

Democrazia, pluralismo e matrimonio omosessuale secondo Thibaud Collin

Scoprendo l'“invisibilità del sesso”

PROSPETTIVA
PERSONA
87 (2014), 11-15

Emiliano Fumaneri

Nel 2005 suscitò un certo clamore in Francia un duro quanto brillante pamphlet del filosofo Thibaud Collin. Il saggio, intitolato *Le mariage gay. Les enjeux d'une revendication*, si prefiggeva, secondo le parole del suo stesso autore, di portare avanti un'opera di “decifrazione” per «ritradurre in maniera chiara» strategie e fondamenti teorici della cosiddetta “ideologia gay”¹.

È importante ricordare come il termine “gay” non sia sinonimo di “omosessuale” *tout court*. Mentre il secondo termine suole identificare semplicemente l'individuo con orientamento omosessuale, il vocabolo “gay” evoca l'omosessualità-ideologia. Con “gay” si fa riferimento a una varietà “militante” dell'omosessualità ego-sintonica, una identità socio-politica assunta da chi si prefigge la normalizzazione in seno alla società dell'omosessualità e la sua accettazione come variante naturale dell'orientamento sessuale². Non tutte le persone con tendenze omosessuali si identificano nell'agenda politica e con l'approccio militante del movimento gay, né qualificano se stesse come tali³.

Secondo Collin esiste un malinteso di fondo tra la militanza gay e la società francese.

¹ Cf. Th. Collin, *Le mariage gay. Les enjeux d'une revendication*, Eyrolles, Paris 2005, 10. Merita di essere segnalato anche il lavoro pionieristico di F. Devoucoux du Buysson, *Les Khmers roses. Essai sur l'idéologie homosexuelle*, Editions Blanche 2003.

² Esemplicativi di questo orientamento militante possono essere considerati testi come quelli di D. Borillo, E. Fassin, M. Iacub, *Au-delà du PaCS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, PUF, Paris 1999; AA.VV., *L'homophobie. Comment la définir ? Comment la combattre ?*, ProChoix, Paris 1999; D. Borillo, *L'homophobie*, PUF, Paris 2000; tr. it., *Omfobia, Storia e critica di un pregiudizio*, Dedalo, Bari 2009.

³ Cf. R. Marchesini, *Omosessualità maschile*, APRA, Roma 2011, 38; F. Poterzio, *Prefazione in ivi*, 12-15.

Quest'ultima sembra non percepire la portata sovversiva sottesa alle istanze della prima, a partire dalla rivendicazione del “matrimonio omosessuale”, rinvenendovi semplicemente «una tappa supplementare della lotta democratica contro l'ingiustizia e i pregiudizi dell'oscurantismo, in continuità con quella ingaggiata contro il razzismo»⁴.

Di fondamentale importanza ai fini della comprensione delle strategie politico-mediale di questi gruppi di pressione, sottolinea Collin, è il *Manifeste pour l'égalité des droits* (Manifesto per l'eguaglianza dei diritti), una sorta di *magna charta* dell'ideologia gay redatta dal filosofo Didier Eribon e dal giurista Daniel Borrillo. Tra i firmatari del Manifesto, comparso su *Le Monde* il 17 marzo 2004, spiccano nomi illustri dell'intelligenza francese quali Jacques Deridda, Alain Touraine, Paul Veyne.

Il Manifesto fa leva sull'indignazione suscitata nell'opinione pubblica dalla violenta aggressione perpetrata poche settimane prima nel nord della Francia ai danni di un omosessuale di nome Sébastien Nouchet. Gli estensori del “Manifesto”, non senza aver elevato Nouchet al rango di vittima simbolica di una patologia sociale tale da sollecitare una appropriata «terapia politica», stabiliscono una correlazione tra l'episodio di violenza e l'opposizione all'agenda politica gay. La denuncia si appunta poi su quelle forze che, ostacolando l'eguaglianza dei diritti patrocinata da progetti legislativi come i PaCs, sono accusate di correttezza con le agenzie di produzione di omofobia. Al lettore si lascia infatti intendere che il *trait d'union* tra i due eventi – violenza fisica e opposizione politica – sia proprio l'omofobia.

