

I QUADERNI DI
SCIENZA & VITA®

2
IDENTITÀ E GENERE

I Quaderni di Scienza & Vita

Periodico dell'Associazione Scienza & Vita
In attesa di reg. presso il Tribunale di Roma
Lungotevere dei Vallati, 10 - 00186 Roma
Tel. 06.68192554 - Fax 06.68195205
www.scienzaevita.org
segreteria@scienzaevita.org

n° 2 - Marzo 2007

Direttore responsabile
Piergiorgio Liverani

Direttore
Lucetta Scaraffia

Comitato scientifico

Carlo Valerio Bellieni
Adriano Bompiani
Daniela Notarfonso Cefaloni
Francesco D'Agostino
Bruno Dallapiccola
Luca Diotallevi
M. Luisa Di Pietro
Marianna Gensabella
Gianluigi Gigli
Giorgio Israel
Giuseppe Mari
Claudia Navarini
Marco Olivetti
Laura Palazzani
Gino Passarello
Edoardo Patriarca
Adriano Pessina
Rodolfo Proietti
Claudio Risè
Eugenia Roccella
Lucio Romano
Patrizia Vergani

Comitato di redazione

Marina Casini
Paolo Cianconi
Giulia Galeotti
Anna Giuli
Palma Sgreccia

Responsabile comunicazione

Beatrice Rosati

Studio e progettazione grafica

BLUE Communication Consulting Srl
Roma

Impaginazione

Format Roma Srl

Stampa

Impatto Srl - Roma

®Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, registrata o trasmessa, in qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo, senza il preventivo consenso formale dell'Associazione Scienza & Vita.



MANIFESTO TEMATICO DELL'ASSOCIAZIONE SCIENZA & VITA

PER UN NUOVO FEMMINISMO

1. Le nuove tecnologie applicate alla generazione degli esseri umani cambiano il modo di considerare il ruolo femminile e il corpo delle donne. Richiedono, quindi, una nuova lettura femminista della modernità. Ma, soprattutto in Italia, molte teoriche del femminismo sono rimaste ancorate a un'interpretazione di questi fenomeni ormai datata e logora, vincolata com'è a un'idea dell'emancipazione femminile intesa come liberazione della donna dal proprio destino biologico, cioè come negazione della maternità. L'enfasi ancora oggi posta sul "diritto di aborto" come segno di emancipazione e di parità delle donne - che diventano così sempre più simili agli uomini in quanto libere dal "peso" della maternità - rivela come rimangano estranei all'analisi femminista i nuovi bisogni femminili di una emancipazione che non mortifichi il ruolo di madre.

Un modo nuovo di pensare "la" donna e "alla" donna si sta, però, facendo strada. In questa direzione si muovono alcune femministe a cui va il merito di aver aperto un varco, nel dibattito attuale, sui rischi per la vita e per la salute della donna - oltre che per la vita del nascituro - causati dal ricorso all'aborto anche farmacologico, sulle conseguenze psico-affettive dell'aborto (la cosiddetta *sindrome post-abortiva*) e, più in generale, sugli effetti disgreganti provocati dalle nuove tecnologie sulla relazione tra genitori e tra genitori e figli. Sempre da loro viene forte la denuncia degli abusi subiti dalle donne, tra cui l'imposizione di mortificanti politiche di controllo pubblico delle nascite, in particolare nei Paesi in via di sviluppo.

2. Se il femminismo "della liberazione" ha contribuito a mettere in evidenza i pericoli della cancellazione delle differenze di genere - maschile e femminile - nel processo di assimilazione delle donne agli uomini, ha però anche ecceduto nella rivendicazione di uno spazio esclusivo (ed

escludente) solo "delle" donne, cioè nella radicalizzazione unilaterale dei valori e dei diritti femminili.

Elaborare un "nuovo femminismo" significa, allora, impegnarsi a riformulare il femminismo tradizionale, valorizzando il contributo del pensiero femminile e mettendo in evidenza come la differenza sessuale non costituisca una separazione irriducibile ma un modo di manifestarsi della naturale complementarità tra donna e uomo. Il neofemminismo vuole così, proprio di fronte alle nuove sfide della biomedicina, difendere l'uguaglianza dei diritti umani, maschili e femminili, superando sia l'uguaglianza senza differenza (ovvero l'uguaglianza indifferente), sia la differenza senza uguaglianza (ovvero il dualismo antagonistico), alla ricerca dell'armonia reciproca radicata nel riconoscimento della comune natura umana. Difendere l'uguaglianza significa allora non omologare la donna all'uomo, ma riconoscere i diritti umani delle donne in un percorso che sappia valorizzare la specificità femminile. Il ricorso all'aborto, la richiesta di nuove tecniche di generazione umana, l'imposizione di politiche di controllo demografico, sono questioni che interpellano profondamente le coscienze e coinvolgono l'intera società.

3. L'Associazione Scienza & Vita avverte l'esigenza di riportare questi temi al centro di una riflessione seria sulla donna e sulla sua vita e salute, interrogandosi in modo critico e costruttivo sui seguenti punti:

- *le reali conseguenze degli interventi farmacologici e tecnologici sul corpo e sulla salute della donna;*
- *in che modo le nuove tecnologie riproduttive influiscono sulla definizione del ruolo e dell'identità femminile;*
- *quali sono i problemi femminili che oggi emergono prepotentemente nella società italiana, vedi ad esempio, la difficile gestione del rapporto maternità-lavoro.*

I Presidenti

Prof. Bruno Dallapiccola

Ordinario di Genetica Medica,
Università La Sapienza, Roma

Prof.ssa Maria Luisa Di Pietro

Associato di Bioetica,
Università Cattolica Sacro Cuore, Roma

INDICE

pag. 7 | INTRODUZIONE
di Lucetta Scaraffia

pag. 11 | GENETICA DELLA DETERMINAZIONE SESSUALE
di Bruno Dallapiccola

pag. 19 | SUL "MATRIMONIO OMOSESSUALE"
di Xavier Lacroix

pag. 29 | DALLA DIFFERENZA ALLA IN-DIFFERENZA SESSUALE
di Laura Palazzani

pag. 39 | INTERROGATIVI COSTITUZIONALI SULLE UNIONI DI FATTO
di Marco Olivetti

pag. 46 | IL GENERE, DALLE SCIENZE UMANE
ALLA PROPAGANDA POLITICA
di Claudio Risè

pag. 49 | NÉ UOMINI NÉ DONNE:
COPPIE SENZA SESSO IN ALCUNE LEGGI EUROPEE
di Giulia Galeotti

pag. 59 | RELAZIONI INTERPERSONALI
E IDENTITÀ DI GENERE
di Franco Poterzio

pag. 73 | I FEMMINISMI DI FRONTE AL GENDER
di Eugenia Roccella

pag. 79 | IL GENERE: UN PROBLEMA MULTIDISCIPLINARE
di Jacques Arenes

pag. 95 | LETTURE DI APPROFONDIMENTO

pag. 97 | IL GENDER: LESSICO DI UNA IDEOLOGIA

INTRODUZIONE

di Lucetta Scaraffia*

La richiesta di riconoscimento per le coppie omosessuali, a cui si aggiunge – per il momento ufficiosamente – quella di poter adottare o procreare superando l'impossibilità naturale attraverso la fecondazione artificiale, è stata avanzata anche in Italia, dopo essere stata accolta in molti paesi europei. Che si tratti di un vero e proprio matrimonio o di un riconoscimento meno impegnativo, esso presuppone una trasformazione radicale della nostra cultura, in cui il matrimonio o altre forme di famiglia, legittime o illegittime, non potevano essere riservati che a coppie eterosessuali, quelle cioè atte alla generazione della prole. Oggi, invece, dietro alla richiesta di riconoscimento delle convivenze omosessuali si sta radicando una nuova interpretazione della realtà: si vuole negare, cioè, quello che ha costituito sempre uno dei presupposti fondamentali di ogni cultura; come scrive l'antropologa Françoise Héritier, "è l'osservazione della differenza dei sessi che è al fondamento di ogni pensiero, sia tradizionale che scientifico".

Questa teoria nasce dal decostruzionismo e si fonda sul nuovo concetto di gender, difficilmente traducibile in italiano con la parola "genere" perché questa ha solo una connotazione grammaticale. Non è un caso, comunque, che sia stato scelto come concetto base di questa teoria un termine abitualmente usato in linguistica: l'affermazione di questa ideologia si fonda infatti, come vedremo, su una manipolazione del linguaggio, soprattutto quello che definisce i rapporti familiari.

La tesi che la differenza sessuale non si fonda su una realtà biologica ma sia determinata solamente dal tipo di educazione ricevuta, è stata sostenuta dal medico statunitense Money, della Johns Hopkins University, che nel 1972 sostenne di averne la prova scientifica. La sua teoria è stata accolta con entusiasmo dal femminismo radicale americano, anche se venne smentita pochi anni più tardi. Nella teoria del gender, infatti, le femministe hanno trovato una soluzione facile a una loro necessità: quella di spiegare l'origine della posizione subordinata della donna nella società, e dunque di individuare i modi per correggerla. L'idea che i confini fra uomini e donne non siano naturali, ma costruiti da una cultura "patriarcale", ha suggerito infatti lo sviluppo di una fitta attività di decostruzio-

* Professore Associato di Storia Contemporanea, Università La Sapienza, Roma; Vice Presidente Associazione Scienza & Vita; componente del Comitato Nazionale per la Bioetica.

¹ F.Héritier *Masculin/feminin. La pensée de la difference*, Paris, Odile Jacob, 1996, p.19.

ne delle categorie culturali, considerata essenziale per poter pensare il mondo dal punto di vista delle donne. Come aveva affermato profeticamente Simone de Beauvoir, “donne si diventa”, non si nasce. Di qui il successo di Money, nonostante le smentite alle sue tesi e il fatto che la ricerca scientifica abbia confermato come la differenza maschio/femmina sia presente già nel DNA di ogni essere umano.

Nel frattempo, infatti, l'idea che l'identità sessuale fosse frutto solo della costruzione culturale era stata fatta propria, e diffusa con vigore, dal femminismo radicale americano, che vedeva in essa la possibilità di trovare “il riscatto di un destino femminile da sempre, fino a quel momento, vincolato all'anatomia”, come scrive una storica femminista critica del gender, Barbara Duden².

