bene notare che aumenta comunque la consapevolezza da parte di individui che si fanno portavoce di messaggi relativi alla Body Positivity e che vorrebbero riportare a galla il messaggio originario del movimento. Per quanto riguarda il contesto italiano, tale nuova consapevolezza si esprime con l'organizzazione di eventi che abbracciano in modo circolare la vita offline e la realtà online, soprattutto su Instagram, che si propongono di sottolineare qual è il significato originario della Body Positivity. Queste realtà in crescita riconoscono la deriva mainstream del movimento proponendo una nuova risignificazione dei messaggi originari, basata sul fatto che «se accettarsi e abbracciare i propri "difetti" è importante nel percorso personale del singolo, lo è altrettanto capire che il discorso body positive è molto più ampio e profondo»<sup>75</sup>.

## 6. Conclusioni

Da quanto emerso fino ad ora, è sicuramente indubbio che i social media riflettano una società in continuo movimento e con essa anche tendenze di apertura verso una varietà di forme di rappresentazione dei corpi di genere. Come la televisione, la pubblicità e i media tradizionali più in generale si sono adattati per riflettere una realtà molto più complessa rispetto ai ruoli di genere, allo stesso tempo retroagendo su di essa, lo stesso si può dire dei social media<sup>76</sup>. Le piattaforme digitali offrono infatti possibilità più numerose per esprimere i processi riflessivi attraverso cui giorno per giorno avviene la costruzione del sé anche attraverso la sua rappresentazione<sup>77</sup>.

Seppure con i limiti evidenziati in precedenza, le pratiche e i discorsi attorno alla Body Positivity oggetto di questa riflessione hanno sicuramente il merito di ampliare lo spettro delle rappresentazioni possibili sui social media, diffondendo messaggi che puntano al superamento degli stereotipi di genere, degli standard di bellezza e favoriscono processi volti all'accettazione del proprio sé anche attraverso l'accettazione del proprio corpo. I discorsi e le pratiche nell'ambito della Body Positivity sono sicuramente rilevanti dal momento che sembrano rispondere alla necessità di smascherare e superare tanto gli standard di bellezza ritenuti più appropriati per la femminilità, quanto le rappresentazioni proposte e promulgate attraverso i social media. Fanno dunque riferimento ad un sentito bisogno di mettere a tema un sentimento di stigmatizzazione che può affliggere coloro che non si riconoscono e non vengono riconosciuti dai modelli di genere e dalle rappresentazioni dei corpi di genere proposte dalla cultura e dagli stereotipi occidentali. In questo

modo, attraverso la filosofia Body Positive si assiste anche a pratiche di messa in discussione delle forme di disuguaglianza che si inscrivono sui corpi definendo quali sono legittimi e quali no. Si è quindi sottolineato che pratiche di svelamento e di resistenza possono rappresentare un importante primo passo verso processi di sovversione del genere, seppure queste avvengano in quadro ancora per molti versi normativo.

Ad un primo sguardo, infatti, tali contenuti possono effettivamente rappresentare un esempio positivo di un processo di disfatta del genere. Come si è sottolineato nelle pagine precedenti, tuttavia, osservando i discorsi e le pratiche più da vicino e con le lenti teoriche prese a prestito da Foucault e dal suo discorso sul potere, così come da Butler sul concetto di sovversione performativa, si potrà notare la persistenza di forme di costruzione e rappresentazione dei corpi sessuate ancora profondamente vincolate alla norma eterosessuale dominante, e intrise della logica consumista tipica della nostra attuale società capitalista. Questi discorsi vanno dunque contestualizzati anche alla luce di elementi propri di un contesto post-femminista e neoliberalista e della nozione di empowerment da essi veicolata.

In definitiva, si può quindi dire che il Body Positive raccoglie istanze e movimenti dal potenziale innovativo e sovversivo, senza tuttavia riuscire a rendere fino in fondo le superfici corporee il luogo di una performance che scardini i fondamenti normativi del genere stesso. Quali suggestioni si potrebbero dunque lanciare per andare nella direzione di quella che Sastre definisce una forma di Body Positivity radicale?<sup>78</sup> Un primo passo in questa direzione potrebbe avere a che fare con un ripensamento delle rappresentazioni corporee e quindi delle pratiche cosiddette di svelamento. In questo senso, il cammino verso la defini-

zione di pratiche di sovversione performativa non può prescindere dal mostrare diversi tipi corporei, ma soprattutto dal ripensare ai modi in cui i corpi sono portati a esprimersi, così come le norme che fissano le rappresentazioni possibili<sup>79</sup>. Questo richiede una sinergia tra le norme che regolano le rappresentazioni di genere e le estetiche che caratterizzano le piattaforme e in generale la cultura contemporanea. In secondo luogo, potrebbe essere opportuno riconsiderare la dimensione del potere e adottare una definizione più ampia del concetto di empowerment, andando oltre il ruolo svolto dall'azione individuale. È necessaria, infatti, un'azione sinergica che riesca a tenere insieme la dimensione individuale, relazionale e strutturale del genere e a prendere in considerazione come questi aspetti si intersecano alle logiche dei media digitali. Inoltre, la costituzione e rappresentazione dei corpi si intreccia con questioni relative al genere ma anche alla sessualità, all'appartenenza etnica, di classe e a diversi gradi di abilità. Un discorso volto all'empowerment non può quindi prescindere dal prendere in considerazione la totalità di queste questioni, ponendosi in un'ottica intersezionale<sup>80</sup>. Solo in questo modo un movimento potrà dirsi veramente inclusivo, oltre alla semplice estensione della sua base di partecipanti in termini numerici. Solo in questo modo, inoltre, si aprirebbero le prospettive per ampliare il movimento oltre alla stretta dicotomia di genere oggi ancora predominante, fornendo categorie multiple entro cui i diversi soggetti possono riconoscersi e sentirsi inclusi. Infine, bisogna tenere a mente che la gestione del sé a cavallo tra la dimensione online e offline viene negoziata sia con le norme sociali che si sviluppano in ambienti online, sia con le potenzialità espressive e tecnologiche dei media digitali<sup>81</sup>. Una Body Positivity radicale dovrebbe, quindi, agire consapevole del sistema di vincoli ed opportunità che si viene a

creare all'intersezione tra piattaforme, stereotipi di genere e contesti culturali di larga scala.

*Note al testo*

<sup>1</sup> T. Carstensen, Gender and social media: sexism, empowerment, or the irrelevance of gender?, in C. Carter, L. Steiner, L. McLaughlin (ed), *The Routledge Companion To Media and Gender*, Routledge, New York 2014

<sup>2</sup> Z. Papacharissi (ed.), *The networked self: Identity, community and culture on social network sites*, Routledge, Londra 2010; L. Paccagnella, A. Vellar, *Vivere Online. Identità, Relazioni, Conoscenza*, il Mulino, Bologna 2016

<sup>3</sup> A. Burns, «Self(je)-Discipline: Social Regulation as Enacted Through the Discussion of Photographic Practice», in *International Journal of Communication*, vol. IX (2015), pp. 1716–1733

<sup>4</sup> K. Tiidenberg, E. Gomez Cruz, «Selfies, Image and the Re-making of the Body», in *Body & Society*, vol. XXI, n. 4 (2015), p. 77–102; M. Sturken, L. Cartwright, *Practices of Looking. An introduction to Visual Culture*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009

<sup>5</sup> T. Senft, N.K. Baym, «What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon», in *International Journal of Communication*, vol. IX (2015), 1588–1606

<sup>6</sup> T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999

<sup>7</sup> R. Ghigi, R. Sassatelli, *Corpo, Genere e Società*, il Mulino, Bologna 2018

<sup>8</sup> J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996

<sup>9</sup> Il presente contributo è il risultato di una serie di riflessioni effettuate a partire da una rassegna della letteratura sul tema della Body Positivity, sia in contesto nazionale, sia internazionale. L'autrice ha inoltre

condotto autonomamente alcune ricerche empiriche ed analisi semantiche e visuali di post Instagram pubblicati con gli hashtag #bodypositive e #bodypositivity in contesto italiano tra marzo e aprile 2019.

<sup>10</sup> J. Butler, *La disfatta del genere*, Feltrinelli, Milano 2006

<sup>11</sup> E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*

<sup>12</sup> M. Foucault, *Tecnologie del sè*, in L.H. Martin, H. Gutma, P.H. Hutton (ed.) *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bolli Bordinigheri Editore, Torino 1992

<sup>13</sup> J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013

<sup>14</sup> J. Cwynar-Horta, (2016), «The Commodification of the Body Positive Movement on Instagram», in *Culture/Politics/Technology*, vol. VIII, n. 2(2016), pp. 36-56

<sup>15</sup> R. Cohen et al., «#bodypositivity: A content analysis of body positive accounts on Instagram», in *Body Image*, vol. XXIX (2019), pp.47-57

<sup>16</sup> C. Cooper, Fat studies: Mapping the field, in *Sociology Compass*, vol. IV (2010), pp. 1020–1034

<sup>17</sup> A.A. Afful, A., R. Ricciardelli, «Shaping the Online Fat Acceptance Movement: Talking about Body Image and Beauty Standards», in *Journal of Gender Studies*, vol. XXIV, n. 4 (2015), pp. 453–72.

<sup>18</sup> R. Gill, A.S. Elias, «“Awaken your incredible”: Love your body discourses and postfeminist contradictions», in *International Journal of Media & Cultural Politics*, vol. X, n. 2 (2014), pp. 179-188.

<sup>19</sup> S. Capecchi, *Identità di genere e media*, Carocci, Milano 2006

<sup>20</sup> R. Murphy, S. Jackson, «Bodies-as-image? The body made visible in magazine love your body content», in *Women's Studies Journal*, vol. XXV, n. 1 (2011), pp. 17-30

<sup>21</sup> R. Ghigi, R. Sassatelli, *Corpo, Genere e Società*

<sup>22</sup> Per una analisi si veda: A. Sastre, «Towards a Radical Body Positive: Reading the Online “Body Positive Movement”», in *Feminist Media Studies*, vol. XIV, n. 6 (2014), pp. 929–43.