⁴ T. Collin, *Le mariage gay*, *ivi*.



bia, che qui appare come violenza “sistemica” inscritta nelle condizioni sociali e che comporta la creazione “automatica” di individui “esclusi”⁵.

Dopo aver postulato un rapporto di filiazione genealogica tra le proprie rivendicazioni e la lotta intrapresa dalla democrazia contro razzismo e totalitarismo, il Manifesto cerca poi di accreditare il riconoscimento delle istanze *gay* come approdo al contempo necessario e consequenziale del processo di democratizzazione occidentale. L'appello conclude con l'indicazione di una *exit strategy* dall'omofobia, che esige, nelle intenzioni dei redattori del documento, l'abbandono della politica discriminatoria verso gli omosessuali. Obiettivo, questo, conseguibile solo con l'estensione generalizzata alle persone omosessuali dei diritti di tutti i cittadini, in primo luogo l'accesso al matrimonio e al diritto d'adozione.

Collin sottolinea l'abilità dialettica, nel segno della più classica *captatio benevolentiae*, con cui il *Manifeste pour l'égalité des droits* si rivela capace di appropriarsi di alcuni orientamenti condivisi delle società occidentali, che potremmo dire ormai stabilmente incorporati nel “senso comune” democratico, e di volgere a proprio favore l'ambivalenza semantica della moderna “politica del riconoscimento”.

La prima tendenza sollecitata ai fini di legittimazione della propria causa è la preoccupazione contemporanea per le vittime e i “dannati della terra”⁶. Collegarsi alla retorica

⁵ Cf. S. Žižek, *La violenza invisibile*, tr. it., Rizzoli, Milano 2007, 15-20.

⁶ Sulla sollecitudine per le vittime come tratto distintivo della società moderna cf. R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*; tr. it. a cura di G. Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, 211-221. L'estremizzazione della “pesa della vittime”, fino all'interiorizzazione di un senso di colpa “strutturale” da parte della società occidentale, è stata rimarcata da P. Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, Grasset, Paris 2006; tr. it., *La tirannia della penitenza*, Guanda, Parma 2007. Sugli eccessi indotti dal sentimento di autocolpevolizzazione si veda invece R. Hughes, *The culture of complaint*, Oxford University Press, New York 1993; tr. it., *La cultura del piagnisteo*, Adelphi, Milano 1994. Sulle ambiguità della «retorica delle scuse» e sull'uso pubblico della contrizione utili sono le osservazioni

delle minoranze razziali conculcate da meccanismi di vittimizzazione sociale permette di agganciarsi a un secondo punto di forza in un'ottica di costruzione del consenso: la retorica antirazzista, a sua volta applicazione della più generale lotta a ogni forma di pregiudizio, caratteristica della volontà moderna di autonomia e dell'ideale “critico”⁷.

Charles Taylor, illustre teorico della “politica del riconoscimento”, distingue due accezioni contrastanti del termine. Così al medesimo significante (*recognition*, nell'originale inglese) fanno riferimento tanto una accezione di stampo *universalistico*, che relega nella sfera privata le identità particolari a profitto dell'uguaglianza di diritti e doveri del cittadino, quanto una seconda accezione di matrice *identitaria* che, in contrasto con la prima, riflette la cura moderna per l'“autenticità” mettendo in rilievo le unicità delle singole identità⁸.

La forza retorica del Manifesto propizia così surrettiziamente uno slittamento semantico – che al tempo stesso è un trasbordo ideologico – da “cittadino” a “*gay*”, identificando formalmente queste due realtà⁹.

È certamente lo stesso individuo che può essere *gay* e cittadino francese – osserva Collin –, ma volersi appoggiare sul fatto di essere cittadino (che in quanto tale ha diritti uguali a quelli di tutti gli altri cittadini) per reclamare dei diritti *in quanto gay*, significa passare al secondo sen-

di G. Turnaturi, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano 2012, 50-59.