Questa nuova teoria non si limita a proporre un nuovo tipo di classificazione teorica degli esseri umani ma – annuncia la più importante teorica del gender, Judith Butler – darà vita “a una agenda politica per il futuro” correlata “ai mutamenti nella struttura della parentela, ai dibattiti sul matrimonio gay, alle condizioni per l'adozione e all'accesso alla tecnologia riproduttiva”³. Dalla scienza alla politica infatti il passo è stato breve, come spiega l'americana Dale O'Leary, sottolineando come il problema del genere sia stato al centro della battaglia politica nelle conferenze delle Nazioni Unite al Cairo e a Pechino, alle quali ha partecipato personalmente⁴. La O'Leary ha il merito di raccontare una storia poco conosciuta nel nostro paese, cioè come – per esprimersi con le parole, riportate da questa autrice, dell'Istituto di ricerca per l'avanzamento delle donne (INSTRAW) – “adottare una prospettiva di genere” significhi “distinguere tra quello che è naturale e biologico da quello che è costruito socialmente e culturalmente, e nel processo rinegoziare tra il naturale – e la sua relativa inflessibilità – e il sociale – e la sua relativa modificabilità”. In sostanza, negare che le diversità fra donne e uomini siano naturali, e sostenere invece che, se sono costruite culturalmente, possono essere modificate a seconda del desiderio individuale. L'adozione di una “prospettiva di genere” è stata la linea ideologica adottata con forza da alcune delle principali agenzie delle Nazioni Unite e dalle organizzazioni non governative che si occupano di controllo demografico, con il sostegno della maggior parte delle femministe dei paesi occidentali, ma con l'opposizione dei molti gruppi nati a difesa della maternità e della famiglia, oltre che della Chiesa cattolica.

Da qui il termine gender – più elegante e neutro di “sesso” – non solo è entra-

² B. Duden *La decostruzione accademica della donna*, in idem, *I geni in testa e il feto nel grembo*, Sguardo storico sul corpo delle donne, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p.186.

³ J. Butler *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006, p.39.

⁴ D. O'Leary *Maschi o femmine? La guerra del genere*, Rubettino, 2006. Il volume è uscito quasi dieci anni fa negli Stati Uniti, dove ha suscitato grande interesse.

to nel nostro linguaggio, ma è usato addirittura nella denominazione di un filone di ricerca accademica (i *gender studies*), spesso però nell'inconsapevolezza del suo rivoluzionario significato ideologico-culturale.

Non si vuole certo negare che la nuova categoria ha avuto anche applicazioni positive nella ricerca, dove in sostanza è servita a rendere consapevoli della costruzione sociale delle identità sessuali e a ricordare che esse si formano in una dimensione di relazione. Ma la sua vera ragion d'essere, come ha ben spiegato la O'Leary, è essenzialmente sul piano politico, per la sua utilizzabilità ai fini della totale normalizzazione della sessualità omosessuale. Il concetto di *gender* rappresenta infatti il primo passo per sviluppare in modo più ampio lo sganciamento dell'identità sessuale dalla realtà biologica, tanto che il *gender* incontra il suo logico sviluppo nell'approccio *queer*, cioè nella prospettiva dell'identità sessuale come scelta mobile e revocabile, anche più volte nel corso della vita dalla stessa persona.

La teoria del *gender* viene così utilizzata per negare la differenza biologica fra i sessi, sperando così di "renderli uguali": si tratta dunque di una ennesima versione delle utopie egualitarie che da oltre due secoli percorrono il panorama ideologico dell'occidente. Dimenticando che si può essere differenti senza essere per forza diseguali, perché la differenza non è sinonimo di discriminazione. La differenza, infatti, non si oppone all'eguaglianza, ma alla similitudine e all'identità⁵.

Anche se si presenta solo come un allargamento delle identità sessuali ai fini di aumentare le possibilità di scelta individuale, la teoria del *gender*, negando la differenza sessuale, trasforma in modo definitivo la cultura occidentale, cambiando completamente l'idea di natura e di identità naturale, il concetto di famiglia e di procreazione, tutti nodi fondamentali di qualsiasi sistema antropologico. Non è solo questione di esaudire desideri di singoli, o di gestire degli affetti, ma di riconoscere e istituire le strutture fondanti dell'essere umano; a questo fine, l'ancoraggio fisico della paternità in un corpo maschile e della maternità in un corpo femminile costituisce un dato di fatto irriducibile e strutturante da cui non si deve prescindere. Quello che rischiamo di distruggere, introducendo la neutralità del *gender*, è un complesso sistema simbolico e culturale: "Un sistema di parentela – scrive Lacroix⁶ – è un'istituzione che attribuisce a ognuno un suo spazio, definendo chi è rispetto a chi. La confusione degli spazi comporta una confusione dell'identità".

È importante rendersi conto della vera portata di questo cambiamento prima

⁵N.Heinich *Lorsque le sexe parait*. De quelques confusions dans des débats brulants, in "Le Débat", n.131, 2004. pp.169-178.

⁶X.Lacroix *In principio la differenza*. Omossessualità, matrimonio, adozione, Milano, Vita e Pensiero, 2006, p.102.

di prendere decisioni legislative su questi problemi, e magari contribuire, anche solo in modo passivo, alla diffusione della cultura del gender.

Il numero 2 dei Quaderni di Scienza & Vita è proprio per questo dedicato alla nuova teoria del gender, affrontata da vari punti di vista: genetico (Dallapiccola), socioantropologico (Lacroix), filosofico (Palazzani), giuridico (Olivetti), psicologico (Poterzio). A questi si aggiungono alcuni articoli: una vivace polemica di Claudio Risé a proposito dell'accettazione delle coppie di fatto da parte di alcune amministrazioni regionali; un'analisi di Giulia Galeotti, che compara le legislazioni sul tema dei pacs negli altri paesi europei, e un contributo di Eugenia Roccella, che illustra il rapporto fra i vari tipi di femminismo e il gender.

Per concludere, abbiamo deciso di pubblicare in traduzione italiana il documento "Il genere: un problema multidisciplinare" della Conferenza Episcopale Francese, che oltre a offrire un esauriente rapporto sullo stato della questione e degli studi, contiene nuovi e interessanti spunti interpretativi.

GENETICA DELLA DETERMINAZIONE SESSUALE

di Bruno Dallapiccola*

Lo sviluppo sessuale dei mammiferi dipende da tre fattori fondamentali: 1. il corredo cromosomico dello zigote; 2. la differenziazione delle gonadi in ovaio e testicolo; 3. la differenziazione degli organi deputati alla riproduzione e lo sviluppo dei genitali esterni.

La presenza del cromosoma sessuale maschile, l'Y, fornisce il segnale per lo sviluppo della gonade maschile, indipendentemente dal numero dei cromosomi sessuali femminili (cromosoma X) presenti. L'assenza dell'Y orienta lo sviluppo dell'individuo in senso femminile. Pertanto, il *Sesso genetico*, che si determina al momento del concepimento nell'assetto cromosomico 46,XX o 46,XY, può essere considerato il primo evento della formazione sessuale di una persona. Da esso conseguono una serie di modificazioni che, a cascata, porteranno alla formazione della gonade femminile (ovaio) o maschile (testicolo) e perciò alla definizione del *Sesso gonadico* della persona. Le gonadi, a loro volta, secernono ormoni che controllano lo sviluppo dei genitali esterni (*Sesso fenotipico*). Da tutti questi eventi dipende il *Sesso di allevamento* e il *Sesso psichico (genere, ruolo)*.

Anche se la formula dei cromosomi sessuali viene già definita nello zigote, la differenziazione sessuale inizia nell'embrione umano solo dopo la 6^o settimana. Fino a quel momento le gonadi sono identiche nei due sessi e sono presenti sia i dotti di Müller (precursori delle tube e dell'utero), sia i dotti di Wolff (precursori dei dotti efferenti maschili). Le gonadi indifferenziate si presentano come rigonfiamenti nella porzione centrale della cresta genitale. In presenza del fattore di determinazione testicolare (TDF), 42 giorni dopo il concepimento, compaiono i primi segni di organizzazione del testicolo. In assenza di TDF, la gonade si sviluppa in senso femminile.

La comprensione delle fasi iniziali di questo complesso processo sono state definite negli anni '40 dagli esperimenti di castrazione animale, eseguiti da Jost. A seguito della rimozione delle creste genitali negli embrioni di coniglio, nella fase precedente la differenziazione della gonade, si osservò che i genitali interni ed esterni si sviluppavano in senso femminile, indipendentemente dal sesso geneti-

* Ordinario di Genetica Medica, dipartimento di Medicina Sperimentale, Sezione di Genetica Medica, Università La Sapienza, Istituto CSS-Mendel, Roma; Co-presidente Associazione Scienza & Vita; componente del Comitato Nazionale per la Bioetica.

co. Quando veniva inserito nella sede delle creste genitali asportate un cristallo di testosterone (l'ormone maschile prodotto dal testicolo), i genitali mascolinizavano anche se persistevano i dotti di Müller e perciò l'utero e le tube. Questo risultato consentì di stabilire che il sesso di base è quello femminile; la virilizzazione è correlata alla secrezione del testosterone dai testicoli; il testosterone non è tuttavia sufficiente alla virilizzazione completa, ma è necessario anche l'ormone che inibisce le strutture mülleriane (AMH).

L'intuizione di Jost ha trovato larga conferma negli ultimi 25 anni, attraverso l'identificazione del gene SRY come equivalente del TDF; la scoperta dell'ormone AMH, prodotto dalle cellule di Sertoli del testicolo, che inibisce le strutture mülleriane; l'evidenza della produzione del testosterone da parte delle cellule di Leydig del testicolo e la sua riduzione a diidrotestosterone (DHT), l'ormone che produce la virilizzazione a livello dei tessuti periferici, da parte dell'enzima α -reduktasi. L'efficacia di questi ormoni dipende dalla integrità funzionale del recettore per gli androgeni (gene AR) nelle cellule bersaglio. Questa cascata di eventi è completata dall'azione di alcuni altri geni presenti sui cromosomi non sessuali (autosomi) e sul cromosoma X.

Nella specie umana, il cromosoma Y è il determinante del sesso maschile. In effetti, in presenza di un solo cromosoma X (corredo 45,X o monosomia X), il fenotipo è femminile e corrisponde alla sindrome di Turner o alla disgenesia gonadica con bassa statura (femmina sterile). Viceversa, il complemento sessuale XXY (47,XXY o sindrome di Klinefelter) e le sue varianti più complesse (48, XXXY; 49, XXXXY) danno origine ad un fenotipo maschile sterile. In presenza di un mosaicismismo cellulare (coesistenza di linee cellulari geneticamente diverse) 45,X/46,XY, il fenotipo varia tra il maschio sterile (quando prevale la linea XY) alla sindrome di Turner (quando prevale la linea X), con quadri intermedi di disgenesia gonadica e ambiguità dei genitali.