<sup>23</sup> I dati sono stati raccolti attraverso il sito <https://www.webstagram-site.com/search/instagram>, consultato il 12/04/2019

- <sup>24</sup> E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969
- <sup>25</sup> A. Hearn, «“Meat, Mask, Burden”. Probing the contours of the branded self», in *Journal of Consumer Culture*, vol. VIII, n. 2 (2008), pp. 197–217
- <sup>26</sup> A. Marwick, *Status Update: Celebrity, Publicity and Branding in the Social Media Age*, Yale University Press, New Haven 2013
- <sup>27</sup> E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*
- <sup>28</sup> Z. Papacharissi, *Affective Publics. Sentiment, Technology, Politics*, Oxford University Press, Oxford 2014
- <sup>29</sup> Z. Papacharissi (ed.) *The networked self*
- <sup>30</sup> C. Abidin, «“Aren’t These Just Young, Rich Women Doing Vain Things Online?”: Influencer Selfies as Subversive Frivolity», in *Social Media + Society*, vol. II, n. 2 (2016), pp. 1-17
- <sup>31</sup> M. Tiggemann, M. Zaccardo. «“Strong Is the New Skinny”: A Content Analysis of #fitspiration Images on Instagram». *Journal of Health Psychology*, vol. XXIII, n. 8 (2018); J.B. Webb et al., «Fat is fashionable and fit: A comparative content analysis of Fatspiration and Health at Every Size Instagram images», in *Body Image*, vol. XXII (2017), pp. 53-64
- <sup>32</sup> S. Rodrigues, «Undressing Homogeneity: Prescribing Femininity and the Transformation of Self-Esteem in How to Look Good Naked», in *Journal of Popular Film and Television*, vol. XL, n. 1, pp. 42-51
- <sup>33</sup> J. Cwynar-Horta, *The Commodification of the Body Positive Movement on Instagram*
- <sup>34</sup> *Ibid.*
- <sup>35</sup> D.P. Murray, «Branding “real” social change in Dove’s campaigning for real beauty», in *Feminist Media Studies*, vol. XIII, n. 1 (2012), pp. 83-101
- <sup>36</sup> R. Gill, «Postfeminist media culture: Elements of a sensibility», in *European Journal of Cultural Studies*, vol. X, n. 2 (2007), pp. 147–166; A. McRobbie, «Post Feminism and Popular Culture», *Feminist Media Studies*, vol. IV, n. 3, pp. 255-264

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Cwynar-Horta, *The Commodification of the Body Positive Movement on Instagram*

<sup>39</sup> C. Abidin, "Aren't These Just Young, Rich Women Doing Vain Things Online?"

<sup>40</sup> R. Goldman, *Reading Ads Socially*, Routledge, Londra 1992

<sup>41</sup> S. Lamb, Z.D. Peterson, «Adolescent Girls' Sexual Empowerment: Two Feminists Explore the Concept», in *Sex Roles*, vol. LXVI, n. 11–12 (2012); N. Gavey, «Beyond "Empowerment"? Sexuality in a Sexist World», in *Sex Roles* 66, n. 11–12 (2012), pp. 718–24

<sup>42</sup> T. Senft, N. Baym, *What Does the Selfie Say?*

<sup>43</sup> R. Gill, «Media, Empowerment and the "Sexualization of Culture" Debates», in *Sex Roles*, vol. 66, n. 11–12 (2012), pp. 736–45

<sup>44</sup> D.K. Murray, «Notes to Self: The Visual Culture of Selfies in the Age of Social Media», in *Consumption Markets & Culture*, vol. 18, n. 6 (2015), pp. 490–516.

<sup>45</sup> K. Tiidenberg, «Bringing sexy back: Reclaiming the body aesthetic via self-shooting», in *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*, vol. VIII, n. 1 (2014).

<sup>46</sup> R. Gill, A.S. Elias, *Love your body discourses and postfeminist contradictions*

<sup>47</sup> D.K. Murray, *Notes to Self: The Visual Culture of Selfies in the Age of Social Media*

<sup>48</sup> T. Senft, N. Baym, *What Does the Selfie Say?*

<sup>49</sup> S. Banet-Weiser, «Am I Pretty or Ugly? Girls and the Market for Self-Esteem», in *Girlhood Studies*, vol. VII, n. 1 (2013), pp. 83-101.

<sup>50</sup> R. Gill, A.S. Elias, *Love your body discourses and postfeminist contradictions*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> R. Gill, *Postfeminist media culture: Elements of a sensibility*

<sup>53</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977

<sup>54</sup> M. Foucault, *Tecnologie del sé*

<sup>55</sup> R. Gill, *Postfeminist media culture: Elements of a sensibility*

- <sup>56</sup> L. McNay, «Self as enterprise: Dilemmas of control and resistance in Foucault's the birth of biopolitics», in *Theory, Culture & Society*, XXVI (2009), pp. 55–77.
- <sup>57</sup> E. Chen, «Neoliberalism and Popular Women's Culture: Rethinking Choice, Freedom and Agency», in *European Journal of Cultural Studies*, vol. XVI, n. 4 (2013), pp. 440–52; R. Gill, *Media, Empowerment and the "Sexualization of Culture" Debates*
- <sup>58</sup> R. Gill, C. Scharff, *New Femininities. Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*, Palgrave MacMillan, Londra 2011
- <sup>59</sup> E. Chen, *Neoliberalism and Popular Women's Culture*
- <sup>60</sup> *Ibid.*
- <sup>61</sup> R. Gill, *Media, Empowerment and the "Sexualization of Culture" Debates*; R. Ghigi, R. Sassatelli, *Genere, corpo e società*
- <sup>62</sup> E. Chen, *Neoliberalism and Popular Women's Culture*
- <sup>63</sup> J. Butler, *La disfatta del genere*
- <sup>64</sup> J. Butler, *Questione di genere*; J. Butler, *Corpi che contano*
- <sup>65</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit., 193
- <sup>66</sup> *Ibid.*
- <sup>67</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit., 199
- <sup>68</sup> Butler, *Questione di genere*, cit., 196
- <sup>69</sup> J. Butler, *Questione di genere*; J. Butler, *Corpi che contano*
- <sup>70</sup> M. Foucault, *Tecnologie del sé*
- <sup>71</sup> R. Ghigi, R. Sassatelli, *Corpo, genere e società*
- <sup>72</sup> J. Butler, *Corpi che contano*
- <sup>73</sup> Ivi., cit. IX
- <sup>74</sup> M. Foucault, *Tecnologie del sé*; J. Butler, *Corpi che contano*
- <sup>75</sup> <https://it.lush.com/article/soapbox-perche-e-importante-parlare-di-body-positivity>, consultato il 12/04/2019
- <sup>76</sup> S. Capecchi, *Identità di genere e media*
- <sup>77</sup> L. Paccagnella, A. Vellar, *Vivere online*
- <sup>78</sup> A. Sastre, *Towards a Radical Body Positive: Reading the Online "Body Positive Movement"*
- <sup>79</sup> Ivi., cit., 940

<sup>80</sup> R. Gill, *Media, Empowerment and the “Sexualization of Culture” Debates*

<sup>81</sup> L. Paccagnella, A. Vellar, *Vivere online*

## **Bibliografia**

C. Abidin, «“Aren’t These Just Young, Rich Women Doing Vain Things Online?”: Influencer Selfies as Subversive Frivolity», in *Social Media + Society*, vol. II, n. 2 (2016), pp. 1-17.

A.A. Afful, A., R. Ricciardelli, «Shaping the Online Fat Acceptance Movement: Talking about Body Image and Beauty Standards», in *Journal of Gender Studies*, vol. XXIV, n. 4 (2015), pp. 453-72.

S. Banet-Weiser, «Am I Pretty or Ugly? Girls and the Market for Self-Esteem», in *Girlhood Studies*, vol. VII, n. 1 (2013), pp. 83-101.

L. Berlant, «Nearly utopian, nearly normal: Post-fordist affect in La Promesse and Rosetta», in *Public Culture*, vol. XIX, n. 2, pp. 273-301.

A. Burns, «Self(ie)-Discipline: Social Regulation as Enacted Through the Discussion of Photographic Practice», in *International Journal of Communication*, vol. IX (2015), pp. 1716-1733.

J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996.

J. Butler, *La disfatta del genere*, Feltrinelli, Milano 2006.

S. Capecchi, *Identità di genere e media*, Carocci, Milano 2006.

T. Carstensen, *Gender and social media: sexism, empowerment, or the irrelevance of gender?*, in C. Carter, L. Steiner, L. McLaughlin (ed), *The Routledge Companion To Media and Gender*, Routledge, New York 2014.

E. Chen, «Neoliberalism and Popular Women’s Culture: Rethinking Choice, Freedom and Agency», in *European Journal of Cultural Studies*, vol. XVI, n. 4 (2013), pp. 440-52.

- R. Cohen et al., «#bodypositivity: A content analysis of body positive accounts on Instagram», in *Body Image*, vol. XXIX (2019), pp.47-57.
- C. Cooper, Fat studies: Mapping the field, in *Sociology Compass*, vol. IV (2010), pp. 1020–1034.
- J. Cwynar-Horta, (2016), «The Commodification of the Body Positive Movement on Instagram», in *Culture/Politics/Technology*, vol. VIII, n. 2(2016), pp. 36-56.
- T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.
- M. Foucault, *Tecnologie del sè*, in L.H. Martin, H. Gutma, P.H. Hut-ton (ed.) *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Bollati Bordigheri Editore, Torino 1992.
- M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.
- N. Gavey, «Beyond “Empowerment”? Sexuality in a Sexist World», in *Sex Roles* 66, n. 11–12 (2012), pp. 718–24. R. Ghigi, R. Sassatelli, *Corpo, Genere e Società*, il Mulino, Bologna 2018.
- R. Gill, «Media, Empowerment and the “Sexualization of Culture” Debates», in *Sex Roles*, vol. 66, n. 11–12 (2012), pp. 736–45.
- R. Gill, «Postfeminist media culture: Elements of a sensibility», in *European Journal of Cultural Studies*, vol. X, n. 2 (2007), pp. 147–166.
- R. Gill, A.S. Elias, «“Awaken your incredible”: Love your body discourses and postfeminist contradictions», in *International Journal of Media & Cultural Politics*, vol. X, n. 2 (2014), pp. 179-188. R. Gill, C. Scharff (ed.), *New femininities: Postfeminism, neoliberalism and subjectivity*, Palgrave, Londra 2011.
- R. Gill, C. Scharff, *New Femininities Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*, Palgrave MacMillan, Londra 2011
- E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969.
- A. A. Harju, A Huovinen, «Fashionably voluptuous: normative femininity and resistant performative tactics in fatshion blogs», in *Journal of Marketing Management*, vol. XXXI, n.15-16, pp. 1602-1625.
- R. Goldman, *Reading Ads Socially*, Routledge, Londra 1992.
- A. Hearn, «“Meat, Mask, Burden”. Probing the contours of the branded self», in *Journal of Consumer Culture*, vol. VIII, n. 2 (2008), pp. 197–217