⁷ P.-A. Taguieff ha mostrato tanto il presupposto acritico quanto il rischio di un nuovo dogmatismo presente nell'utopia dell'abolizione totale e definitiva di ogni differenza tra i gruppi umani. Cf. P.-A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris 1987; tr. it., *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna 1994, 231-283.

⁸ Cf. Ch. Taylor, *Multiculturalism and “the politics of recognition”*, Princeton University Press, Princeton 1992; tr. it., *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993.

⁹ Come ha mostrato Alain Besançon, è proprio delle moderne ideologie imporre «le proprie classificazioni, il proprio linguaggio e il proprio modo di affrontare i problemi» (A. Besançon, *La confusion des langues*, Calmann-Lévy, Paris 1978; tr. it., *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova, Milano 1981, 60).

so della parola riconoscimento, centrato su una identità (particolare e minoritaria) che si cerca di fare accettare all'insieme del corpo sociale¹⁰.

È utile chiedersi se quello che gli ideologi *gay* intendono suscitare col proprio appello possieda effettivamente le caratteristiche essenziali del dibattito. Al contrario, la rivendicazione del matrimonio omosessuale sembra inserirsi piuttosto «all'interno di una dinamica per l'eguaglianza dei diritti, che è essa stessa risposta a una situazione sociale designata come omofobica»¹¹. Una simile impostazione tuttavia esclude a priori il confronto democratico: «un dibattito – rammenta Collin – suppone che ciascuna della parti che stanno dibattendo riconosca la legittimità di quella assieme alla quale fa esistere quell'opera comune che è il dibattito»¹².

Condizione necessaria di ogni dibattito è la condivisione di un comune retroterra etico a partire dal quale si renda possibile determinare ciò che è giusto¹³. Senza un principio di giustizia condiviso e comune dibattito e confronto si rivelano imprese impraticabili. La storia del XX secolo, col conflitto tra le democrazie liberali e i totalitarismi nazisti e comunisti, mostra quanto

l'impossibilità di dibattere a partire da un criterio di giustizia comune genera la guerra, calda o fredda. Solo i rapporti di forza possono allora restaurare quel che il dibattito non è più in grado di suscitare, un ordine comune condiviso da tutti¹⁴.

Il sapiente ricorso alla retorica massmediatica da parte della *lobby*, indispensabile nella costruzione sociale della questione *gay*, risulta doppiamente efficace. Se da un lato permette di criminalizzare gli oppositori alla propria agenda politica, allo stesso tempo funge da strumento di pressione nei confronti degli

¹⁰ T. Collin, *Le mariage gay*, 35.

¹¹ *Ivi*, 13.

¹² *Ivi*, 14.

¹³ Collin è ritornato su questi temi nel suo *Les lendemains du mariage gay*, Éditions Salvator, Paris 2012, 36-37.

¹⁴ T. Collin, *Le mariage gay*, 14-15.

omosessuali “non *gay*”, contrari o indifferenti alla politicizzazione della questione omosessuale¹⁵.

Collin sottolinea il debito contratto dall'ideologia *gay* nei confronti della corrente nicciana del «Sessantotto-pensiero»¹⁶. In particolare il filosofo ne individua il fondamento concettuale in Michel Foucault (1926-1984), incontestato *maître à penser* dei principali ideologi *gay* francesi (tra gli altri, vanno menzionati Didier Eribon, Daniel Borillo, Eric Fassin)¹⁷.

Il pensiero di Michel Foucault, assieme a Jacques Derrida (1930-2004) e Gilles Deleuze (1925-1995) significativo esponente di una stagione ispirata dal connubio Nietzsche-Heidegger, non si sottrae all'attitudine, tipica della postmodernità, verso la messa in stato d'accusa della *raison* da parte del tribunale della “sragione” e dell'irrazionalismo¹⁸. È questa temperie che vede le teorizzazioni “scientifiche” di stampo marxista – anch'esse critiche della «ragione borghese» e capitalista, ma edificate non sulla dissoluzione della *ratio* quanto su una razionalità “superiore” – cedere il passo di fronte al “ritorno di Dioniso” prefigurato da Nietzsche¹⁹.