L'elemento determinante del processo di determinazione maschile è il gene *SRY* (*Sex determinig Region Y*), isolato nel 1990 dal braccio corto del cromosoma Y. Di fatto, l'introduzione dell'omologo di questo gene (*Sry*) in un embrione di topo femmina, ne determina lo sviluppo in senso maschile. Questo gene codifica per una proteina di 204 aminoacidi, contenente una sequenza conservata evolutivamente (HGM-box di 79 aminoacidi), presente nelle proteine ad elevata affinità per il DNA. *SRY* è espresso nelle creste genitali durante la differenziazione e in molti tessuti fetali, ma non nei tessuti dell'adulto. Questo gene si lega al promotore del gene che codifica per l'ormone antimülleriano (AMH) e ne induce l'espressione, impedendo la formazione dei derivati dei dotti di Müller; inoltre, controlla alcuni enzimi coinvolti nella steroidogenesi e perciò nella virilizzazione. Infine, alcuni esperimenti sui topi XX transgenici contenenti *Sry* hanno dimostrato che *Sry* inibisce *DAX1*, un gene localizzato sul cromosoma X, che a sua volta agisce da repres-

sore della differenziazione sessuale (si veda oltre). Il ruolo critico di *SRY* nella determinazione del sesso maschile è confermato dalla osservazione che le sue mutazioni causano la reversione del sesso. Queste persone, a corredo cromosomico 46,XY, sono femmine sterili (sindrome di Swyers). Tuttavia, questa condizione origina non solo dalle mutazioni nella regione codificante o regolatrice del gene *SRY*, ma anche, e più comunemente, dalla perdita della regione del braccio corto dell'Y che contiene il gene, per un errore durante l'appaiamento dei cromosomi sessuali X e Y nella spermatogenesi. I prodotti reciproci di questo errore sono femmine XY, prive del gene *SRY* (sindrome di Swyers) e maschi XX, portatori della regione *SRY* traslocata sul braccio corto dell'X (cosiddetti maschi XX). Altri quadri di sindrome di Swyers possono originare dalla mutazione di geni autosomici (presenti sui cromosomi non sessuali).

Di fatto, il processo di determinazione sessuale richiede non solo l'azione del gene *SRY*, ma anche di geni presenti sull'X e di geni autosomici, che interagiscono con *SRY* durante lo sviluppo. Alcuni di essi codificano proteine simili al prodotto di *SRY*, come la famiglia dei geni *SOX*, che contengono regioni HGM-box. Nel genoma umano sono presenti almeno una ventina di questi geni. In particolare, le mutazioni del gene *SOX9*, localizzato sul braccio lungo del cromosoma 17, che agisce come fattore di trascrizione, causano una rara e grave forma di nanismo (campomelico). Nel 75% dei maschi XY portatori di una mutazione in *SOX9*, le gonadi sono disgenetiche e i genitali ambigui, fino alla reversione sessuale. Le femmine XX mutate presentano solo alterazioni scheletriche. Pertanto *SOX9* sembra cooperare con *SRY* nella determinazione sessuale maschile, mentre non sarebbe coinvolto in quella femminile.

Le mutazioni del gene *WT1*, localizzato sul braccio corto del cromosoma 11, che è un regolatore della trascrizione, causano anomalie dello sviluppo gonadico, in associazione a nefropatia (sclerosi mesangiale) e nefroblastoma o tumore di Wilms (sindrome di Danis-Drash). Si tratta, di fatto, di una forma di pseudoermafroditismo maschile, cioè, della associazione tra cariotipo maschile, testicolo e genitali esterni ambigui. Altre mutazioni dello stesso gene *WT1* causano la sindrome di Frasier, una reversione sessuale completa verso il fenotipo femminile in soggetti XY, con nefropatia ad insorgenza precoce (glomerulosclerosi segmentaria focale), comunque più tardiva rispetto a quella della sindrome di Danis-Drash, in assenza, di regola, del tumore di Wilms, ma in presenza di un tumore gonadico (gonadoblastoma). Le femmine XX mutate nel gene *WT1* sviluppano, di solito, solo la patologia renale.

Il gene *SF1* (*Steroidogenic Factor 1*), localizzato sul braccio corto del cromosoma 9, interviene nella regolazione della trascrizione di alcuni geni bersaglio coinvolti nella riproduzione, nella steroidogenesi e nella differenziazione sessuale maschile. In particolare, *SF1* è un regolatore del gene che codifica per l'ormone

AMH. Le mutazioni, che ne determinano la perdita di funzione, esitano, nei soggetti a complemento cromosomico XY, in un fenotipo femminile con disgenesia gonadica, presenza di utero e strutture mülleriane normali, con ipoplasia del surrene. Si tratta pertanto di un gene importante nella formazione delle gonadi e del surrene.

Il gene *DAX1* (*Dosage sensitive sex reversal – Adrenal hypoplasia congenita, critical region of the X, gene 1*), localizzato sul braccio corto del cromosoma X, in una regione definita DSS (*Dosage Sensitive Sex reversal*) è mutato nell'ipogonadismo ipogonadotropo (anomalo sviluppo sessuale puberale da ridotta secrezione degli ormoni ipofisari) e nell'ipoplasia congenita delle ghiandole surrenali. La duplicazione della regione che contiene questo gene causa, nei soggetti XY, la reversione sessuale completa verso il sesso femminile, con gonadi che variano tra la differenziazione testicolare incompleta e le gonadi ridotte ad una struttura nastriforme fibrosa. Di fatto, il prodotto del gene *DAX1* è un recettore nucleare, che esercita una azione di repressione sui geni coinvolti nella cascata dei segnali che inducono la differenziazione maschile, agendo da antagonista del regolatore trascrizionale *SF1*. È probabile che questo gene non sia necessario per lo sviluppo del testicolo, ma agisca come induttore dell'ovaio.

I geni *WT1* e *SF1* agiscono in sinergia sulla gonade indifferenziata, a monte di *SRY*, *SOX9* e *DAX1*, potenziando l'azione di *AMH*. Appaiono perciò essenziali nella regolazione dei primi stadi dello sviluppo, prima che *SRY* indirizzi la gonade in senso maschile.

Anche i geni *DMRT1* e *DMRT2*, evolutivamente conservati, localizzati sul braccio corto del cromosoma 9, sono critici nella differenziazione della gonade maschile. La loro delezione in soggetti 46,XY produce infatti disgenesia gonadica e fenotipo femminile.

Il gene *WNT4*, localizzato sul braccio corto del cromosoma 1, appartiene ad una famiglia genica attiva nella trasduzione del segnale (un complesso processo reattivo che parte dalla membrana della cellula e attraverso il citoplasma, fino al nucleo, interviene nella proliferazione e nella differenziazione cellulare). Nel topo, l'inattivazione di entrambe le copie del gene produce un fenotipo maschile in soggetti a complemento sessuale XX. Nell'uomo, la sua mutazione è stata associata ad una patologia rara caratterizzata da amenorrea primaria, assenza delle strutture mülleriane (utero e vagina) e agenesia monolaterale del rene (sindrome di Rokitansky-Kuster-Hauser).

Il gene *RSPO1*, che codifica per la respondina, quando mutato in omozigosi determina la reversione sessuale nei soggetti XX, che non presentano strutture mülleriane, ma la mascolinizzazione dei genitali interni ed esterni, testicoli e sterilità. La stessa mutazione, in omozigosi, non produce infertilità nei maschi XY. È possibile che questo gene agisca sinergicamente con *WNT4*.

I meccanismi della differenziazione sessuale successivi alla determinazione del sesso sono quasi esclusivamente controllati da ormoni. I difetti in questi processi producono disgenesia gonadica di vario grado nei soggetti 46,XY, con insufficienza testicolare e anomalie variabili dei genitali interni ed esterni. I due ormoni più importanti in questo processo sono l'AMH e il testosterone.

In condizioni normali, dopo la determinazione del testicolo, le cellule di Sertoli producono l'ormone antimülleriano (AMH o MIS). Si tratta di una proteina che inibisce lo sviluppo dei dotti di Müller, tra l'8° e la 10° settimana di sviluppo embrionale. Le mutazioni di questo gene causano pseudoermafroditismo da persistenza delle strutture mülleriane, in soggetti a cariotipo XY, testicoli e genitali esterni maschili.

Per una corretta differenziazione sessuale in senso maschile, è necessaria l'azione degli ormoni steroidei androgeni, in quantità elevate. La produzione del testosterone da parte del testicolo è controllata inizialmente dall'ormone hCG (gonadotropina corionica) e, successivamente, da LH (ormone luteinizzante) fetale, che agiscono attraverso il recettore (LHR). Le mutazioni che inattivano il gene *LHR* nel maschio producono fenotipi che variano tra la reversione sessuale completa, l'ambiguità dei genitali e il micropene. Queste mutazioni determinano la mancanza delle cellule di Leydig e l'inadeguata produzione di androgeni. Viceversa, le mutazioni attivanti il gene *LHR* producono un fenotipo maschile normale, con pseudopubertà precoce da eccessiva produzione di testosterone, per iperplasia delle cellule di Leydig.

La biosintesi degli ormoni glucocorticoidi e mineralcorticoidi nel surrene e degli androgeni nel surrene e nelle gonadi maschile e femminile, a partire dal colesterolo, è controllata geneticamente. Le mutazioni geniche che intervengono in questo complesso processo biochimico determinano vari difetti della virilizzazione. In particolare, la mancata trasformazione del testosterone in diidrotestosterone, da deficit di Δ^5 -reduktasi, produce quadri di ambiguità genitale (ipospadia pseudovaginale perineoscrotale).

Le alterazioni nella steroidogenesi da difetti enzimatici nella via degli androgeni inducono pseudoermafroditismo femminile, con virilizzazione variabile, nei soggetti 46,XX. L'esempio più noto e comune è il deficit di 21-idrossilasi, enzima codificato dal gene *CYP21*. Questo enzima converte nel surrene il 17-idrossiprogesterone in 11-desossicortisolo. Le sue mutazioni omozigoti causano una forma relativamente comune di iperplasia congenita del surrene, con virilizzazione nei soggetti di sesso femminile.

La corretta azione degli androgeni sui tessuti bersaglio dipende dalla integrità del recettore degli androgeni, codificato dal gene AR, localizzato sul braccio lungo dell'X. Le mutazioni di AR causano femminilizzazione testicolare, o sindrome da insensibilità agli androgeni (cosiddetta sindrome di Morris). Nel soggetti XY, por-

tatori della mutazione, il fenotipo è femminile. I genitali esterni sono caratterizzati da una vagina che termina a fondo cieco, in assenza di utero; lo sviluppo mammario è normale; le gonadi (endoaddominali) sono testicoli. In questi soggetti, il complemento sessuale XY determina la differenziazione maschile e lo sviluppo del testicolo, che, a sua volta, produce testosterone. Tuttavia l'insensibilità all'ormone, dovuta alla mutazione del gene *AR*, impedisce la differenziazione maschile. Nei casi di insensibilità parziale (cosiddetta sindrome di Reifenstein), è presente micropene con ipospadia e sviluppo mammario.

In conclusione, il sesso fenotipico dell'embrione dipende dalla determinazione del sesso gonadico, che è primitivamente correlata al complemento dei cromosomi sessuali e alla presenza/assenza del cromosoma Y. Tuttavia, quando i testicoli non si sviluppano in forma completa, in particolare in presenza di disgenesia gonadica, e quando gli ormoni prodotti dal testicolo non raggiungono il livello ottimale, ne consegue una differenziazione femminile deficitaria. La reversione sessuale XY (da maschio a femmina) è relativamente comune ed ha un'origine eterogenea, mentre la reversione XX (da femmina a maschio) è rara. Può essere dovuta alla presenza della regione che contiene il gene *SRY*, traslocata sull'X o su un'autosoma. La reversione sessuale indipendente da *SRY* (soggetti *SRY*-negativi) è estremamente rara ed è dovuta alla mutazione di alcuni geni autosomici. Il sesso genetico, quello gonadico e quello fenotipico sono perciò strettamente correlati e sono definiti dalle caratteristiche genomiche dell'individuo.