- M. MacDonald, *Representing Women: Myths of Femininity in Popular Culture*, Hodder, Londra 1995.
- A. McRobbie, «Post Feminism and Popular Culture», *Feminist Media Studies*, vol. IV, n. 3, pp. 255-264.
- S. Lamb, Z.D. Peterson, «Adolescent Girls' Sexual Empowerment: Two Feminists Explore the Concept», in *Sex Roles*, vol. LXVI, n. 11-12 (2012).
- A. Marwick, *Status Update: Celebrity, Publicity and Branding in the Social Media Age*, Yale University Press, New Haven 2013
- L. McNay, «Self as enterprise: Dilemmas of control and resistance in Foucault's the birth of biopolitics», in *Theory, Culture & Society*, XXVI (2009), pp. 55-77.
- R. Murphy, S. Jackson, «Bodies-as-image? The body made visible in magazine love your body content», in *Women's Studies Journal*, vol XXV, n. 1 (2011), pp 17-30.
- D.K. Murray, «Notes to Self: The Visual Culture of Selfies in the Age of Social Media», in *Consumption Markets & Culture*, vol. 18, n. 6 (2015), pp. 490-516.
- D.P. Murray, «Branding "real" social change in Dove's campaigning for real beauty», in *Feminist Media Studies*, vol. XIII, n. 1 (2012), pp. 83-101.
- L. Paccagnella, A. Vellar, *Vivere Online. Identità, Relazioni, Conoscenza*, il Mulino, Bologna 2016.
- Z. Papacharissi, *Affective Publics. Sentiment, Technology, Politics*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Z. Papacharissi (ed.), *The networked self: Identity, community and culture on social network sites*, Routledge, Londra 2010.
- S. Rodrigues, «Undressing Homogeneity: Prescribing Femininity and the Transformation of Self-Esteem in How to Look Good Naked», in *Journal of Popular Film and Television*, vol. XL, n. 1, pp. 42-51.
- A. Sastre, «Towards a Radical Body Positive: Reading the Online "Body Positive Movement"», in *Feminist Media Studies*, vol XIV, n. 6 (2014), pp. 929-43.

- M. Sturken, L. Cartwright, *Practices of Looking. An introduction to Visual Culture*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.
- T. Senft, N.K. Baym, «What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon», in *International Journal of Communication*, vol. IX (2015), 1588–1606.
- K. Tiidenberg, «Bringing sexy back: Reclaiming the body aesthetic via self-shooting», in *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*, vol. VIII, n. 1 (2014).
- K. Tiidenberg, E. Gomez Cruz, «Selfies, Image and the Re-making of the Body», in *Body & Society*, vol. XXI, n. 4 (2015), p. 77–102.
- M. Tiggemann, M. Zaccardo. « "Strong Is the New Skinny": A Content Analysis of #fitspiration Images on Instagram», in *Journal of Health Psychology*, vol. XXIII, n. 8 (2018).
- S. Vivienne, «"I will not hate myself because you cannot accept me": Problematizing empowerment and gender-diverse selfies», in *Popular Communication*, vol. XV, n. 2, pp. 126-140.
- J.B. Webb et al., «Fat is fashionable and fit: A comparative content analysis of Fatspiration and Health at Every Size Instagram images», in *Body Image*, vol. XXII (2017), pp. 53-64.



## *Le troisième sexe.*

# Una mappatura e qualche considerazione a partire dall'esperienza tedesca sul riconoscimento del terzo sesso

di Giacomo Viggiani\*

### 1. Premessa

Quella del terzo sesso, o almeno una sua problematizzazione, è una *querelle* più risalente di quanto comunemente si creda. In questo senso leggiamo, ad esempio, di una chiosa di Ulpiano a commento della legge *De statu hominum* pervenuta a noi attraverso il *Digesto*, e che testimonia che già nel III sec. d. C. i giurisperiti si interrogavano su quale sesso anagrafico si dovesse attribuire a un neonato che *illo tempore* era classificato come ermafrodita<sup>1</sup> e che oggi è più comunemente<sup>2</sup> definito *intersex*<sup>3</sup>. Una condizione, quest'ultima, che già allora sfidava le frontiere del corpo “normale” e che spesso sono anche le uniche frontiere che il diritto conosce e contempla<sup>4</sup>. Non era allora forse completamente nel torto la biologa statunitense Anne Fausto-Sterling, quando, alcuni anni or sono, aveva sostenuto che due sessi non erano abbastanza per descrivere la realtà sessuale, anzi ne

\*Ricercatore di Filosofia del Diritto, Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi di Brescia. Il presente prodotto della ricerca è stato realizzato grazie al contributo del progetto *SAGE - Systemic Action for Gender Equality*, finanziato dalla Commissione Europea all'interno Programma H2020-GERI-2015-1 (grant agreement No 710534).

sarebbero serviti tre aggiuntivi: *berm* (l'ermafrodita), *merm* (lo pseudoermafrodita maschio) e *ferm* (la pseudoermafrodita femmina)<sup>5</sup>.

Partendo da una mappatura degli ordinamenti che negli ultimi anni si sono aperti al riconoscimento di un terzo sesso, questo contributo intende in particolare discutere la recente riforma della legge anagrafica tedesca, approvata nel dicembre 2018 e seguita a una miliare decisione della Corte Costituzionale tedesca del 2017. Si esporranno quindi i fatti giuridici da cui si è occasionata la controversia e si ripercorrerà il ragionamento della Corte. In secondo luogo, si analizzerà come il legislatore tedesco ha risposto al monito dei giudici di Karlsruhe. Infine, si concluderà con alcune osservazioni sull'opportunità o meno di abolire l'indicazione stessa del sesso.

## **2. Il terzo sesso nel mondo**

Alla data di oggi si possono contare diversi paesi in tutto il mondo che hanno già novellato il proprio ordinamento dello stato civile per includere iscrizioni anagrafiche non esclusivamente binarie o che hanno visto decisioni pretorie muoversi in questa direzione. Nella maggior parte dei casi la nuova classificazione è aperta a tutte le persone la cui identità di genere non è né femminile né maschile. In alcuni l'accesso è invece limitato alle sole persone *intersex*. Secondo questa ultima prospettiva, ci sono infatti delle sovrapposizioni tra condizione transessuale e condizione *intersex*, ma pure una differenza atta a giustificare una diversità di trattamento. Sia le persone transessuali che quelle intersessuali possono sentire di appartenere a un altro

sesto, e come tali vogliono pertanto essere conosciute e riconosciute, ma soltanto la condizione *intersex* – ed ecco il fondamento del discrimine – si caratterizza per un’ambiguità di partenza nelle connotazioni fisiche e sessuali.

Venendo a qualche esempio, conviene iniziare richiamando una pionieristica sentenza del Tribunale di Tours, in Francia, che ha accolto la richiesta di un cittadino *intersex* a iscrivere la menzione “sesso neutro” nel suo stato civile, in luogo di quella maschile. Nell’argomentare la sua decisione, il giudice *a quo* afferma di prendere atto che il sesso forzosamente assegnato al ricorrente alla nascita fosse da considerarsi una pure finzione, incapace di rendere conto della realtà né maschile né femminile del suo corpo<sup>6</sup>.

Lungo un simile crinale si è mossa anche una Corte australiana del Nuovo Galles del Sud, che ha sanzionato la richiesta della parte ricorrente di vedersi registrata come *non-specific*, anziché come maschile o femminile<sup>7</sup>. Quest’ultima, di nome Norrie, era tuttavia una persona transessuale. Nata con un sesso maschile, si era successivamente sottoposta a una parziale riassegnazione chirurgica del sesso, risultando pertanto con un sesso anatomico indefinito. Nell’accogliere la domanda di Norrie, la Corte ha riconosciuto l’esistenza di un diritto fondamentale a veder riconosciuto, con un’apposita dizione, il proprio sesso, anche se né maschile né femminile.

Particolare eco ha poi avuto la riforma maltese del 2015<sup>8</sup>, con il quale il piccolo paese insulare è diventato il primo ordinamento al mondo a concedere esplicitamente ai genitori la scelta se attribuire o meno un sesso anagrafico dicotomico al proprio figlio o lasciarlo “indeterminato”. In questo ultimo caso, il neonato viene iscritto nei registri anagrafici con la lettera “X”<sup>9</sup>. Tuttavia, il soggetto è chiamato ad eleggere uno dei suoi sessi non

più tardi del compimento del diciottesimo compleanno, ciò significandosi che a Malta è sì possibile avere un sesso indeterminato, ma solo “a tempo” e solo durante la minore età.

Simile a quella maltese è stata la svolta della città di New York, che ha deciso di istituire l’iscrizione sesso “X” nei registri anagrafici comunali. La nuova normativa, approvata a larga maggioranza, prevede che i genitori possano scegliere di non attribuire alcun sesso al figlio. Sarà quest’ultimo, una volta divenuto adulto e presa coscienza della sua identità di genere, a scegliere liberamente quale sesso indicare nello stato civile<sup>10</sup>. La svolta newyorkese è stata seguita da una simile nello Stato della California, Stati Uniti, e poi nell’Ontario<sup>11</sup> e nel Saskatchewan<sup>12</sup>, Canada. Per certi versi analoga è anche la normativa danese<sup>13</sup>.

Tra le pronunce giurisprudenziali vale la pena citare ancora la pronuncia della Corte di Limburgo, nei Paesi Bassi, che ha autorizzato l’attribuzione di un sesso non dicotomico nell’atto di nascita. La Corte ha statuito che, laddove il sesso del neonato è incerto, la dizione “indeterminato” può essere menzionata nell’atto di nascita in luogo di maschile o femminile<sup>14</sup>.

Meritevole di attenzione appare anche la recente decisione della Corte Costituzionale austriaca, che, in una sentenza interpretativa di accoglimento, ha statuito che la legge anagrafica nazionale deve essere letta nell’accezione in cui consente anche iscrizioni anagrafiche non binarie. I giudici *a quibus* hanno inoltre chiarito che nessuno può essere ascritto forzosamente a un sesso anagrafico e che anzi, se ricorrono giustificati motivi, è possibile anche non essere ascritti ad alcuno<sup>15</sup>.

Una menzione particolare merita poi la regione asiatica, caratterizzata negli ultimi anni per una fuga in avanti della giurisprudenza sui temi LGBTI<sup>16</sup>. Sul terzo sesso la strada è stata battuta dal Pakistan<sup>17</sup> nel 2009, ripercorsa dal Bangladesh<sup>18</sup> quattro

anni dopo e infine rilanciata dall'India<sup>19</sup> nel 2014, benché in molti casi la rivoluzione anagrafica sembra essere rimasta sulla carta o attuata in modo ritorsivo<sup>20</sup>.