¹⁵ È quanto accaduto nel caso del ministro francese Renaud Donnedieu de Vabre, le cui tendenze omosessuali sono state rese di pubblico dominio, contro la propria volontà, da alcuni militanti *gay* poco dopo il suo insediamento al Ministero della Cultura. Cf. Collin, *Le mariage gay*, 48.

¹⁶ Cf. L. F.-A. Renault, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985; tr. it., *Il 68 pensiero. Saggio sull'antiumanismo contemporaneo*, Rizzoli, Milano, 1987. Gli autori notano come Foucault nella sua opera faccia mostra in questo di (calcolata?) ambiguità, alternando ora il registro della “sragione”, ora quello della critica in nome di un principio di “superiore” razionalità. Ambiguità che ha giocato un ruolo determinante nella fortuna dell'opera di Foucault.

¹⁷ *La volonté de savoir*, primo tomo della sua peraltro incompiuta *Histoire de la sexualité*, è da tempo accreditata come *livre de chevet* del movimento *gay*. Cf. D. M. Halperin, *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, New York, 1995.

¹⁸ Cf. G. Morra, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992, 93-110.

¹⁹ Su questi aspetti della vicenda umana e intellettuale di Nietzsche si veda W. Ross, *Der wilde Nietzsche oder die Rückkehr des Dionysos*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart



Con Foucault ha luogo una presa di distanza dall'“ipotesi repressiva” cara a intellettuali freudo-marxisti come Wilhelm Reich (1897-1957) e Herbert Marcuse (1898-1979), fermi nella loro rigida asserzione della natura sovversiva del sesso. Le potenzialità rivoluzionarie del desiderio sessuale, in questa visione, spiegano la repressione esercitata nei confronti della sessualità all'interno della società borghese. Per i freudo-marxisti sussiste perciò un dualismo radicale tra potere e sessualità, osteggiata dalla società allo scopo di incanalare le energie individuali nei gangli produttivi del sistema capitalistico.

Michel Foucault contesta la *vulgata* freudo-marxista in base all'osservazione che vede i tempi moderni caratterizzarsi assai più per il moltiplicarsi dei discorsi sulla sessualità da parte delle nascenti discipline scientifiche (psichiatria, pedagogia, criminologia, medicina). Più che a *tacere*, l'incitazione proveniente da queste discipline – che rispondono a una forte domanda di disciplinamento sociale dando fondamento a ciò che Foucault definisce “biopotere” – conduce a *parlare* del sesso.

La “sessualità” per Foucault non è un dato primario e invariabile ma una costruzione scaturita dalla confluenza tra *pouvoir* e *savoir*, un “dispositivo” che assolve una funzione di collegamento tra nuove forme di potere e sapere e i soggetti-assoggettati²⁰. Ogni sapere sull'uomo è indissociabile dalle relazioni di potere, il concetto stesso di identità, *a fortiori*

1994; tr. it., *Nietzsche selvaggio ovvero il ritorno di Dioniso*, il Mulino, Bologna 2001. La “svolta dionisiaca” della contemporaneità è attestata da M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Méridien, Paris 1982; tr. it., *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano 1990.

²⁰ Con “dispositivo” occorre intendere «un insieme decisamente eterogeneo che comporta discorsi, istituzioni, pianificazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche; in breve, il detto ma anche il non detto: sono questi gli elementi del dispositivo. Il dispositivo in sé è l'intreccio che si può stabilire tra questi elementi» (M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, in Id., *Dits et écrits*, t. III, Gallimard, Paris 1994; tr. it., *Il gioco di Michel Foucault* (1977), in Id., *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano 2006, 156.

quella sessuale, è al tempo stesso causa ed effetto di un assoggettamento derivato dell'intreccio col potere (la nozione di “soggetto”, sostiene Foucault, nasce come classificazione per dominare e assoggettare individui). Il sapere, la produzione di discorsi sulla sessualità (*scientia sexualis*), secondo Foucault non è mai “innocente”²¹. Non esiste una zona epistemologica neutra, estranea al complesso incrocio dei rapporti di forza. Ogni forma di sapere ha dunque natura politica.