Bibliografia

- Achermann JC, Ito M, Hindmarsh PC, Jameson JL: A mutation in the gene encoding steroidogenic factor 1 causes XY sex reversal and adrenal failure in humans. *Nat Genet* 22: 125-126, 1999
- Barboux S, Niaudet P, Gubler MC et al: Donor splice site mutations in WT1 are responsible for Frasier syndrome. *Nat Genet* 17: 468-470, 1997
- Bardoni B, Panaria E, Guioli S, Floridia G, et al: A dosage sensitive locus at chromosome Xp21 is involved in male to female sex reversal. *Nat Genet* 7: 497-501, 1994
- Behringer RR, Finegold MJ, Cate RL: Mullerian inhibiting substance function during mammalian development. *Cell* 79: 415-425, 1994
- Belville C, Josso N, Picard JF: Persistence of Müllerian derivatives in males. *Am J Med Genet (Sem Med Genet)* 89: 218-223, 1999
- Bert P, Hawkins JR, Sinclair HA, Taylor A, et al: Genetic evidence equating SRY and the testis determining factor. *Nature* 348: 448-450, 1990
- Buzi F, Mella P, Pramparo T, Zuffardi O: Malattie da alterata differenziazione sessuale. In Cao A, Dallapiccola B, Notarangelo LD (Ed) "Malattie Genetiche", Piccin, Padova, 2004, pp 561-584
- Capel B: The role of Sry in cellular events underlying mammalian sex determination. *Current Topics in Developmental Biology* 32:1-37, 1996
- Dallapiccola B, Novelli G: *Genetica Medica Essenziale*, Esculapio, Roma, 2006, pp.40-43
- Foster JW, Dominguez-Steglich MA, Guioli S, Kwok C, et al: Compomelic displasia and autosomal sex reversal caused by mutations in a SRY-related gene. *Nature* 372: 525-530, 1994
- Gottlieb B, Pinsky L, Betel LK, Trifido M: Androgen insensitivity. *Am J Med Genet (Sem Med Genet)* 89: 210-217, 1999
- Hiort O, Holterus PM: The molecular basis of male sexual differentiation. *Eur J Endocrinol* 142: 101-110, 2000
- Hochberg Z, Chayen R, Reis N, et al: Clinical and genetic findings in male and female patients with 5 α -reductase deficiency. *J Clin Endocrinol Metab* 81: 2821-2827, 1996
- Hughes IA: Sex differentiation. *Endocrinology* 142: 3281-3287, 2001
- Kent J, Wheatly SC, Andrews JE, Siclair AH, Koopman P: A male-specific role of SOX-9 in vertebrate sex determination. *Development* 122: 2813-2822, 1996
- Lim HN, Hukins JR: Genetic control of gonadal differentiation. *Baillere's Clin Endocrinol Metab* 12: 1-16, 1998
- Miller WL: Early steps in androgen biosynthesis: from cholesterol to DHEA. *Bailliere's Clin Endocrinol Metab* 12: 67-81, 1998
- Parma P, Radi O, Vidal V, Chaboissier MC, Dell'Ambra E, Valentini S, Guerra L, Schedl A, Camerino G: R-respondin is essential in sex determination, skin differentiation and malignancy. *Nat Genet* 38: 1304-1309, 2006
- Patterson MN, McPhaul MJ, Hughes IA: Androgen insensitivity syndrome. *Bailliere's Clin Endocrinol Metab* 8: 379-404, 1988
- Raymond CS, Parker ED, Kettlewell JR, Brown LG, et al: A region of human chromosome 9p required for testis development contains two genes related to known sexula regulators. *Hum Mol Genet* 8: 989-996, 1999
- Saggese G: Disturbi della differenziazione sessuale. In Bernasconi S, Mughetti L, Ghizzoni L: (Ed) *Endocrinologia Pediatrica*, McGraw-Hill, Milano, 93-108, 2001
- Themmen AP, Huhtaniemi IT: Mutation of gonadotropins and gonadotropin receptors: elucidating the physiology and pathophysiology of pituitary-gonadal function. *Endocr Rev* 21: 551-583, 2000
- Wagner T, Wirth J, Meyer J, Zabel B, et al: Autosomal sex reversal and campomelic displasia are caused by mutations in and around the SRY-related gene SOX9. *Cell* 79: 1111-1120, 1994

SUL “MATRIMONIO OMOSESSUALE”¹

di Xavier Lacroix*

Il dibattito su ciò che viene curiosamente definito ‘matrimonio omosessuale’ — due termini su cui interrogarsi — è paradossale per diversi motivi. Da un lato, si presenta come una forzatura, frutto dell’azione di un gruppo di pressione che strumentalizza il linguaggio e l’argomentazione per una precisa strategia. Una rivendicazione settoriale, minoritaria nell’ambito di una popolazione ristretta, potrebbe modificare, in maniera verosimilmente irreversibile, il significato di un’istituzione universale. La definizione di una realtà antropologica così fondamentale come il matrimonio sarebbe assoggettata alle incertezze di una maggioranza politica. In compenso, tale dibattito può essere accolto come un valido stimolo alla riflessione, costringendoci ad affrontare interrogativi primari: qual è la definizione di matrimonio? Che cos’è una famiglia? Esso impone di concepire la connessione tra alleanza e filiazione, tra filiazione e procreazione come il rilievo della differenza sessuale all’interno di ciascuno di questi dati. Dietro a questi termini si nascondono sfide ancora più radicali sul rapporto fra natura e cultura, fra corpo e spirito. Oggi, anche il primo venuto è invitato a rivolgersi alla metafisica. Occorre inoltre andare in fondo alla questione senza acconsentire a confusioni di sorta. È esattamente quello che caratterizza certi discorsi di oggi, espressioni di una richiesta ambigua. In effetti, da una certa angolazione, la rivendicazione potrebbe apparire come un omaggio al matrimonio, la sottomissione a una forma di vita che, in altri tempi, l’ideologia libertaria avrebbe qualificato come ‘borghese’. Bisogna sot-tendervi quel desiderio di partecipare a un modello che si riferisce a valori etici quali «fedeltà, aiuto, assistenza comunanza di vita». Ma il matrimonio non si riduce a questo. In merito alla sua portata istituzionale, un simile omaggio è perlomeno ambivalente, poiché lo stato al quale verrebbe dato accesso non sarebbe più lo stesso; avrebbe mutato significato. Numerosi protagonisti del dibattito culturale parlano di “sovertimento” o di “trasgressione” del modello tradizionale. La chiave di questa duplicità andrebbe dunque ricercata nella strumentalizzazione attraverso cui il matrimonio è messo al servizio di un fine che non è il suo. Esempio tipico di stravolgimento del significato di un’istituzione, il cui prezzo da pagare è lo sgretolamento del significato di quest’ultima.

* *Filosofo, Docente di teologia morale all’Università Cattolica di Lione*

¹ Tratto da “*In principio la differenza – Omosessualità, matrimonio, adozione*”, pagg. 41 - 58; Ed. Vita & Pensiero 2005

Ambiguità di un' istanza di riconoscimento

La fortuna di molte argomentazioni consiste nel poter far leva sull'innegabile *incertezza sociologica* che attualmente regna intorno alla definizione di matrimonio. Per secoli, quest'ultima ha avuto una chiara dimensione sociale: il matrimonio era l'istituzione che legittimava i rapporti sessuali e la filiazione, ai fini della creazione di una nuova famiglia. Dopo la fine del XX secolo, in virtù del maggior potere acquisito dall'individuo e dalla dimensione affettiva delle relazioni, questa dimensione è divenuta molto meno evidente. Nella rappresentazione attuale e secondo una lettura semplicistica, il matrimonio è l'avvenimento sociale del riconoscimento di un legame affettivo. Definizione minimale e soggettivista, che fornisce al tempo stesso la chiave di ciò che è rivendicato, un *riconoscimento*. Dal punto di vista etico, una simile istanza deve trovare ascolto. La violenza stessa delle rivendicazioni traduce una sofferenza. E vero che le difficoltà esistenziali legate all'omosessualità sono accentuate dagli atteggiamenti psicosociali di rifiuto e di ostracismo. Il problema è che il termine "riconoscimento" può assumere vari significati, perlomeno tre: 1. *accettazione*, accoglienza, non esclusione o giudizio sulle persone; 2. *supporto sociale* a un passo compiuto, che in questo caso è rappresentato dalla convivenza stabile e /solidale; 3. *valorizzazione pubblica* creazione di un modello, una "benedizione sociale", una sorta di sacramento laico, in altre parole la consacrazione simbolica di una forma di vita che implica l'intimità sessuale.

Un'etica del rispetto delle persone avalla il primo significato, non è ostile al secondo, ma non è sufficiente per avallare il terzo, giacché si scontra di fatto con tre tipologie di difficoltà.

Innanzitutto, *qual è l'oggetto di questo riconoscimento?* Dal momento che è lo Stato a essere sollecitato, di che cosa e per che cosa dovrebbe essere "riconoscente", per il solo fatto che due persone condividono una comunanza di tavola e di letto? Quale contributo al bene comune viene così incoraggiato? I diritti connessi al matrimonio, infatti, non sono soltanto dei doni, delle liberalità consentite *aprioristicamente* ad alcuni individui, in virtù del loro desiderio, bensì rappresentano la contropartita di doveri e di impegni ben precisi. Una concezione esclusivamente soggettiva dei diritti come crediti o "vantaggi" risulta del tutto insufficiente agli occhi di una filosofia del diritto. Per quest'ultima il matrimonio deve essere recepito in termini di responsabilità di funzioni, di spazi, non come un diritto soggettivo. Rappresenta di fatto un'istituzione, vale a dire una forma di vita che una società si attribuisce per garantirsi la sua stessa perennità. In secondo luogo, è legittimo offrire a queste unioni lo stesso scenario che ha caratterizzato in maniera costante, fino ai giorni nostri, la creazione di una famiglia da parte di un uomo e di una donna? Considerare che l'associazione fra due soggetti dello stesso sesso debba ricevere uno scenario identico a quello dell'alleanza fra i generi, pone