In chiusura di paragrafo occorre infine richiamare un parere consultivo e non vincolante della Corte interamericana dei diritti umani, dove si prende atto dell'esistenza di soggetti con identità di genere non binarie e si invitano gli Stati della regione a dar loro adeguato riconoscimento pubblicistico<sup>21</sup>.

### 3. L'ordinamento teutonico

In Europa il tema è tornato alla ribalta nel 2013, quando, con un vero e proprio *coup de théâtre*, la Germania ha attenzionato tutti i media internazionali e italiani per essere divenuto il primo paese europeo ad aver scardinato il canone vitruviano della realtà sessuale. A una lettura più attenta, si scopre però che la stampa, come spesso accade, aveva travisato e ingigantito la notizia. Sia perché i Paesi Bassi avevano già introdotto qualcosa di simile negli anni '70<sup>22</sup>, sia perché la riforma era stata molto meno rivoluzionaria di come presentata sui rotocalchi. Recitava infatti l'art. 22, comma 3, della legge anagrafica tedesca (*Personenstandsgesetz*), novellato il 1° novembre 2013 a seguito di un parere consultivo del Consiglio Nazionale per la Bioetica<sup>23</sup>, che:

*Kann das Kind weder dem weiblichen noch dem männlichen Geschlecht zugeordnet werden, so ist der Personenstandsfall ohne eine solche Angabe in das Geburtenregister einzutragen.*

*(Se il neonato non può essere ascritto né al sesso maschile né a quello femminile, allora lo stato civile deve essere registrato all'anagrafe senza una tale indicazione)*

Nessun diritto dunque di ottenere l'attribuzione di un sesso anagrafico terzo rispetto al tralazio duopolio maschio/femmina. Piuttosto l'obbligo di registrare o, per essere più precisi, di omettere di registrare il sesso nell'atto di nascita di una persona il cui corpo era irriducibile al sesso maschile o a quello femminile<sup>24</sup>. Una riforma, dunque, la cui architettura si muove lungo un ordito non certo avanguardista ma che anzi ha tutto di conservatore e, per certi versi, di ritorsivo. Il riconoscimento della condizione *intersex* di cui alla novella del 2013 passava – paradossalmente – attraverso la sua più totale negazione. La mancata menzione del sesso sull'atto di nascita ha infatti contorni iussivi e non elettivi. Se ne comprende a maggior ragione la nequizia, se si considera la portata socialmente stigmatizzante del rimanere *ohne eine solche Angabe*, tale forse da indurre anche i genitori a ricorrere a interventi chirurgici neonatali<sup>25</sup> pur di dotare il figlio di uno dei due sessi anagrafici ammessi e permessi<sup>26</sup>.

Nel 2017 la Germania è balzata di nuovo agli onori della cronaca per un secondo *coup de théâtre* in tema di terzo sesso. L'art. 22, comma 3, della legge anagrafica tedesca poc'anzi citato è stato infatti sottoposto, qualche anno dopo, al sindacato di costituzionalità da parte della Corte costituzionale tedesca (*Bundesverfassungsgericht*). Quest'ultima ne ha decretato l'illegittimità nella parte in cui non consentiva, a coloro che lo richiedono, l'iscrizione nello stato civile come appartenenti a un aggiuntivo “terzo sesso”, distinto da quello maschile e femminile.

La Corte ha contestualmente invitato il *conditor iuris* a riformare, entro il termine perentorio del 31 dicembre 2018, la disciplina per renderla conforme a Costituzione, indicandogli i criteri a cui uniformarsi, ma anche prospettando una pluralità di soluzioni adottabili.

#### **4. La decisione del giudice delle leggi**

Ciò posto a titolo di brevissimo inquadramento, si può procedere con l'analisi della decisione della Corte Costituzionale tedesca. La vicenda è tosto ricostruita. La parte ricorrente, di nome Vanja, è una persona portatrice della Sindrome di Turner, una condizione legata ad un'anomalia citogenetica e a una disgenesia gonadica, a causa delle quali in un soggetto è assente, in parte o del tutto, un cromosoma X, risultando così il cariotipo X0 anziché XX. Sull'atto di nascita della ricorrente era stato indicato il sesso femminile, come è d'uso fare nei neonati affetti da sindrome di Turner. Una volta divenuta adulta, tuttavia, riteneva l'iscrizione femminile uno specchio deformante della propria realtà sessuale e pertanto aveva inoltrato formale richiesta alla città di Gerhrden, presso la quale era conservato il suo atto di nascita, di correggerla con una dicitura più aderente alla materialità del suo sesso, nello specifico *inter* o *divers*. Ricevutone un diniego, aveva adito il tribunale competente per giurisdizione, impugnandolo.

Di fronte al giudice di prime cure era risultata soccombente. Secondo quest'ultimo, infatti, l'istanza non poteva trovare accoglimento, perché la legge anagrafica tedesca semplicemente non prevedeva l'iscrizione da lei richiesta; avrebbe semmai potuto cancellare del tutto l'indicazione "femminile", in ossequio

alla riforma del 2013<sup>27</sup>. La decisione veniva poi confermata dal giudice del gravame<sup>28</sup> e infine anche dalla Cassazione<sup>29</sup>. Quest'ultima, tuttavia, ha preso maggiormente in considerazione la peculiarità della condizione della ricorrente e la lesione dei diritti della personalità che un'iscrizione distonica poteva comportare; ciononostante, ha ritenuto che, nell'ambito applicativo del diritto costituzionale alla tutela della personalità, spetti al Parlamento, nell'esercizio della sua piena discrezionalità, individuarne le forme di garanzia e di riconoscimento. Un compito che avrebbe assolto con la novella del 2013. Nell'opinione dei supremi giudici, infatti, il legislatore avrebbe con quest'ultima riforma dato sufficiente riconoscimento alla condizione *intersex*, così contemperando il proprio margine di apprezzamento con uno standard minimo di tutela dei diritti fondamentali della ricorrente.

A seguito della *débâcle* di fronte ai giudici di merito e a quello di legittimità, la ricorrente si è avvalsa della facoltà riservata ai cittadini tedeschi di adire direttamente il giudice delle leggi, laddove si ritenga di aver subito una lesione dei propri diritti fondamentali e a patto che tutti i gradi di giudizio siano stati esperiti senza ottenere soddisfazione. Nella memoria presentata alla Corte Costituzionale, ancora una volta ella ha ribadito come l'ordinamento dello stato civile vigente la ponesse davanti a una scelta impossibile, quale mantenere un sesso anagrafico distonico o rinunciare del tutto a possederne uno. Ha lamentato inoltre come non essere iscritti ad alcun sesso, benché non comporti svantaggi socioeconomici immediatamente osservabili, impatti inevitabilmente e negativamente sul pieno dispiegamento dell'identità dell'individuo nelle formazioni sociali in cui si trova a vivere e a lavorare, occasionando così una discriminazione sulla base del (non) sesso.

Come già anticipato nell'introduzione, i giudici di Karlsruhe hanno accolto le tesi della ricorrente, dichiarando costituzionalmente illegittima la normativa vigente e in particolare il combinato disposto degli artt. 21, comma 1, numero 3 e 22, comma 3, della *Personenstandgesetz*. Il *reasoning* della Corte prende le mosse dal combinato disposto dell'art. 1, comma 1 (*Protezione della dignità umana*) con l'art. 2, comma 1 (*Diritto al libero sviluppo della personalità*) della Costituzione tedesca (*Grundgesetz*). La scelta non è casuale. Sono i parametri sempre evocati negli arresti giurisprudenziali del *Bundesverfassungsgericht* relativi a un tema distinto, ma affine, ossia i diritti delle persone transessuali. Una materia sottoposta al rigoroso scrutinio della Corte già sul finire degli anni '70. Sebbene infatti non tutti i vettori della personalità possano ricevere per questo copertura costituzionale, lo Stato ha però il compito di assicurare le condizioni minime affinché una persona possa sviluppare autonomamente la propria identità. Già nel 1978 il giudice delle leggi tedesco aveva ritenuto che tra di esse vi fosse il rispetto della propria identità di genere e che pertanto le persone transessuali avessero diritto di vivere nel genere e con l'identità anagrafica che più rispecchiava il loro intimo sentire<sup>30</sup>. Nelle pronunce successive la Corte ha poi annullato le disposizioni che imponevano il divorzio<sup>31</sup>, l'intervento chirurgico o addirittura la sterilizzazione<sup>32</sup> come prezzo da pagare per ottenere la rettificazione di attribuzione di sesso. Si è così consolidata l'interpretazione, divenuta pertanto "diritto vivente", che il diritto al libero sviluppo della personalità contenga nel suo alveo il diritto di ogni persona a veder riconosciuta l'identità di genere a cui sente di appartenere e, di riflesso, un obbligo per lo Stato a garantire questo riconoscimento, anche al di fuori della tradizionale concezione biologica di uomo o di donna.

Sebbene la materia di specie si discosti da quella oggetto dei precedenti arresti giurisprudenziali, non sembra, tuttavia, che il ragionamento della Corte subisca per questo una torsione in un'altra direzione. Non diversamente opinando, il giudice della legge tedesco ha pertanto creduto che la semplice possibilità di potersi ricollegare ad un sesso anagrafico, anche *non-binary*, fosse un elemento fondamentale nello sviluppo della propria personalità. Che poi è la principale ragione per cui, agli occhi della Corte, la revisione del 2013 dell'art. 22, comma 3, della *Personenstandgesetz* non può che essere censurata. Se antecedentemente la persona *intersex*, o chi ne aveva la responsabilità genitoriale, poteva almeno scegliere se essere ascritta al sesso maschile o a quello femminile, la novella non ha consentito la menzione positiva di un sesso *inter* o *divers*, ma ha addirittura imposto di sospendere indefinitamente qualsiasi ascrizione, come a voler confermare l'irriconciliabilità anagrafica della persona *intersex*. Una condizione limbica che poi impattava negativamente sullo sviluppo della personalità di quest'ultima.

Questa presa di posizione, che certo sfida il dimorfismo sessuale, non scinde però completamente il nesso tra sesso e identità di genere, elemento che smorza gran parte della sua portata rivoluzionaria. Se si guarda alla giurisprudenza precedente in tema di identità di genere, ci si accorge infatti che il ragionamento sganciava sì il genere dalla biologia, ma pur sempre all'interno di una cornice dicotomica. Si garantiva, in altri termini, il diritto allo *switch* da uomo a donna e viceversa, ma niente di più sul piano identitario. Non certo il diritto al riconoscimento di un'identità di genere non binaria. Il caso di specie si muove, al contrario, proprio in questa direzione, ma a una condizione: che il sesso sia indeterminato o comunque non chiaramente descrivibile né in senso maschile né in senso femminile. Quindi, in

conclusione, mentre una persona *intersex* ha diritto a essere riconosciuta come non-binaria, una persona transessuale può muoversi soltanto tra il polo maschile e quello femminile, perché il suo sesso di partenza è definito. Mancherebbe a quest'ultima l'esperienza identitaria dell'indeterminatezza.