La via d'uscita dall'assoggettamento imposto all'individuo dalle categorizzazioni eterosessiste del dispositivo di sessualità passa, per Foucault, attraverso esperienze erotiche²² capaci di depersonalizzare il piacere, scorponandolo dal corpo sessuato²³. È questa “tattica”, rileva Collin, a permettere il “cortocircuito” del dispositivo di sessualità, «manifestandolo come meccanismo di asservimento e privandolo della sua più grande fonte di efficacia, la propria invisibilità»²⁴.

Lungo questo sentiero si giunge, in ultima analisi, alla dissoluzione del soggetto. Punto d'arrivo di un simile tragitto è l'auspicio di una paradossale “identità non-identitaria” (*queer*), molteplice e in perpetuo movimento, tanto fluida quanto indeterminata²⁵.

²¹ Scrive Foucault: «[...] da quasi centocinquanta anni, esiste un dispositivo complesso per produrre discorsi veri sul sesso: un dispositivo che attraversa largamente la storia, poiché innesta la vecchia ingiunzione della confessione sui metodi dell'ascolto clinico. Attraverso questo dispositivo qualcosa come la “sessualità” è potuta apparire come verità del sesso e dei suoi piaceri. La “sessualità” è il correlativo di questa pratica discorsiva sviluppatasi lentamente che è la *scientia sexualis*». (M. Foucault, *La volontà de savoir*, Gallimard, Paris 1976; tr. it., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1997, 63).

²² Cf. T. Collin, *Le mariage gay*, 123 ss.

²³ Sull'esigenza, da parte di Foucault, di disarticolare il corpo umano si vedano le osservazioni in chiave psicanalitica di J. Chasseguet-Smirgel, *Le corps comme miroir du monde*, Presses Universitaires de France, 2003; tr. it., *Il corpo come specchio del mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 59-66.