dinanzi alla seguente alternativa: o, mediante questo scenario, accorpate in uno stesso concetto due diverse realtà (ma che senso ha?) o affermare così che non si tratta di realtà diverse — in altre parole che nel matrimonio, ed eventualmente, ai fini della creazione di una famiglia, la sessuazione è secondaria. Nell'uno e nell'altro caso, ciò ripropone l'idea che, agli occhi della collettività, quello che è in gioco nell'incontro fra l'uomo e la donna in quanto tali non deve essere pubblicamente riconosciuto, sostenuto, ufficializzato. Significa manifestare un'indifferenza pubblica all'alterità sessuale nella sede stessa in cui si estrinseca appieno, quello della coniugalità e della filiazione. In terzo luogo, una simile indifferenziazione sarebbe uno strumento per occultare ciò che oggi è divenuto quasi un argomento tabù, ovvero sia i limiti dell'omosessualità. La logica del discorso (che prima o poi rischia di assumere una forma giudiziaria) impone di considerarla equivalente a ciò che, per finta simmetria, si è costretti a definire "eterosessualità" (che è un pleonasma). La benedizione sociale evocata poc'anzi costituirebbe esattamente l'affermazione di tale equivalenza. Ciò non toglie che sussistano dei motivi per affermare che questa forma di sessualità comporti una serie di limiti ben precisi. Essere sessuato (dal latino *secare*) significa essere separato, faccia a faccia con l'altro sesso. "Sesso" vuoi dire "differenza". Ne consegue che il fatto di appartenere a un genere e di non riuscire a desiderare eroticamente il sesso opposto non può non essere recepito come una carenza, quasi un fermarsi lungo la strada che conduce all'alterità. La negazione di tale mancanza costituisce una delle molle principali alla base della rivendicazione. Non esiste, invece, ostacolo peggiore alla chiarezza intellettuale della negazione di un limite. Una simile negazione spiega la veemenza di certi discorsi, la violenza verbale verso i contraddittori. A questo punto ne consegue una seconda strumentalizzazione: l'esigenza di rispetto nei confronti delle persone viene messa al servizio della negazione dei limiti di un orientamento. Si ravvisa un lato patetico in questa istanza di riconoscimento, ma sarebbe illusorio credere che il disagio possa scomparire in virtù di tale riconoscimento. La rivendicazione esprime il desiderio di vedere il corpo sociale farsi carico di un problema intrapsichico. È improbabile che il matrimonio abbia questa funzione. In ultima analisi, ciò che si richiede al matrimonio si colloca nel seguente fattore: *avallare un orientamento sessuale*. In un simile contesto, l'espressione "matrimonio omosessuale" risulta perlomeno curiosa. Non si è mai parlato, fino a poco tempo fa, di "matrimonio eterosessuale". Di per sé, il matrimonio non è né omosessuale né eterosessuale, bensì eterosessuato. Esso coinvolge le persone e i generi, non un orientamento in quanto tale. Uno Stato può istituire solo ciò che gli dà valore, esprimendo dei beni oggettivi e universali. Lo Stato non deve farsi carico della vita sentimentale dei cittadini, né tanto meno riconoscere tutti i loro gusti affettivo-sessuali. Non si può comprendere l'istituzione solo dal punto di vista individuale e sentimentale. L'istituzione viene compresa nell'ambito di una dialettica

fra individui e corpo sociale. Il diritto non è solo uno strumento per la gestione dei desideri privati. Esso conserva la vocazione di valorizzare, attraverso il linguaggio e la legge comune, un certo numero di distinzioni fondamentali. Oppure, facendo eco a France Quéré: “Il diritto esiste per infondere chiarezza ai fatti e per creare una gerarchia nei valori.”. Il matrimonio non rappresenta solo la celebrazione di un amore. In tutte le culture, è un punto di riferimento cardinale dell’istituzione familiare, che dà visibilità a tre differenze sostanziali: fra uomo e donna, fra genitori e figli, fra sposabile e non sposabile. Lo si deve considerare da questo punto di vista globale, antropologico, e non soltanto da quello romantico o utilitario. Se, come sostiene Gide, i buoni sentimenti non fanno della buona letteratura, essi non fanno neppure della buona antropologia.

Dall’indistinzione alla desimbolizzazione

Il termine ‘discriminazione’ è stato inconfutabilmente il tormentone delle recenti campagne d’opinione. Il matrimonio è considerato come un bene, un oggetto a cui ambire, al quale alcuni avrebbero diritto e altri no. Un primo errore risiede nel fatto di considerare l’omosessualità come un’identità, uno stato della persona, quando invece rappresenta un mero orientamento, ovverosia un’interpretazione soggettiva del desiderio sessuale. Non esistono due categorie di esseri umani, gli uni definiti — o meglio che si autodefiniscono — omosessuali e gli altri definiti, di riflesso, eterosessuali. Si tratta di una costruzione ideologica. Tutti noi dobbiamo vivere il confronto soggettivo con la differenza fra i sessi, riuscendovi in misura più o meno esauriente, laddove il matrimonio costituisce esattamente la sede più importante, istituita, di tale confronto. Ne consegue che non basta concepire il matrimonio come un oggetto neutro, al quale ambire indipendentemente da ciò che rappresenta. Francois de Singly, sociologo, parla di *mercato del matrimonio*: «Nel mercato del lavoro, gli annunci economici non debbono escludere né un sesso né un’origine etnica. Perché il mercato del matrimonio potrebbe funzionare diversamente, vietando ad alcuni individui di presentarsi a causa del loro orientamento sessuale?». L’autore finge d’ignorare una differenza tra lavoro e matrimonio, nel senso che l’uno e l’altro implicano la sessualità, e dunque la sessuazione, con modalità assai diverse. Quando l’idea di uguaglianza diviene un’idea fissa, ovverosia quando invade l’intero ambito del discorso, diviene totalizzante, cancella l’idea di differenza. In una problematica di gelosia, *avere o no accesso* diviene l’unico criterio, a prescindere dal contenuto di quanto è in gioco. In altri settori, non è discriminante affermare che a un certo status o a una certa funzione deve corrispondere una caratteristica ben precisa della persona. Non esistono istituzioni semplicemente abbozzate, senza possibilità o impossibilità, senza limi-

ti, senza discernimento. Da sempre è considerato ovvio che il Codice civile enunci delle condizioni e degli impedimenti, e che continuerà a farlo. Il prezzo da pagare per fare del matrimonio un bene accessibile a tutti consiste nella sua neutralizzazione. Nell'aprile 2004, una votazione del parlamento svedese ha chiesto che venisse considerata la proposta di un matrimonio 'sessualmente neutro'. All'articolo 3 della proposta depositata lo scorso 8 giugno da Noël Mamère², si può leggere: «Il matrimonio è l'unione celebrata da un ufficiale di stato civile fra due persone dello stesso sesso o di sesso opposto che abbiano entrambe diciotto anni compiuti» (si noti l'ordine di utilizzo dei termini). Ciò non toglie che si debba valutare accuratamente quello che comporta un simile annullamento del valore accordato alla differenza sessuale nella sede stessa in cui opera maggiormente: la coniugalità e la filiazione. Citando lo psicoanalista Roland Chemama, possiamo affermare: «A matrimonio neutro, sessualità neutralizzata».

Per quanto concerne la filiazione, ovvero la creazione di una famiglia, si nega che risulti essenziale ai fini del matrimonio, ricorrendo a due sofismi: o affermando che costituisce il fine obbligatorio del matrimonio (il che è vero) o dicendo che i figli possono essere legittimati — e lo sono spesso — con un'altra modalità. Ma questo non toglie nulla al fatto che il matrimonio sia, sotto il profilo antropologico e ancor oggi nel diritto positivo, l'inizio di una nuova famiglia. «I coniugi garantiscono insieme la direzione morale e materiale della famiglia. Essi provvedono all'educazione dei figli e preparano il loro futuro». L'articolo 213 del Codice civile è stato letto a Bègles. Dal momento in cui non si rinuncia a una qualunque definizione, il matrimonio può essere caratterizzato come segue: è l'istituzione a sancire l'alleanza fra uomo e donna con il succedersi delle generazioni. Eccoci, tuttavia, dinanzi a una singolare richiesta: eliminare ognuno di questi termini. La definizione non dovrebbe contemplare nè l'alleanza fra uomo e donna nè la generazione. A questo punto, che cosa rimane? Una figura in trompe-l'oeil che non può non evocare il famoso coltello senza manico di cui si è smarrita la lama. *La neutralizzazione del matrimonio in quanto bene consumabile conduce alla perdita del suo contenuto, della sua sostanza.* La lotta rischia proprio di ridursi a un vero e proprio inganno.

Spingiamoci oltre e chiediamo: perché conservare questo vocabolo? Qual è il vantaggio, domanda Francis Martens, nel chiamare 'matrimonio' una realtà nuova che si sottrae ampiamente alla definizione del matrimonio? E l'autore prosegue, facendo dell'umorismo: «Che interesse hanno i botanici, i giardinieri, i buongustai a chiamare "pere" le mele o "mele" le pere, con la scusa di far regnare l'uguaglianza tra i frutti?». La sfida da raccogliere consiste nel coniugare l'idea di uguaglianza con quella di differenza. Uguaglianza di tutti davanti alla legge, certo, ma una legge che definisca diversamente delle realtà distinte. Per dirla con la Commissione di etica della Federazione protestante francese, possia-

² Si parla della proposta di una legge presentata al parlamento francese.

mo affermare che «non si può confondere un'istituzione che coniuga i contrari (*heteroi*) con un'associazione di simili (*homoioi*)». Nel cuore di questi dibattiti è sotteso un lavoro sul linguaggio, sul significato delle parole. Un lavoro sotterraneo e nascosto o, al contrario, necessario e voluto. Da questo punto di vista, l'interrogativo è infine semplicissimo: conserveremo un vocabolo comune per designare nello specifico l'alleanza fra uomo e donna? Poiché la sessualità umana non è puramente istintiva, ha bisogno di codici simbolici che imprimano, in ciascun individuo, i sentieri del desiderio, degli «immaginari montaggi civilizzatori delle pulsioni». Non tutto può essere istituito, ma lo zoccolo minimo che deve esserlo è ciò che propongo di chiamare esogamia di base. Ogni matrimonio è, più o meno, esogamo o endogamo, ma non può essere completamente endogamo. Le due forme elementari dell'esogamia sono l'esogamia rispetto all'essere genitore (divieto d'incesto) e ciò che definisco l'esogamia rispetto al proprio sesso, l'istigazione a desiderare oltre e attraverso la separazione fra i generi. In virtù di questo fatto, riconoscere il matrimonio omosessuale equivarrebbe, per la società, a convalidare la reclusione di una parte dell'umanità nella sua particolarità. L'incontro fra uomo e donna avviene all'inizio dell'esistenza degli esseri umani e costituisce al tempo stesso la chiave di volta del loro movimento verso l'alterità. E questo l'incontro che viene celebrato durante le nozze.

In sintesi, data la complessità della vita affettiva e pulsionale, data anche la relativa plasticità della psiche umana unitamente al bisogno di riferimenti chiari, tanto per gli individui quanto per il corpo sociale, l'interrogativo è proprio questo: quali sono le forme di unione che la società ha il dovere di istituire per rendere leggibili l'alterità sessuale e la filiazione?