In secondo luogo, la Corte costituzionale ha dichiarato la vigente legge anagrafica tedesca essere in contrasto con il dettato dell'art. 3, comma 3, della *Grundgesetz* (*Uguaglianza davanti alla legge*) così palesando una discriminazione delle persone *intersex* sulla base del sesso. Dovendo convivere con un'errata attribuzione di sesso o peggio senza alcun sesso anagrafico, quest'ultime infatti subirebbero un trattamento sfavorevole rispetto a coloro che si identificano come maschi o femmine e come tali possono venire registrati. Il fattore sesso, di cui all'art. 3, comma 3, della Costituzione tedesca, spiega la Corte, non va ristretto al solo duopolio maschio/femmina, ma ricomprende nel suo alveo anche realtà sessuali non binarie. Non vieta pertanto trattamenti discriminatori solo contro uomini o donne, ma anche a danno di coloro che non possono essere ascritti né al sesso maschile né a quello femminile.

Evidenziati pertanto i *vulnera* costituzionali, la Corte ha proceduto a considerare eventuali giustificazioni, non trovandone alcuna. La *Grundgesetz* difatti non prevede l'indicazione del sesso come dato necessario nei registri anagrafici, né, *a fortiori*, richiede che sia strutturato in maniera binaria. Il nocuo sofferto dalla ricorrente non trova contralto in preponderanti interessi ordinamentali, risultando, al massimo, in un qualche aggravio procedurale per gli uffici preposti agli adempimenti anagrafi. Inoltre, continua la Corte nel suo ragionamento, non ci sarebbe alcuna differenza sostanziale tra l'essere registrato con la dizione *inter* o *divers*, e l'assenza di una specifica

attribuzione di sesso, perché l'ordinamento non prevede disposizioni specifiche per le persone *intersex*.

In conclusione, accertata e dichiarata l'illegittimità costituzionale delle disposizioni citate, il *Bundesverfassungsgericht* ha concesso al legislatore tempo fino al 31 dicembre 2018 per elaborare una nuova disciplina, indicando contestualmente due vie per ricomporre la frattura costituzionale. La prima è quella di scardinare il paradigma binario dello stato civile e introdurre una terza categorizzazione *ad hoc* per le persone *intersex*, come appunto *inter* o *divers*; in alternativa, di abolire *tout court* l'attribuzione anagrafica di sesso. In un *obiter dictum*, la Corte osserva infatti che se al sesso fosse attribuito un significato o un valore più limitato, la persona *intersex* non riceverebbe un nocumento tale da determinare una lesione di un interesse costituzionalmente garantito; tuttavia, alla luce delle circostanze presenti, resta un elemento talmente chiave nell'allocazione di diritti e doveri, che la sua negazione o errata attribuzione potrebbe porre a rischio lo sviluppo e l'autenticità della personalità della persona.

## 5. Segue: la riforma legislativa del 2018

Dando seguito alla pronuncia dei giudici di Karlsruhe, il 14 dicembre 2018 il Parlamento tedesco ha dunque riformato<sup>33</sup> la materia, riformulando l'art. 22, comma 3, dell'ordinamento dello stato civile in una direzione rispettosa del dettato della Corte. Il nuovo alinea recita che:

*Kann das Kind weder dem weiblichen noch dem männlichen Geschlecht zugeordnet werden, so kann der Personenstandsfall auch ohne eine solche*

*Angabe oder mit der Angabe “divers” in das Geburtenregister eingetragen werden.*

*(Se il neonato non può essere assegnato né al sesso maschile né a quello femminile, allora lo stato civile può essere registrato all’anagrafe senza una tale indicazione ovvero con l’indicazione “divers”)*

È sufficiente gettare uno sguardo cursorio alla nuova lettera della disposizione per comprendere che il *conditor iuris* ha preso sul serio il monito pretorio. L’opzione di abbandonare la menzione del sesso nello stato civile appare scartata. Al contrario, viene aggiunta non la possibilità, ma addirittura la facoltà di essere ascritti al sesso *divers*. Viene meno, infatti, la componente iussiva dell’indicazione di un terzo sesso per le persone *intersex*, rimesso ora alla libera elezione del soggetto o, più correttamente, di chi ne esercita i diritti *ratione temporis*. Contemporaneamente, inoltre, la novella del 2018 introduce nella *Personenstandsgesetz* anche il nuovo art. 45b sotto la rubrica “Dichiarazioni sull’indicazione del sesso e del nome nel caso di persone con una variazione dello sviluppo del sesso” (*Erklärung zur Geschlechtsangabe und Vornamensführung bei Personen mit Varianten der Geschlechtsentwicklung*) che disciplina la rettificazione di attribuzione di sesso per le persone *intersex* in un momento successivo a quello della nascita. Più nel dettaglio, se il soggetto è incapace di intendere e di volere ovvero non ha ancora raggiunto i quattordici anni, la nuova norma prevede che la richiesta di rettificazione possa essere avanzata solo dal tutore o dall’esercente la responsabilità genitoriale. Se quest’ultimo non acconsente, il diniego può comunque essere superato tramite

l'autorizzazione del pretore. Se il soggetto è invece ultraquattordicenne, può richiedere autonomamente che l'indicazione del suo sesso anagrafico sia sostituita con un'altra tra quelle ammesse – maschile, femminile, *divers*, – ovvero che venga eliminata. *Last but not least*, nel terzo alinea è posta una *conditio sine qua non* per poter esercitare il diritto di cui sopra: la varianza dello sviluppo del sesso deve essere attestata tramite una certificazione medica. Positiva appare però la deroga per quei soggetti – sempre *intersex* – che sono stati sottoposti, in tempi risalenti, a trattamenti medico-chirurgici involontari e di cui non è stata tenuta traccia nelle cartelle cliniche, e che potrebbero essere certificati solo attraverso invasivi esami diagnostici. In tal caso, la disposizione ritiene bastevole una dichiarazione giurata.

La *conditio* della certificazione medica chiarisce una volta per tutte che la riforma è pensata e diretta alle sole persone *intersex*, non potendo le persone transessuali ottenere alcuna prova medica di intersessualità. Insomma, terzo sesso ma non terzo genere. Il Parlamento tedesco raccoglie la sfida lanciata dalla condizione *intersex* al dimorfismo sessuale, ma purché sia supportato da un sesso (anatomico, cromosomico, gonadico/ormonale) a sua volta incerto. Una rigidità che non è piaciuta agli attivisti, con particolare riferimento alle associazioni di persone transessuali<sup>34</sup>, ma che è stata criticata anche in dottrina, dove qualcuno<sup>35</sup> ha negato che vi sia una causa diretta tra vivere in una condizione *intersex* e sperimentare un'identità di genere non binaria. Lo dimostrerebbe la novella stessa della legge anagrafica stessa, che ha reso possibile ma non necessaria l'iscrizione del terzo sesso. Se la persona *intersex* può anche identificarsi come uomo o donna, pur non potendo mai sperimentare un

sesso maschile o femminile, perché non dovrebbe valere, nell'altro senso di marcia, per la persona transessuale?

Allo stesso tempo – si argomenta ancora – una persona transessuale potrebbe sottoporsi ad alcuni trattamenti ormonali, ma senza procedere alla completa riassegnazione chirurgica del sesso, così sperimentando proprio quella condizione di terzietà riservata alle persone *intersex*. Ne risulta, pertanto, che la scelta di differenziare le due condizioni, *trans* e *intersex*, rispetto all'accesso al terzo sesso, potrebbe avere dei margini di irragionevolezza, su cui il giudice delle leggi potrebbe essere nuovamente adito.

Fatte salve queste criticità, restano poco chiari quali saranno i cascami sul diritto materiale per chi sceglie di essere registrato con un terzo sesso. Il sesso anagrafico non esiste infatti in un *vacuum*, ma è bensì ricollegato all'allocazione di diritti e doveri e all'accesso di alcuni istituti. Introdurre una terza casella è, in fondo, legislativamente facile. Il difficile è dare un significato alla nuova registrazione, se si tiene conto che l'intero complesso di norme va ricalibrato su tre sessi, anziché due<sup>36</sup>. Si pensi, banalmente, anche solo ai servizi igienici: dall'introduzione di un terzo sesso consegue quindi un diritto ad avere un bagno riservato? L'interrogativo non è poi così peregrino, se si guarda alla letteratura<sup>37</sup>. Ciò che è certo è che porre od omettere di rimuovere, degli ostacoli significativi nell'universo del diritto, e di riflesso nella vita quotidiana, a chi sceglie la menzione “terzo sesso” equivale a impedire il libero sviluppo della propria personalità, con conseguente lesione del bene giuridico fondamentale identificato dal giudice delle leggi.

## 6. È possibile abolire il sesso?

Come già evidenziato, il legislatore tedesco, facendo uso della discrezionalità a lui riservata, ha deciso di non abolire l'attribuzione di sesso anagrafico. A prima vista, potrebbe sembrare il percorso più accidentato: se a nessuno deve essere assegnato un sesso anagrafico, le persone non binarie non possono *by default* subire una discriminazione sulla base del sesso. A uno sguardo più attento risulta però subito chiaro che le difficoltà poc'anzi rilevate per l'introduzione del terzo sesso sussisterebbero anche per l'abolizione di tutte le categorie. L'ordinamento andrebbe infatti sfrondata di tutte le ricorrenze di questo status, operazione anch'essa da non sottovalutare. Andrebbero riviste, per esempio, tutte le norme sulla genitorialità, le unioni civili e il matrimonio, il diritto antidiscriminatorio e il meccanismo delle azioni positive, la tutela della maternità, la leva militare, i servizi sanitari, le perquisizioni corporali e, *last but not least*, l'organizzazione delle strutture detentive. È inoltre probabile che una tale radicale ablazione del sesso incontrerebbe l'opposizione della popolazione cisgenere, i cui interessi e desideri sono anche meritevoli di tutela. L'abolizione *tout court* della registrazione del sesso, certo astrattamente percorribile e per questo prospettata dallo stesso *Bundesverfassungsgericht*, ha insomma risvolti pratici importanti che non possono essere ignorati con semplice noncuranza. Ciò perché, come poc'anzi evidenziato, il dimorfismo sessuale conserva ancora una sua irriducibile e strutturale rilevanza in molte fattispecie regolate dal diritto, talvolta ricollegabile a principi e interessi di rango superprimario. Scardinare il duopolio tradizionale per via pretoria o senza un'adeguata preparazione ordinamentale potrebbe risolversi in una fuga in avanti, con conseguenze potenzialmente esiziali per l'esercizio

dei diritti soggettivi da parte degli stessi interessati. L'ablazione del sesso dai documenti e dai registri anagrafici, ben più che l'introduzione di un terzo sesso, dovrebbe pertanto essere preceduta da un'attenta analisi delle ripercussioni sul diritto materiale e una conseguente preparazione *ex ante*.