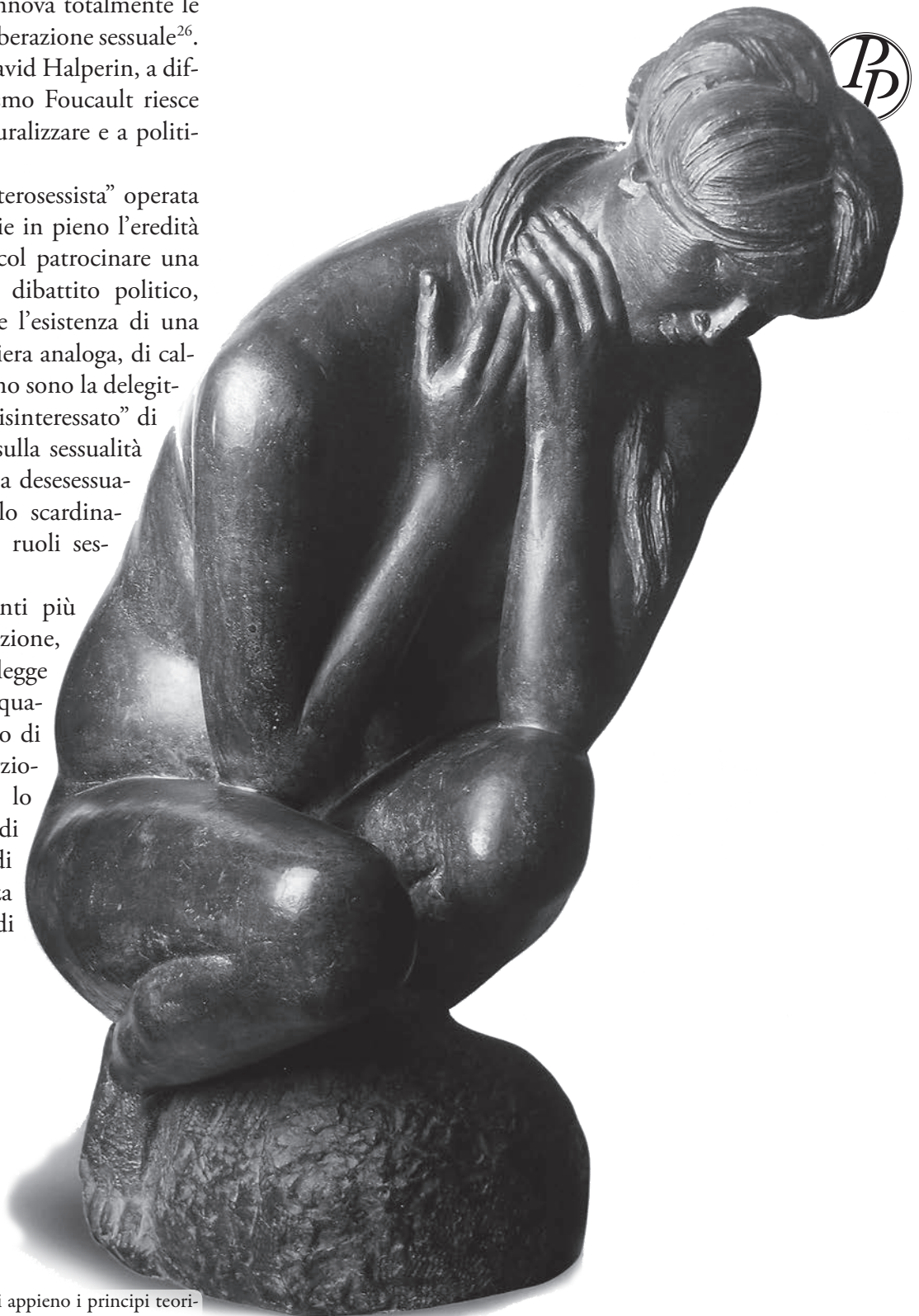
²⁴ T. Collin, *Le mariage gay*, 138.

²⁵ *Ivi*, 120-121. Si legga anche, di M. Foucault, *Il sapere gay* (luglio 1978), in J. Le Bitoux, *Sulla questione gay*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 2009, 43-66.

Una tale prospettiva rinnova totalmente le tattiche delle lotte per la liberazione sessuale²⁶. In effetti, come osserva David Halperin, a differenza del freudo-marxismo Foucault riesce simultaneamente a denaturalizzare e a politicizzare la sessualità²⁷.

La critica del "potere eterosessista" operata dagli ideologi *gay* raccoglie in pieno l'eredità intellettuale di Foucault col patrocinare una estensione indefinita del dibattito politico, spingendosi fino a negare l'esistenza di una sfera pre-politica. In maniera analoga, di calco tipicamente foucaultiano sono la delegittimazione del carattere "disinteressato" di ogni discorso scientifico sulla sessualità così come l'insistenza sulla desessualizzazione del piacere e lo scardinamento del "fissismo" dei ruoli sessuali.

Alla luce di accadimenti più recenti come l'approvazione, nell'aprile 2013, della legge Taubira, in reazione alla quale si è sviluppato un moto di protesta di ampie proporzioni nella società francese, lo sforzo "decodificatorio" di Collin resta un *memento* di fondamentale importanza a garanzia del pluralismo di una società democratica.



E. Greco, *Figura accovacciata n. 2*, 1968.

²⁶ Foucault non abbracciò mai appieno i principi teorici del movimento di liberazione omosessuale, pur appoggiandone le rivendicazioni. Anche l'identità omosessuale, infatti, è pur sempre un'identità. Cf. J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York 1993; tr. it., *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994, 289-299.

²⁷ Cf. D.M. Halperin, *Saint Foucault*, 120-125.