La filiazione frammentata

Il fattore più grave da considerare è che il matrimonio implica l'esistenza di terze persone, i figli. E vero che alcune opinioni sostengono che il 'matrimonio' ipotizzato non debba necessariamente sfociare nella filiazione, ma si stenta a comprendere come, una volta riconosciuto un simile scenario, l'argomento della discriminazione non debba essere avanzato, prima o poi, da tutti coloro che, già ora e da molto tempo a questa parte, presentano tale rivendicazione come elemento principale. Poiché la non fecondità costituisce uno dei principali motivi di sofferenza legati all'omosessualità, il superamento di tale mancanza non può essere il fulcro del contrasto. Una sofferenza degna di considerazione, quantunque i bambini non vengano al mondo per rispondere ai bisogni degli adulti. L'aspetto più inaccettabile delle rivendicazioni in questione risiede in una terza forma di strumentalizzazione, quella del bambino. Evidente in espressioni come 'diritto al bambino' o 'diritto alla parentalità', questa strumentalizzazione trova uno dei suoi

sintomi più manifesti nella facilità con cui vengono spazzate vie le obiezioni in merito alle incidenze della situazione sulla vita affettiva del bambino. In pratica, non esiste un solo discorso al riguardo che non rimandi a sedicenti 'studi americani', secondo i quali i figli allevati da coppie omosessuali non avrebbero «più problemi psicologici» di quelli che sono allevati da genitori cosiddetti «eterosessuali». Pochissimi sono coloro che hanno verificato la verità delle suddette indagini; chi lo fa, rimane costernato dalla loro totale mancanza di credibilità scientifica. Saremmo talmente all'oscuro delle condizioni di crescita del bambino da doverci affidare a studi così discutibili? E che cosa significa «non avere più problemi degli altri»? La problematica *esclusivamente* comportamentalista e utilitaria delle indagini induce a rispondere: la capacità di adattarsi. In realtà, l'interrogativo etico non è: i bambini ne hanno la capacità? Bensì: quali sono le condizioni che forniranno loro l'opportunità di dispiegare al meglio tutte le dimensioni della loro umanità? Fra queste dimensioni, figura l'acquisizione dell'identità sessuata e dell'orientamento sessuale. E noi sappiamo chiaramente quanto l'una e l'altro devono al fatto che il bambino cresca all'interno di una relazione che contempri un uomo orientato verso una donna e una donna orientata verso un uomo. Un'altra argomentazione diffusa è che si possono trovare coppie omosessuali dove la capacità di tenerezza e la qualità dell'umanità sono maggiori rispetto a quanto avviene nell'ambito di certe coppie eterosessuali. Questo è vero, ma non è la competenza soggettiva a essere messa in discussione, né il valore delle persone. Non si tratta neppure, a dire il vero, della loro capacità nel ricoprire dei 'ruoli', nella fattispecie quello maschile o femminile. Entrano in gioco particolari *spazi*, delle *funzioni* definite da una *struttura* familiare. Non si tratta di psicologia, bensì di antropologia. Non è questione soltanto di gestire degli affetti, ma di riconoscere e istituire le strutture fondatrici dell'essere umano. Ne consegue che, sulla scia di quanto afferma Pierre Legendre, è importante che le nostre società «permangano assoggettate alla necessità di produrre quel minimo di norme genealogiche e interpretative plausibili per queste stesse norme, destinate a tradurre l'imperativo in termini di differenziazione soggettiva che a tutt'oggi detta legge nella specie parlante». La questione riguarda il fondamento della parentela. Il neologismo 'parentalità' - confusionario e funzionalista - ha il compito di mascherare le implicazioni necessariamente sessuate che sono connesse a questo termine. Laddove 'parentale' può essere interpretato in un contesto di pseudoneutralità, "genitori" significa "padre" e "madre" implicando necessariamente la presenza di un uomo e di una donna, a meno che il significato delle parole si vada a diluire del tutto. Anche se bisogna tener conto dell'importanza degli intermediari simbolici e relazionali, l'ancoraggio fisico della paternità in un corpo maschile e della maternità in un corpo femminile costituisce un dato di fatto irriducibile e strutturante. Talvolta si sente affermare che, se il bambino ha bisogno di due (o più) riferimenti identifi-

catori differenziati, essi possono essere esterni all'ambito familiare. Ciò è probabile; nondimeno, evidenziare come secondario il fatto che questi due modelli siano oppure no gli esseri con i quali il bambino è in relazione con la sua origine, costituisce un approccio decisamente superficiale. Che insorgano varie situazioni, dovute ai casi della vita, e che le si debba analizzare, è un conto; ma che una simile rilevazione venga sostituita, su scala mondiale e *aprioristicamente*, per migliaia i bambini, è una cosa ben diversa e moralmente inaccettabile. Una logica della dissociazione presiede all'ideologia 'omoparentale': fra parentalità e parentela, dunque, ma anche fra sessualità e filiazione, fra coppia e procreazione, e addirittura fra procreazione e filiazione. «Per la prima volta in Occidente — dichiara divertita Elisabeth Roudinesco — alcuni uomini e alcune donne omosessuali hanno la pretesa di fare a meno dell'atto sessuale per fondare una famiglia, contravvenendo ad un ordine procreativo che si fonda da duemila anni sul principio della differenza sessuale».

Occorre tuttavia osservare che a ognuna delle dissociazioni in questione corrisponde una discontinuità nella storia del bambino. Nel caso dell'adozione, alla separazione fra genitori naturali e genitori adottivi — che di per sé costituisce una difficoltà — si viene ad aggiungere il fatto che la coppia dei secondi non è analoga alla coppia dei primi. Tale analogia possiede invece un valore per il bambino, giacché i genitori sono incarnati, sono carnali. Essi sono carnalmente padre e madre, ed è importante che lo siano. In mancanza di ciò, alla discontinuità dell'adozione viene ad aggiungersi, per il bambino, quella della distorsione dei riferimenti parentali. Il ricorso alla procreazione clinicamente assistita moltiplicherebbe ulteriormente le potenziali dissociazioni. L'indice di un opuscolo pubblicato dall'Associazione dei genitori e futuri genitori gay e lesbiche elenca sei termini che si prestano a designare gli adulti che possono attorniare la culla del bambino: patrigno, co-genitore, genitore biologico, genitore legale, secondo genitore, madre per conto terzi e così via. Diversi autori si schierano a favore della parentalità plurale, dispersa o frammentata. Questa tendenza va contro una concezione unificata della persona, che invoca la coerenza della sua storia. Quando l'idea di uguaglianza diviene il pensiero unico entra in contraddizione con se stessa: adducendo il pretesto di combattere una presunta discriminazione (tra adulti), se ne fomenta un'altra, reale e più grave tra i bambini. Infatti, dovrebbe essere stabilito per legge che alcuni bambini possano crescere *aprioristicamente* sulla base del rapporto con due genitori — e che altri vengano privati in partenza di questa possibilità. Privati anche di quel bene elementare ravvisabile nella leggibilità della loro filiazione.

Il presente dibattito è sintomatico, fra l'altro, della difficoltà della nostra cultura ad accettare la differenza. Definire 'discriminazione' una qualunque differenziazione muove nel senso di quel totalitarismo morbido (descritto da Toqueville,

secondo cui alcuni individui intercambiabili formano una massa indistinta). A tale deriva corrispondono, come abbiamo visto, due movimenti paradossalmente connessi: di desimbolizzazione e di disincarnazione. Il primo tende a cancellare la più importante mediazione istituzionale attraverso cui la differenza tra i generi è socialmente valorizzata. Il secondo è frutto delle dissociazioni evocate poc'anzi, in una logica di decostruzione e ristrutturazione, per la quale tutto è culturale. Questi due movimenti si ricongiungono come espressioni della volontà di potenza. Tutto dovrebbe essere possibile; l'essere umano è malleabile a piacimento.

L'ancoraggio fisico della differenziazione sessuale, al pari della nascita, viene recepito soltanto come un limite, non come una fonte di significato. Non sarebbe difficile mostrare l'opinione dualistica di un simile pensiero. Spetta ai sostenitori dell'*unità vivente* fra coniugalità, sessuazione e generazione il compito di attestare che non sono 'naturalisti', ovvero che non ignorano le mediazioni culturali ed esistenziali. Che simbolizzazione e incarnazione si chiamano a vicenda. Che i dati più elementari della vita fisica hanno bisogno di essere istituiti. L'essere umano è strutturato in modo tale che il più importante risulta essere il più fragile. Sancendo l'alleanza fra i sessi e la generazione, il matrimonio riunisce il carnale e lo spirituale. Ovviamente è possibile sciogliere il suo significato e slegare ciò che tiene unito. Ma sarebbe un guadagno per l'umanità? E lo sarebbe per i bambini che devono ancora nascere o per i futuri innamorati?

DALLA DIFFERENZA ALLA IN-DIFFERENZA SESSUALE

di Laura Palazzani*

1. Se la “prima ondata” del femminismo ha combattuto per affermare l’uguaglianza tra uomini e donne (affinché le donne potessero avere gli stessi diritti politici, civili e sociali degli uomini), la “seconda ondata” del femminismo è stata caratterizzata dalla rivendicazione della “differenza”. L’idea di uguaglianza è entrata progressivamente in crisi per due ordini di ragioni.

Una prima ragione è dovuta alla crisi dell’uguaglianza formale messa in luce dal femminismo socialista, che affermava la necessaria integrazione con l’uguaglianza sostanziale². Non si riteneva sufficiente il riconoscimento formale di alcuni diritti, ma si considerava necessario realizzare le condizioni fattuali per la loro applicazione concreta, integrando le politiche liberali con politiche socio-assistenziali (con interventi di “normalizzazione” mediante “azioni positive”, ossia misure specifiche, anche transitorie, per rimuovere le disparità di fatto tra uomini e donne). Eppure, se l’acquisizione di diritti sociali ha permesso alla donna di disporre di più tempo per la partecipazione politico-istituzionale e per il lavoro (oltre l’impegno domestico), ha anche rinforzato la divisione sessuale: ben presto ci si è resi conto che il riconoscimento della differenza così intesa rischiava di diventare una “discriminazione a rovescio”, garantendo alla donna una condizione paternalistica di privilegio rispetto all’uomo (che finiva con il ritorcersi contro la donna stessa)³.

Una seconda critica al principio di uguaglianza (che accomuna il femminismo liberale e socialista) riguarda la assimilazione: il femminismo egualitario, prendendo come criterio di misura i diritti dell’uomo, rischiava di minimizzare i bisogni specifici femminili. In questo senso l’uguaglianza portava ad un duplice errore: non solo l’ignoranza o non adeguata considerazione delle differenze, ma anche l’assimilazione o omologazione della posizione delle donne a quella degli uomini.

* *Ordinario di Filosofia del Diritto, Lumsa - Roma; componente del comitato esecutivo dell’Associazione Scienza & Vita; componente del Comitato Nazionale per la Bioetica.*

¹ Per una introduzione alla vasta letteratura femminista F. RESTAINO, A. CAVARERO, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999; R. TONG, *Feminist Thought. A more Comprehensive Introduction*, Unwin Hyman, London 1998.

² S. MILLER, *Flawed Liberation: Socialism and Feminism*, Greenwood Publishing Group, New York 1981.

³ L. FERRAJOLI, *La differenza sessuale e le garanzie dell’uguaglianza*, “Democrazia e Diritto”, 1993, 2, p. 50 e ss.; D. MORONDO TARAMUNDI, *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*, Es@, Pesaro 2004.