È verosimile che tra i più scontenti della via opzionata in Germania vi siano gli attivisti *queer*, prospettiva ermeneutica oggi molto in voga all'interno del movimento LGBTI. Come è noto, il pensiero *queer*<sup>38</sup> si pone l'obiettivo di svelare come la natura dei corpi e dei desideri altro non sia che un costrutto sociale naturalizzato, per poi rivendicare non una nuova identità o un nuovo posizionamento sociale, bensì la liberazione dalla prigione dell'identità e il riconoscimento dell'irriducibile e irripetibile unicità di ogni individuo. Si tratta di una strategia culturale di "dissidenza identitaria" volta a combattere quella microfisica del potere, che, secondo Foucault, plasma il modo in cui il soggetto vede il mondo ma soprattutto concepisce se stesso. Uno strumento preziosissimo di indagine teorica, proprio per il suo carattere desacralizzante e irreverente anche di fronte alle tradizioni di pensiero più consolidate. Si comprende allora facilmente quali siano, visti da questa angolatura, i limiti della casella terzo sesso nella formulazione datane dalla Germania. Da un lato la persistenza del legame, non naturale ma naturalizzato, tra sesso e genere (e identità di genere); dall'altro la sostituzione di una gabbia identitaria a due con una a tre. Ogni nuova classificazione sposta infatti un po' più in là il confine tra identità riconoscibili, e quindi legittime, e identità irriconoscibili, e dunque illegittime. Ogni classificazione, in altri termini, crea nuove esclusioni normative e quindi va sempre evitata. Ciò detto, la natura anti-giuridica<sup>39</sup> dell'anarchismo identitario *queer* pare talvolta, come nel caso di specie, esprimere una visione societaria

non solo individualistica e libertaria, ma addirittura qualunquista, e quindi un decostruzionismo fine a se stesso, incapace di concretizzarsi come conseguenza politica veramente ponderata. Seppur foucaultianamente disciplinante e certo perfettibile, la novella teutonica resta un'opzione aggiuntiva prima inesistente che può fungere da strumento concreto di tutela per la minoranza *intersex*, in mancanza del quale questa continuerebbe a essere vittima di un sistema politico-giuridico con cui gli attivisti *queer* non vogliono confrontarsi per motivi squisitamente ideologici.

A onor del vero, la questione se abolire o meno il sesso anagrafico non è invero nuova, né è una prerogativa del movimento *queer*. Già nel novembre 2006 la Commissione internazionale di giuristi, l'International Service for Human Rights, nonché 29 esperti di diritti umani si sono ritrovati a Yogyakarta (Indonesia) per redigere e approvare quelli che saranno chiamati i Principi di Yogyakarta +10 (formalmente: *The Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity*). Una carta non vincolante che, tuttavia, invitava gli Stati aderenti a garantire l'applicazione incondizionata dei diritti umani nei confronti di tutti gli individui indipendentemente dal loro orientamento sessuale e identità di genere. Per quel che qui più rileva, il Principio 31 richiedeva che i marcatori di genere fossero progressivamente eliminati dai documenti identificativi (es. carta d'identità) e che il sesso anagrafico diventasse irrilevante ai fini dell'ordinamento dello stato civile. Tra gli ordinamenti che si sono mossi in questa direzione, vale la pena citare i Paesi Bassi, il cui Governo ha commissionato all'Università di Utrecht uno studio sulle conseguenze che l'eliminazione dei marcatori di genere dai pubblici registri potrebbe comportare a livello giuridico. Il rapporto di

ricerca<sup>40</sup> ha rivelato che di per sé non vi è alcun obbligo di diritto internazionale di conservare il sesso anagrafico, ma che diverse branche della legge olandese sarebbero negativamente attraversate dall'ablazione, prima fra tutti il diritto di famiglia. Il Governo ha allora optato per ridurre almeno la ricorrenza dell'indicazione del sesso, laddove possibile, per esempio sulle tessere nominative degli abbonamenti dei mezzi pubblici o in alcuni documenti identificativi.

Al di là delle complicanze sul piano interno, risolvibili col tempo, le maggiori criticità sarebbero osservabili a livello internazionale e, in particolare, per ciò che concerne la libertà di movimento. Si prenda, per esempio, il regolamento internazionale in materia di passaporti a lettura ottica. Le attuali linee guida dell'Organizzazione Internazionale per l'Aviazione Civile (in sigla ICAO), recepite in ambito eurounitario attraverso il Regolamento 2252/2004<sup>41</sup>, impongono ai vari paesi di utilizzare soltanto i marcatori "M", "F" e "X" sui passaporti<sup>42</sup>. Di conseguenza, gli Stati membri dell'UE non hanno più la possibilità di rilasciare passaporti senza l'indicazione del sesso. Si comprende allora che la scelta tedesca di aggiungere un terzo sesso, anziché seguire la via della abolizione, non è poi così peregrina.

La possibilità di indicare "X" non è comunque esente da potenziali complicazioni. Viaggiatori con sesso "X" possono incontrare degli ostacoli nei sistemi di prenotazione online in determinate compagnie aeree, ancora strutturati in chiave binaria. O ancora, e forse di maggiore rilevanza, possono essere fermati alla frontiera di quei paesi in cui il sesso "X" non è contemplato<sup>43</sup>.

Qualche anno fa l'ICAO si è interrogata sulla possibile rimozione del sesso dai passaporti e dai documenti viaggio, giun-

gendo però alla conclusione che i costi supererebbero i benefici<sup>44</sup>. Si faccia attenzione che, in ogni caso, anche la mancata menzione del sesso sui documenti identificativi o di viaggio non funzionerebbe da panacea di tutti i mali, perché non necessariamente occulterebbe il sesso a cui si è stati ascritti alla nascita. L'ordinamento dello stato civile italiano<sup>45</sup>, ma anche quello tedesco, dispongono infatti che il nome corrisponda al sesso, per cui inevitabilmente il primo finisce sempre per esplicitare il secondo. In alcune lingue dell'Europa orientale, addirittura il cognome può differire in base all'iscrizione di sesso. Per non citare, poi, il codice fiscale o il numero di previdenza sociale. Se si vuole percorrere questa strada, l'eliminazione del sesso anagrafico da documenti dovrebbe quindi essere seguita o preceduta da una neutralizzazione di tutte le sue laterali esplicitazioni.

#### *Note al testo*

<sup>1</sup> «Queritur: hermaphroditum cui comparamus? et magis puto eius sexus aestimandum, qui in eo praevalet» (Digesto, I.5.10).

<sup>2</sup> Invero la corretta denominazione di questa condizione è tuttora dibattuta, con posizioni distanti anche all'interno del mondo dell'attivismo. Per una esposizione e un'analisi critica delle varie posizioni, mi si permetta di rimandare a G. Viggiani, «Un'introduzione critica alla condizione intersex», in *Rivista di Biodiritto*, vol. 1 (2019), 1-19: 4-8.

<sup>3</sup> In termini generali sulla condizione intersex, si vedano *ex multis*: D. Crocetti, «L'invisibile intersex. Storie di corpi medicalizzati», Pisa, 2013; B. Busi, «La nuda vita degli ermafroditi», in *Zapruder*, vol. 6 (2005), 6, 61-65; B. Busi, *Modificazioni. Mgf, intersex, trans e produzione del sesso*, in *Femministe a parole. Grovigli da districare*, a cura di S. Marchetti, J.M.H. Mascat, V. Perilli, Ediesse, Roma, 2012, pp. 177-182; A. Lorenzetti, *La problematica dimensione delle scelte dei genitori sulla prole: il caso dell'intersessualismo*, in *La Famiglia davanti ai suoi*

*giudici*, a cura di F. Giuffrè, I. Nicotra, Esi, Napoli, 2014, pp. 485-493; L. Giacomelli, «Quando la vita infrange il mito della ‘normalità’: il caso dei minori intersessuali», in *Rivista Critica del Diritto Privato*, 4 (2012), 597-636.

<sup>4</sup> L’espressione è di A. Lorenzetti, «Frontiere del corpo, frontiere del diritto: intersessualità e tutela della persona», in *Rivista di biodiritto*, vol. 2 (2015), 109-127:110.

<sup>5</sup> A. Fausto-Sterling, «The Five Sexes: Why Male and Female are not enough», in *The Sciences*, Marzo/Aprile, 1993, 20-25; «The Five Sexes, Revisited», in *The Sciences*, Luglio/Agosto, 2000, 18-23. Si veda anche G.N. Callahan, *Between XX and XY. Intersexuality and myth of two sexes*, Chicago Review Press, Chicago, 2009.

<sup>6</sup> Tribunale di Tours, sent. del 20 agosto 2015. La decisione è stata ribaltata dal giudice del gravame (Corte d’Appello di Orléans, sent. del 22 marzo 2016), poi confermata in Cassazione con sent. del 4 maggio 2017.

<sup>7</sup> High Court, *NSW Registrar of Births, Deaths and Marriages v. Norrie*, 2 aprile 2014. Per una panoramica della situazione australiana, si veda T. Bennett, «“No Man’s Land”: Non-Binary Sex Identification in Australian Law and Policy», in *University New South Wales Law Journal*, vol. 37 (2014), 847-857.

<sup>8</sup> *Gender Identity, Gender Expression And Sex Characteristics Act* (2015).

<sup>9</sup> A onor del vero, nei registri anagrafici compare “U” per indicare il sesso indeterminato. “X” è utilizzato solo nei documenti identificativi, come il passaporto, perché a livello internazionale la “U” non è riconosciuta.

<sup>10</sup> *Gender X: la svolta nell’atto di nascita a New York*, 2018, [www.gay.it/attualita/news/gender-x-svolta-atto-di-nascita-new-york](http://www.gay.it/attualita/news/gender-x-svolta-atto-di-nascita-new-york) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>11</sup> *Changing your sex designation on your birth registration and birth certificate*, 2018, [www.ontario.ca/page/changing-your-sex-designation-your-birth-registration-and-birth-certificate](http://www.ontario.ca/page/changing-your-sex-designation-your-birth-registration-and-birth-certificate) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>12</sup> *Saskatchewan Court allows removal of gender from birth certificates*, 2018, [www.saskatchewanhumanrights.ca/news/saskatchewan-court-allows-removal-of-gender-from-birth-certificates](http://www.saskatchewanhumanrights.ca/news/saskatchewan-court-allows-removal-of-gender-from-birth-certificates) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>13</sup> La situazione in Danimarca è relativamente simile a quella di Malta, ma l'efficacia dell'indicatore X è ridotta a causa del codice fiscale danese, che continua a riflettere un sesso binario nell'ultima cifra.