Il modello universalistico della soggettività giuridica identificata, idealmente, con l'individuo in senso astratto, privo delle connotazioni particolari che lo caratterizzano nella concretezza della realtà (tra queste, appunto, la sessualità), finisce con l'esprimere una soggettività indeterminata che neutralizza le differenze (anche sessuali). L'accusa al concetto tradizionale di soggetto di diritto è di proporre un apparente universalismo, che nasconde un particolarismo maschilista, patriarcale e androcentrico. Si fa strada l'idea che il diritto non debba essere cieco alle differenze (*sex-blind*, nella direzione della asessuazione e desessuazione del diritto), ma debba caratterizzarsi secondo la differenza di genere (*sex-responsive*, nella direzione della sessuazione del diritto): il diritto deve prendere sul serio, sul piano pubblico, la peculiarità della condizione femminile.

Le teorie femministe della "differenza sessuale" (seppur attraverso percorsi diversi) si appellano ad un'antropologia radicalmente dualista: in questa prospettiva la natura è concepita come irriducibilmente maschile o femminile (la natura umana in quanto tale non esisterebbe nella realtà, ma solo come generalizzazione nominale astratta). In tal senso la donna è un'alterità separata dall'uomo, in grado di rappresentare se stessa non in contrapposizione all'uomo, ma a partire da se stessa. La donna non vuole assimilarsi all'uomo: la donna vuole autorappresentarsi. Su tali basi si ritiene che il principio di uguaglianza, astraendo dalla differenza sessuale, opererebbe un'indebita concettualizzazione, che si tradurrebbe in una discriminazione sessista, sul piano concreto (a svantaggio del sesso "debole" femminile). La radicalizzazione della differenza sessuale si spinge fino alla assottigliamento della polarità femminile nella direzione della trasformazione del diritto per rendere possibile una libertà senza vincoli, dare spazi di cui le donne hanno bisogno in nome della differenza.

Le donne chiedono la garanzia di nuovi diritti speciali in base proprio alla differenza sessuale, posta come assoluta: si tratta di diritti alla possibilità di disporre autonomamente e arbitrariamente del proprio corpo, della propria sessualità e della capacità riproduttiva, di diritti al riconoscimento dell'autodeterminazione in senso forte. Alcune rivendicazioni non sono nuove: il diritto all'invulnerabilità del corpo femminile in relazione allo stupro, alla pornografia e alla violenza sessuale. Altre sono riformulate e riproposte in contesti diversi: si tratta del diritto alla contraccezione (che consente alla donna di vivere liberamente l'amore sessuale, scindendo la sessualità dalla procreazione) e del diritto all'aborto (per garantirsi la possibilità di decidere sulla sorte del feto, considerato oggetto di proprietà della donna in quanto facente parte del suo corpo). A queste si aggiungono nuove

⁴D. RHODE (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press, New Haven 1990; L.F. GOLDSTEIN (ed.), *Feminist Jurisprudence. The Difference Debate*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston 1992; T. PITCH, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Il Saggiatore, Milano 1998.

richieste, connesse ai recenti sviluppi del progresso tecno-scientifico: i diritti ad un figlio “ad ogni costo” mediante la liberalizzazione dell’accesso e dell’uso delle tecniche di fecondazione assistita (i diritti riproduttivi positivi, ossia i diritti a scegliere non solo se e quando riprodursi, ma soprattutto “come” riprodursi: il diritto a usare tecnologie riproduttive eterologhe anche per donne sole, la fecondazione assistita post-mortem, in menopausa, nell’ambito di coppie omosessuali; il diritto alla surrogazione della maternità anche retribuita, all’utero artificiale, alla autofecondazione della donna e alla clonazione). Si ritiene che le nuove scissioni aperte dalla tecno-scienza (la scissione della procreazione dalla sessualità e dalla eterosessualità, della gestazione dalla maternità) debbano “liberare” la donna “dal” proprio corpo sessuato, dalla maternità e dalla famiglia (intese come “giogo” biologico e sociale). Le rivendicazioni femministe chiedono l’assolutizzazione della libertà della donna, che corrisponde all’affermazione unilaterale della polarità femminile.

2. Eppure, dopo il femminismo della differenza sessuale che rivendica un “diritto sessuato”, si fanno strada teorizzazioni femministe del “diritto asessuato”. Gli esiti più estremi del pensiero della differenza finiscono con la dissoluzione della differenza stessa nella “in-differenza”, ossia nell’affermazione di una soggettività femminile “al di là” della differenza sessuale. In qualche modo si recupera il concetto di uguaglianza, ma non in senso naturale e ontologico, bensì nel senso della non-differenza o post-differenza. È un orientamento di pensiero che non si basa, banalmente, sulla rilevazione dell’interferenza dei ruoli maschili e femminili a livello psico-sociale: si tratta dell’affermarsi delle cosiddette *gender theories*, le teorie che attribuiscono alla differenza uomo-donna un significato storico e socio-culturale (non naturale). In questa prospettiva la differenza biologica tra i sessi diviene oggetto di investimento simbolico e di una mediazione culturale, il cui esito, attraverso un lento processo, è la strutturazione sociale di ruoli e l’assegnazione asimmetrica di diritti e di doveri, dunque la gerarchizzazione tra maschile e femminile. In particolare, la gerarchizzazione dei generi (ove il genere maschile predomina sul genere femminile) è ricondotta alla divisione sessuale del ruolo e del lavoro (con l’assegnazione alla donna della funzione riproduttiva, domestica ed educativa), che determina la separazione tra sfera pubblica e sfera privata, ove quest’ultima è considerata politicamente irrilevante. La dicotomia pubblico/privato traduce, in qualche misura, giuridicamente e politicamente, la dualità maschile/femminile, ove il maschile, identificato con il pubblico, predomina sul femminile, depoliticizzato. La categoria “genere” si usa pertanto come struttura di potere che definisce il ruolo e la posizione delle donne⁶ o come un insieme di valori e assetti culturali che porta ad una posizione sociale differenziata. La differenza sessuale da dato naturale diventa concetto, categoria di pensiero, dunque oggetto

non di cui prendere atto, ma concetto su cui riflettere, da discutere e giustificare per capire meglio, ma anche suscettibile di modificazioni arbitrarie e di scelte. Emerge la dicotomia tra sesso (naturale) e genere (sociale), che segue la distinzione natura/cultura: se il sesso indica la differenza biologica (cromosomica, genetica, genitale) dunque immutabile (nello spazio) e costante (nel tempo), il genere indica un insieme di caratteristiche, comportamenti, valori che la società distingue come maschili e femminili, pertanto astratte rispetto al sesso (particolari e variabili, di epoca in epoca e di società in società).

Ma se il genere è una costruzione sociale, il genere può anche essere decostruito e ricostruito a proprio piacere: la “fluidità” del genere si ritiene non abbia e non debba avere limiti; indica la autodeterminazione individuale (a prescindere dalla natura, ma anche dalla società) della propria sessualità. La sessualità diviene un “orientamento” e una scelta soggettiva (non sociale). Anche l’esistenza di anomalie genitali costituirebbe una ragione per espandere anche quantitativamente il numero dei sessi (non più solo maschile o femminile). La dilatazione quantitativa della diversificazione sessuale consentirebbe di dissolvere la divisione sessuale tradizionale e liberare l’individuo. S. Firestone sostiene che “il fine ultimo della rivoluzione femminista” non consiste nella eliminazione di privilegi ma nella stessa “cancellazione della distinzione in sessi”⁶. Solo l’eliminazione della natura consentirebbe una assoluta libertà sessuale (con l’eliminazione della famiglia tradizionale che restringe la sessualità dei coniugi; con l’equiparazione tra eterosessualità e omosessualità; con la legittimazione morale anche dell’incesto, non più considerato intrinsecamente sbagliato). L’auspicio è la realizzazione di una sorta di “pansessualismo senza ostacoli” ove la “perversità polimorfa freudiana probabilmente sostituirà la sessualità etero-omo e bisessuale”.

Tali teorizzazioni sono alimentate anche dagli scenari aperti dalla scienza (alcuni ancora dalla fanta-scienza), di interventi manipolativi sul corpo: si pensi alla intercambiabilità fisica tra uomo e donna (l’utero della donna potrebbe essere considerato equivalente, tecnicamente, all’addome dell’uomo, nella misura in cui fosse in grado di effettuare una gestazione); si pensi alla possibilità di artificializzazione degli organi (la realizzazione di un utero artificiale renderebbe superfluo sia l’utero femminile che l’addome maschile per la gestazione). Le ipotesi immaginarie (almeno, per ora) dell’uomo “incinto” e dell’ectogenesi portano a creare una considerazione simmetrica tra uomini e donne, che contribuiscono a vanificare la differenza tra i sessi, alimentando la fantasia della “simmetria sessuale” e dell’equivalenza tra uomo e donna, proiettandosi in una dimensione “al di là” del sesso nell’esaltazione immaginaria del corpo androgino asessuato, simbolo

⁵ C. MACKINNON, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.

⁶ S. FIRESTONE, *La dialettica dei sessi*, tr. it., Guaraldi, Bologna 1971.

dell'onnipotenza. È l'apertura alla prospettiva post-gender e trans-gender del cyborg, una sorta di "sé postmoderno collettivo e personale, disassemblato e riassemblato"; il cyborg indica il totale affrancamento dalla maternità (i cyborg si replicano, non si riproducono organicamente) nella direzione di una sognata "autonomia" totale.

3. Le teorie della differenza sessuale e le teorie della in-differenza sessuale sferrano attacchi, con argomentazioni opposte (che si contraddicono tra loro) alla logica occidentale accusata di essere patriarcale. Il concetto di uguaglianza, negato dalle teorie della differenza, viene ripreso dalle teorie della in-differenza nel senso di neutralità rispetto al sesso. L'elemento comune dei diversi orientamenti di pensiero è rintracciabile nell'esaltazione della libertà (anche sessuale), come autonomia ed autodeterminazione individuale senza restrizioni e limiti. Di fronte alle teorie differenzialiste, alle *gender* e *post-gender theories* è indispensabile ripartire, filosoficamente, dal corpo. Si tratta di teorie che mettono in crisi e minacciano il corpo umano e l'identità sessuale, ben più che le tecnologie in se stesse (dal momento che queste ultime, possono essere indirizzate verso un rispetto ed una difesa della diversità sessuale e dell'uguaglianza).

Si tratta ora di verificare, sul piano filosofico, quale possa essere un punto di partenza di un nuovo femminismo che sappia recuperare il significato della diversità (in contrasto con le *gender theories*) senza dimenticare il radicamento naturale ed ontologico nell'uguaglianza (in contrasto con il femminismo della differenza sessuale). Una filosofia che sappia giustificare una conciliazione tra differenza e uguaglianza tra uomo e donna: un "terzo" femminismo o "neofemminismo" ove la diversità tra uomini e donne (genetica, endocrina, psichica) non escluda l'uguaglianza intesa come parità ontologica (in quanto persone, partecipi della stessa natura). Si tratta di trovare "l'anello perduto" che J. Haaland individua nell'elaborazione di una antropologia complementare, capace di spiegare le modalità della diversità e il fondamento dell'uguaglianza tra uomini e donne.