<sup>14</sup> Corte Distrettuale di Limburgo, C/03/232248 / FA RK 17-687.

<sup>15</sup> Corte Costituzionale Austriaca, G 77/2018-9.

<sup>16</sup> Il giudizio è di M. Caielli, «La tutela dell'orientamento sessuale in India tra giudici e legislatore: un anomalo self-restraint della Corte Suprema», in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, vol. 18 (2014), 1-10. Si veda anche A. Schillaci, «Dignità umana, comparazione e transizioni di genere. La lezione della Corte Suprema dell'India», in *GenIUS*, 2 (2014), 175-186.

<sup>17</sup> Corte Suprema Pakistana, *Dr Muhammad Aslam Khaki & another v SSP (Operations) Rawalpindi & others*, sent. del 22 marzo 2011. Per una panoramica della situazione pakistana, si veda M.A. Nisar, «(Un)Becoming a Man: Legal Consciousness of the Third Gender Category in Pakistan», in *Gender & Society*, vol. 32(2018), 59-81.

<sup>18</sup> *Bangladesh: Third gender hijra to be recognised in official documents*, 2013, [www.pinknews.co.uk/2013/11/12/bangladesh-third-gender-hijra-to-be-recognised-in-official-documents](http://www.pinknews.co.uk/2013/11/12/bangladesh-third-gender-hijra-to-be-recognised-in-official-documents) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>19</sup> Corte Suprema Indiana, *National Legal Services Authority v. Union of India and others*, sent. del 15 aprile 2014.

<sup>20</sup> Ad esempio, in Bangladesh, le persone transessuali non possono cambiare il loro sesso anagrafico da F a M o viceversa, ma la loro unica opzione è quella di richiedere il riconoscimento come *hijra*. L'India ha operato una riforma simile. In Pakistan, pare che il sistema legale patriarcale vigente, che comporta dei significanti privilegi per i soggetti di sesso maschile (come una porzione maggiore di quota legittima nella successione ereditaria), scoraggi alcuni soggetti a sostituire il sesso maschile con il terzo sesso (o anche con quello femminile).

<sup>21</sup> Corte interamericana dei diritti umani, *Gender Identity, and Equality and Non-Discrimination of Same-Sex Couples*, OC-24/17 17.

<sup>22</sup> Ai sensi dell'art. 1:19d del Codice civile olandese la formazione dell'atto di nascita di un neonato il cui sesso è incerto deve essere sospeso per tre mesi e se, scaduto questo termine, il sesso non è stato identificato, deve essere lasciato bianco fino a nuovo avviso. Per un approfondimento, si veda M. van den Brink, P- Reu, J. Tigchelaar, «Out of the Box? Domestic and Private International Law Aspects of Gender Registration: A Comparative Analysis of Germany and the Netherlands», *European Journal of Law Reform*, vol. 17 (2015), 282-290.

<sup>23</sup> Comitato Etico Tedesco, *Intersexualität*, Pinguin, Berlino, 2012, p. 39.

<sup>24</sup> Secondo una rilevazione condotta dall'Istituto tedesco per i diritti umani (S. Althoff, O. Follmar, *Gutachten. Geschlechtervielfalt Im Recht. Status Quo Und Entwicklung von Regelungsmodellen Zur Anerkennung Und Zum Schutz von Geschlechtervielfalt*), solo dodici neonati sono stati registrati senza sesso anagrafico tra il novembre 2013 e il novembre 2015, a fronte di circa 280-300 neonati con genitali ambigui nati nello stesso periodo. Secondo il rapporto di ricerca, ciò sarebbe dovuto alla riluttanza da parte di ostetriche, medici e genitori a lasciare vuoto questo indicatore nell'atto di nascita.

<sup>25</sup> Su questo tema, si veda WHO/UN, *Eliminating forced, coercive and otherwise involuntary sterilization. An interagency statement*, 2014, [www.who.int/reproductivehealth/publications/gender\\_rights/eliminating-forced-sterilization/en](http://www.who.int/reproductivehealth/publications/gender_rights/eliminating-forced-sterilization/en). Si vedano anche i numeri sulla Germania raccolti da M. Rupperecht, *Children's right to physical integrity, Report to the Committee on Social Affairs, Health and Sustainable Development*, 2013, [www.assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=20174&lang=en](http://www.assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=20174&lang=en), 13 (ultima consultazione 30 marzo 2019). Mi si permetta di rimandare anche a G. Viggiani, «Un'introduzione critica alla condizione intersex», cit., 14-18.

<sup>26</sup> Molto tiepide, se non apertamente ostili le reazioni degli attivisti. *Ex multis*: OII Australia, *German Proposals for a "Third Gender" on*

*Birth Certificates Miss the Mark*, 2013, [www.oii.org.au/23183/germany-third-gender-birth-certificates](http://www.oii.org.au/23183/germany-third-gender-birth-certificates); OII Germany, *PM: Mogelpackung Für Inter\*: Offener Geschlechtseintrag Keine Option*; Hida Vioria, *Why Intersex Germans Aren't Crazy About Germany's Third Gender Law*, 2013, [www.hidavioria.com/why-intersex-germans-oppose-germanys-third-gender-law](http://www.hidavioria.com/why-intersex-germans-oppose-germanys-third-gender-law); Dritte Option, *Stellungnahme Zur Änderung Des §22 PStG*, 2013, [www.dritte-option.de/stellungnahme-zur-pstg-aenderung](http://www.dritte-option.de/stellungnahme-zur-pstg-aenderung); OII Europe, *Sham Package for Intersex: Leaving Sex Entry Open Is Not an Option*, 2013, [www.oiiurope.org/bluff-package-for-inter-leaving-sex-entry-open-is-not-an-option](http://www.oiiurope.org/bluff-package-for-inter-leaving-sex-entry-open-is-not-an-option) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>27</sup> AG Hannover, sent. del 13 ottobre 2014, 85III 105/14.

<sup>28</sup> OLG Celle, sent. del 21 gennaio 2015, 17 W 28/14. L'Alta Corte Regionale di Celle è stata la prima a chiarire che l'art. 22, comma 3, sebbene pensato solo per i neonati, può essere utilizzato anche dagli adulti *intersex*. In un caso nel 2017 (17 W 5/17) la stessa Corte ha successivamente deciso che non solo gli adulti *intersex*, ma anche quelli transessuali possono richiedere la cancellazione della loro ascrizione sessuale. Se la cancellazione dipendesse da soli criteri biologici, ha argomentato la Corte, ciò contrasterebbe con il principio di autodeterminazione.

<sup>29</sup> Corte Suprema tedesca, sent. del 22 giugno 2016, XII ZB 52/15.

<sup>30</sup> Corte Costituzionale Federale tedesca, 1 BvR 16/72, BVerfGE 49, 286 (11 ottobre 1978).

<sup>31</sup> 1 BVL 10/05, BVerfGE 121, 175 (27 maggio 2008).

<sup>32</sup> 1 BVR 3295/07, BVerfGE 128, 109 (11 gennaio 2011).

<sup>33</sup> *Gesetz zur Änderung der in das Geburtenregister einzutragenden Angaben*, pubblicata il 21 dicembre 2018 nella Gazzetta Ufficiale.

<sup>34</sup> TGEU, *Germany introduces Third Gender – fails Trans People*, 2018, [www.bv-trans.de/bundestag-und-bundesrat-entscheiden-ueber-dritten-geschlechtseintrag-jetzt-heisst-es-tsg-mit-selbstbestimmungsgesetz-ersetzen%ef%bb%bf/](http://www.bv-trans.de/bundestag-und-bundesrat-entscheiden-ueber-dritten-geschlechtseintrag-jetzt-heisst-es-tsg-mit-selbstbestimmungsgesetz-ersetzen%ef%bb%bf/) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>35</sup> Così P. Dunne, J. Mulder, «Beyond the Binary: Towards a Third Sex Category in Germany?», in *German Law Journal*, vol. 19 (2018), 627-648: 632-633.

<sup>36</sup> Molto interessante a questo proposito la ricerca commissionata dal Governo scozzese, che ha evidenziato le ripercussioni sul diritto materiale dell'introduzione del terzo sesso: Scottish Government, *Review of the Gender Recognition Act 2004 – A Consultation*, 2017, [www.consult.gov.scot/family-law/review-of-the-gender-recognition-act-2004/user\\_uploads/sct1017251758-1\\_gender\\_p4-3-.pdf](http://www.consult.gov.scot/family-law/review-of-the-gender-recognition-act-2004/user_uploads/sct1017251758-1_gender_p4-3-.pdf) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>37</sup> È la famosa controversia, sviluppatasi in riferimento alla condizione transessuale, nota come *toilet discrimination* e che ha per esempio portato il Trinity College di Dublino a ripensare tutti i propri servizi igienici in un'ottica *gender-neutral*. Si veda *UCD introducing gender neutral toilets and transgender facilities at sport centre*, 2018, [www.dublinlive.ie/news/dublin-news/ucd-introducing-gender-neutral-toilets-14322616](http://www.dublinlive.ie/news/dublin-news/ucd-introducing-gender-neutral-toilets-14322616) (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>38</sup> Sulla *teoria queer*, si vedano *ex multis: Canone inverso. Antologia di teoria queer*, a cura di E.A.G. Arfini, C. Lo Iacono, ETS, Pisa, 2012; L. Bernini, *Apocalissi Queer. Elementi di teoria anti-sociale*, ETS, Pisa, 2013; F. Monceri, *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi transgender*, ETS, Pisa, 2010.

<sup>39</sup> Sul rapporto tra *queer* e diritto, si rimanda ai contributi di F. Mastro-martino, *La soggettività queer di fronte al dilemma del riconoscimento giuridico* e M.R. Marella, *Queer eye for the straight guy. Sulle possibilità di un'analisi giuridica queer*, entrambi in *Le teorie critiche del diritto*, a cura di M.G. Bernardini, O. Giolo, Pacini giuridica, Pisa, 2017, rispettivamente pp. 231-247 e 249-272; A. Lorenzetti, «Spunti di riflessione sul problematico rapporto fra diritto e queer», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, in pubblicazione. Mi si permetta di rimandare anche G. Viggiani, *Il liberalismo politico e il matrimonio tra persone dello stesso sesso*, Ledizioni Milano, 2018, pp. 84-98.

<sup>40</sup> M. van den Brink, J. Tigchelaar, *M/V En Verder: Sekserregistratie Door de Overheid En de Juridische Positie van Transgenders*, 2014. Del

testo è disponibile online anche una versione riassuntiva in lingua inglese dal titolo *English Summary. M/F and beyond Gender Registration by the State and the Legal Position of Transgender Persons*.

<sup>41</sup> Regolamento (CE) n. 2252/2004 del Consiglio, del 13 dicembre 2004, relativo alle norme sulle caratteristiche di sicurezza e sugli elementi biometrici dei passaporti e dei documenti di viaggio rilasciati dagli Stati membri.

<sup>42</sup> Organizzazione Internazionale per l'Aviazione Civile, *Machine Readable Travel Documents. Part 4 — Specifications for Machine Readable Passports (MRPs) and Other TD3 Size MRTDs*, 2015.

<sup>43</sup> Si veda a questo proposito l'avviso dell'Australian Government, Department of Foreign Affairs and Trade, *Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Travellers*, 2018, [www.smarttraveller.gov.au/Pages/lgbti-travellers.aspx](http://www.smarttraveller.gov.au/Pages/lgbti-travellers.aspx), (ultima consultazione 30 marzo 2019).

<sup>44</sup> Organizzazione Internazionale per l'Aviazione Civile, *A Review of the Requirement to Display the Holder's Gender on Travel Document*, 2012.

<sup>45</sup> Art. 35, comma 1, del D.P.R. 3 novembre 2000, n. 396.

## Bibliografia

Arfini E.A.G., C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa, 2012.

Bennett T., «“No Man's Land”: Non-Binary Sex Identification in Australian Law and Policy», in *University New South Wales Law Journal*, vol. 37 (2014), 847-857.

Bernini L., *Apocalissi Queer. Elementi di teoria anti-sociale*, ETS, Pisa, 2013. Busi B., *Modificazioni. Mgf, intersex, trans e produzione del sesso*, in *Femministe a parole. Grovigli da districare*, a cura di S. Marchetti, J.M.H. Mascat, V. Perilli, Ediesse, Roma, 2012, pp. 177-182.

Busi B., «La nuda vita degli ermafroditi», in *Zapruder*, vol. 6 (2005), 6, 61-65.

- Caielli M., «La tutela dell'orientamento sessuale in India tra giudici e legislatore: un anomalo self-restraint della Corte Suprema», in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, vol. 18 (2014), 1-10.
- Callahan G.N., *Between XX and XY. Intersexuality and myth of two sexes*, Chicago Review Press, Chicago, 2009.
- Crocetti D., *L'invisibile intersex. Storie di corpi medicalizzati*, ETS, Pisa, 2013.
- Dunne P., J. Mulder, «Beyond the Binary: Towards a Third Sex Category in Germany?», in *German Law Journal*, vol. 19 (2018), 627-648: 632-633.
- Fausto-Sterling A., «The Five Sexes, Revisited», in *The Sciences*, Luglio/Agosto, 2000, 18-23.
- Fausto-Sterling A., «The Five Sexes: Why Male and Female are not enough», in *The Sciences*, Marzo/Aprile, 1993, 20-25;
- Giacomelli L., «Quando la vita infrange il mito della 'normalità': il caso dei minori intersessuali», in *Rivista Critica del Diritto Privato*, 4 (2012), 597-636.
- Lorenzetti A., «Frontiere del corpo, frontiere del diritto: intersessualità e tutela della persona», in *Rivista di biodiritto*, vol. 2 (2015), 109-127:110.
- Lorenzetti A., «Spunti di riflessione sul problematico rapporto fra diritto e queer», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, in pubblicazione.
- Lorenzetti A., *La problematica dimensione delle scelte dei genitori sulla prole: il caso dell'intersessualismo*, in *La Famiglia davanti ai suoi giudici*, a cura di F. Giuffrè, I. Nicotra, Esi, Napoli, 2014, pp. 485-493.
- Marella M.R., *Queer eye for the straight guy. Sulle possibilità di un'analisi giuridica queer*, in *Le teorie critiche del diritto*, a cura di M.G. Bernardini, O. Giolo, Pacini giuridica, Pisa, 2017, 249-272.
- Mastromartino F., *La soggettività queer di fronte al dilemma del riconoscimento giuridico* *Le teorie critiche del diritto*, a cura di M.G. Bernardini, O. Giolo, Pacini giuridica, Pisa, 2017, 231-247.

Monceri F., *Oltre l'identità sessuale. Teorie queer e corpi transgender*, ETS, Pisa, 2010.

Nisar M.A., «(Un)Becoming a Man: Legal Consciousness of the Third Gender Category in Pakistan», in *Gender & Society*, vol. 32(2018), 59-81.

Schillaci A., «Dignità umana, comparazione e transizioni di genere. La lezione della Corte Suprema dell'India», in *GenIUS*, 2 (2014), 175-186.

van den Brink M., P- Reu, J. Tigchelaar, «Out of the Box? Domestic and Private International Law Aspects of Gender Registration: A Comparative Analysis of Germany and the Netherlands», *European Journal of Law Reform*, vol. 17 (2015), 282-290.

Viggiani G., «Un'introduzione critica alla condizione intersex», in *Rivista di Biodiritto*, vol. 1 (2019), 1-19: 4-8.

Viggiani G., *Il liberalismo politico e il matrimonio tra persone dello stesso sesso*, Ledizioni, Milano, 2018, 84-98.





## Bionote

**Gaia Peruzzi.** Professoressa associata del Dipartimento di *Comunicazione e ricerca sociale* della Sapienza Università di Roma, dove insegna *Sociologia dei processi culturali, Media e diversità, Comunicazione umanitaria*. Ha tenuto corsi nelle Università di Rennes 2, Parigi 8, Lyon 2 Lumière, Usp San Paolo, e partecipa a diversi progetti di ricerca internazionali. Si occupa da anni di questioni di genere, comunicazione interculturale e sociale. Tra le sue pubblicazioni più rilevanti: *Amori possibili. Le coppie miste nella provincia italiana* (FrancoAngeli 2008); *Fondamenti di comunicazione sociale. Media, diritti, solidarietà* (Carocci 2011), *Immagini in movimento. Lo sguardo del cinema italiano sulle migrazioni* (con G. Gianturco, Edizioni Junior 2015); *La comunicazione sociale* (con A. Volterrani, Laterza 2016).

**Vittoria Bernardini.** Dottoranda in *Metodologia delle scienze sociali* presso il Dipartimento di *Comunicazione e ricerca sociale* della Sapienza Università di Roma, si interessa di questioni di genere e femminismi.

**Raffaele Lombardi.** Assegnista di ricerca in *Sociologia dei processi culturali e comunicativi* presso il Dipartimento di *Comunicazione e ricerca sociale* della Sapienza Università di Roma. Svolge attività didattica e di ricerca in tema di identità, genere e moda, politiche culturali e strategie di comunicazione per le organizzazioni.

**Cirus Rinaldi** è Professore aggregato di Sociologia del diritto, della devianza e mutamento sociale presso il Dipartimento «Culture e Società» dell'Università degli Studi di Palermo. Si occupa di maschilità e violenza, di costruzione sociale delle sessualità e di etnografia della devianza. È autori di numerosi saggi e articoli, nazionali e internazionali. Tra i suoi lavori più recenti relativi allo studio sociologico dei generi e delle sessualità: *Sesso, Sé e Società*. Per una sociologia delle sessualità, primo lavoro di ricostruzione interazionista simbolica dedicato alle sessualità (Mondadori Università, Milano, 2016), *I copioni sessuali. Storia, analisi e applicazioni* (a cura di, Mondadori Università, Milano, 2017), *Maschilità, devianze, crimine* (Meltemi, Milano, 2018). È stato componente del comitato scientifico della sezione «Studi di Genere» dell'Associazione Italiana di Sociologia nel triennio 2016-2018, coordina le attività del Laboratorio Interdisciplinare di Ricerca su Corpi, Diritti, Conflitti del Dipartimento «Culture e Società» dell'Università degli Studi di Palermo.

**Marco Bacio** è dottorando di ricerca in Sociologia all'Università degli Studi di Milano (dove insegna sociologia agli studenti triennali), e in Gender Studies all'Università di Lund, Svezia (dove insegna metodi quantitativi agli studenti magistrali). I suoi interessi di ricerca includono gli studi LGBT, gli studi di genere, le sessualità, il sesso a pagamento, e la sociologia della cultura. Dal 2011, è affiliato a 'GENDERS', Centre for Gender and Equality in Research and Science dell'Università di Milano. Dal 2018, è membro del Consiglio Scientifico della sezione Studi di Genere dell' AIS (Associazione Italiana di Sociologia). Le sue recenti pubblicazioni includono: 'Social suffering as structural and symbolic violence: LGBT

experiences in the Face of AIDS film archive' (2018, con C. Rinaldi, Routledge), 'The Queer Researcher: Challenging Homonormativity in Research and Educational Settings' (2019, con C. Rinaldi, Routledge), e 'Male Sex Work in Sweden: Criminalization of the Client' (2020, Harrington Park Press, forthcoming).

**Lucia Bainotti**, dottoranda in Sociologia e Metodologia delle Scienze Sociali presso l'Università degli Studi di Milano e l'Università degli Studi di Torino. Dopo la conclusione del percorso di studi in Sociologia, ha lavorato come ricercatrice per il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, concentrandosi sul tema della socializzazione al genere in famiglia. Il suo interesse riguardo ai percorsi di costruzione e decostruzione dell'identità di genere è poi maturato verso una attenzione al ruolo che Internet e i social media svolgono nell'influenzare, sfidare o consolidare i modelli di genere dominanti. Attualmente sta lavorando ad un progetto di ricerca volto ad analizzare come genere e background di classe si intrecciano nelle pratiche di consumo vistoso e di costruzione di status messe in atto dai micro-influencer su Instagram.

**Giacomo Viggiani** è ricercatore in Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Brescia, dove tiene il corso di "Teorie e politiche dell'uguaglianza". Dottore di ricerca in Filosofia del diritto e Bioetica giuridica presso l'Università degli Studi Genova, ha partecipato a numerosi progetti di ricerca nazionali ed europei ed è autore di numerosi saggi e articoli sui temi dell'uguaglianza. È esperto SOGI per il Consiglio d'Europa e valutatore indipendente per Il DG Giustizia della Commissione Europea.

Fa inoltre parte del gruppo di ricerca internazionale  
“Strengthening Initiatives to Prevent, Reduce and Respond to  
Violence Impacting LGBTI Communities”.