Il punto di partenza di un'indagine fenomenologica, metodologicamente realista, non può che essere la rilevazione di una verità empirica: non si nasce "uomini" in astratto, ma si nasce concretamente e bio-geneticamente "maschi" o "femmine", incarnati in una corporeità sessuata. La differenza maschile/femminile è una categoria originaria e fisicamente "involontaria" (non è frutto di una scelta, al momento della nascita, ma ci è data): o meglio, è una realtà biologica e fisiologica fattualmente obiettiva, in quanto cognitivamente ed esperienzialmente verificabile. La differenza tra uomini e donne è comprovata, in modo adeguato, da diverse scienze biomediche, quali, ad esempio, la genetica, l'endocrinologia e la neurolo-

⁷ D. J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne tecnologia e biopolitiche del corpo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1995.

gia. Da un punto di vista genetico, tutte le cellule dell'uomo (che contengono i cromosomi XY) sono differenti da quelle della donna (il cui equivalente è XX): si tratta di una differenza che è presente in tutte le cellule del nostro corpo. Anche da un punto di vista endocrino, è scientificamente dimostrato come l'azione degli ormoni sia fondamentale per lo sviluppo intrauterino ed extrauterino degli esseri umani: gli ormoni determinano lo sviluppo sessuato ed influiscono sul sistema nervoso centrale, agendo sul cervello⁸. Lo stesso Feuerbach (anticipando tali teorie) sosteneva che il cervello è influenzato dalla sessualità; anche i pensieri ed i sentimenti sono sessuati. Alcuni studi psicometrici hanno dimostrato l'esistenza di talune differenze, statisticamente significative, per quel che riguarda le abilità cognitive degli uomini e delle donne: in tal modo, si potrebbe affermare che esiste una eterogeneità tra i sessi nell'ambito dell'organizzazione cerebrale di alcune attività (ciò non implica che l'uno sia più intelligente dell'altro, ma che esiste una capacità complementare di osservazione e, per dir così, di "approccio" alla realtà⁹). Si può pertanto affermare, su basi empiriche e scientifiche, che la differenza sessuale esiste, non è frutto di una costruzione artificiale sociale o una fittizia creazione culturale (con una assegnazione sociale arbitraria e variabile) e, dunque, non è irrilevante. Le differenze sessuali ci permettono di distinguere il mondo in due piani (un piano maschile ed uno femminile) e di considerare questi piani come due sfere delimitate e delimitabili empiricamente.

Ma la differenza sessuale non è una differenza irriducibile. L'uomo, individuato ed incarnato in una corporeità sessuale (maschile o femminile), manifesta la sua esigenza strutturale del rapporto con l'alterità per potersi esprimere in modo compiuto. In questo senso la diversità sessuale non si riduce a rilevazione di un dato estrinseco e funzionale, ma assume il significato di modalità strutturale per la qualificazione della soggettività umana, maschile o femminile. L'uomo, proprio in quanto essere sessuale, mostra e conosce (in sé e nell'altro) la sua incompletezza: la condizione esistenziale sessuata e la presa di coscienza di essere maschi o femmine, apre sia l'uomo che la donna alla consapevolezza della propria finitezza e particolarità (ossia alla presa di coscienza di essere una polarità, finita e non infinita, una parte e non il tutto). Proprio attraverso l'identificazione sessuale, mediante il confronto con l'alterità, l'uomo e la donna acquisiscono coscienza della impossibilità per l'uomo di chiudersi autarchicamente in se stesso, di pretendere che vi sia un solo modo di osservare, di agire e di essere nel mondo: in questo senso la sessualità costituisce una spinta a trascendere la propria particolarità, nel confronto con la prospettiva dell'altro-da-sé, sessualmente differente e

⁸ A. BARBARINO, L. DE MARINIS, *Ruolo degli ormoni gonadici sulla sessualizzazione cerebrale*, in "Medicina e Morale", 1984, pp. 724-729.

⁹ B. CASTILLA, *La complementariedad varon-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 1993; ID., *Persona femenina Persona masculina*, Rialp, Madrid 1996.

complementare.

La diversità sessuale nell'uomo mostra che la relazione si istituisce nella consapevolezza del limite, in quanto la relazione frantuma la pretesa individualistica di unicità ed asocialità dell'io. In questo modo la differenza dei sessi non è intesa come modalità irriducibile e radicale, bensì come modalità relazionale: anzi, si può dire che è la modalità ove la relazionalità dell'io diviene "più rilevante sul piano esistenziale"; "sessualità, alterità e percezione fondante dell'io vengono così a coappartenersi nella dinamica bipolare (maschile/femminile) dell'essere dell'uomo"¹⁰.

In questo senso, per chiarire l'interpretazione antropologica della sessualità, può essere utile sostituire il termine "differenza" (tanto usato e, forse, abusato, nella letteratura femminista) con il termine "*diversità*", con il preciso intento di contrapporre all'affermazione della differenza radicale il riconoscimento della distinzione esistenziale nella somiglianza ontologica¹¹: uomo e donna sono diversi fattualmente ed esistenzialmente, ma sono simili ontologicamente, in quanto esseri umani relazionali, in grado mediante la relazione di costituire la loro identità. Le teorie femministe che esaltano la differenza a prescindere dall'uguaglianza cadono in contraddizione: la differenza implica una determinazione (nel caso specifico, la determinazione sessuale); maschio e femmina differiscono solo in quanto hanno in comune ciò in cui differiscono, precisamente la sessualità (seppur espressa in modo diverso anatomicamente, oltre che geneticamente, endocrinamente e neurologicamente). Per coerenza, chi nega la somiglianza ontologica non dovrebbe nemmeno parlare di differenza, in quanto la differenza presuppone una qualche somiglianza. La diversità maschio/femmina rimanda all'intuizione (anche se non esplicita e tematizzata) dell'originaria coappartenenza e comunanza umana. Comunanza non significa condividere o poter passare da un sesso all'altro in base da una scelta contingente e variabile (come sostengono le teorie della in-differenza sessuale), ma significa che "la propria identità di essere umano si conquista solo a condizione di comprendere in essa anche le caratteristiche (...) dell'altro sesso, oltre ovviamente che del proprio"¹². In questo senso la diversità sessuale non esclude, ma fonda una possibilità autentica di reciproco riconoscimento nell'uguaglianza. Con ciò, va precisato che la diversità sessuale si può manifestare sia come condizione per l'integrazione nel completamento reciproco delle particolarità¹³, sia come ostacolo o minaccia all'incontro¹⁴: è questa una ambivalenza sempre presente nella situazione esistenziale, che non rinnega la costitu-

¹⁰ F. D'AGOSTINO, *Dialettica dei sessi e dimensioni della familiarità (tra dimensioni teologiche e dimensioni filosofiche)*, in *Linee di una filosofia della famiglia nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 81-114.

¹¹ Cfr. S. COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1989, p.178 e ss.

¹² F. VIOLA, *Identità personale e collettiva nella politica della differenza*, in F. D'AGOSTINO (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 150, p.153.

tiva relazionalità dell'umano.

In questo senso si percepisce l'ambiguità della contrapposizione "uguaglianza/differenza" nell'ambito dei femminismi della differenza e della in-differenza: si tratta di una contrapposizione scorretta, sul piano semantico, oltre che filosofico. La differenza si contrappone a identità, non ad uguaglianza; l'opposto di uguaglianza è, invece, disuguaglianza. La differenza (o diversità), come detto, presuppone l'uguaglianza: non si dà uguaglianza se non c'è diversità tra gli elementi posti a confronto, pur avendo una caratteristica rilevante simile (se non fossero diversi, sarebbero identici, non uguali)¹⁵. Il riconoscimento della diversità non produce disuguaglianza e non nega l'uguaglianza: uguaglianza non significa omologazione neutrale o assimilazione in-differenziata, bensì pari considerazione. Bisogna recuperare filosoficamente il significato originario di uguaglianza, distorto dai femminismi. La categoria dell'uguaglianza sposta il piano del discorso dal livello empirico e fattuale, al livello antropologico e ontologico, con implicazioni etiche e giuridiche (e dunque anche bioetiche e biogiuridiche). Essere uguali non significa non essere diversi; l'uguaglianza indica l'appartenenza ad una comune natura (nel senso dell'essere), con la conseguente pari dignità (sul piano etico) e diritto ad un pari trattamento (sul piano giuridico). Il riferimento alla "natura umana" non è una astrazione concettuale "antiquata ed ingombrante" superata dall'evoluzione tecnologica o una "idea egemonica" della classe dominante (maschile) per opprimere le donne, ma è una dimensione ontologica e antropologica che rileva fenomenologicamente la dimensione comune a tutti gli uomini (la dimensione relazionale), a prescindere dalle differenziazioni (esistenziali, dunque anche sessuali).

L'etica e il diritto, la bioetica e il biodiritto, quali dimensioni normative, non possono rinunciare al principio di uguaglianza. Delle due l'una: o nessun essere umano possiede dignità e diritti o tutti hanno la stessa dignità e gli stessi diritti (a prescindere dal sesso di appartenenza); ogni deviazione da questa logica significherebbe porre privilegi arbitrari e discriminazioni. Si può dire che il riconoscimento dell'uguaglianza è la condizione di possibilità stessa dell'etica e del diritto: l'uguaglianza è il "quantificatore di universalizzazione" che consente di estendere il riconoscimento della dignità e dei diritti a tutti gli uomini, a prescindere dalle differenze (anche sessuali)¹⁶. L'affermazione dell'uguaglianza non significa igno-

¹³ G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1988.

¹⁴ Sulla conflittualità nella dialettica dei sessi, con riferimento all'amore cortese, cfr. C.S. LEWIS, *Allegoria d'amore*, tr.it., Einaudi, Torino 1976.

¹⁵ L'uguaglianza è una "relazione" tra due entità (soggetti o oggetti) nella misura in cui "possiedono la stessa caratteristica rilevante (o se possiedono nella stessa misura la caratteristica rilevante) nel contesto o universo di discorso al cui interno il giudizio di eguaglianza viene espresso" (cfr. L. GIANFORMAGGIO, *Eguaglianza e differenza: sono veramente incompatibili?* in G. BONACCHI, A. GROPPI (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Bari, 1993, cit., p. 218).

ranza e appiattimento della diversità¹⁷. L'universalità dell'etica e del diritto non possono trascurare la diversità esistenziale (di fatto), assicurando una adeguata protezione a tutti i soggetti anche in relazione alle diversità (di sesso, ma anche di età, di sviluppo fisico-psichico, di cultura, di regione, ecc.).

La sfida dell'etica e del diritto, e in particolare della bioetica e del biodiritto di fronte all'avanzamento tecno-scientifico, è la ricerca di modalità normative che riescano a conciliare da un lato l'irrinunciabile equiparazione tra gli esseri umani¹⁸; dall'altro lato la rilevanza esistenziale e concreta della sessualità. Se è vero che uomo e donna devono essere giuridicamente sostituibili (devono cioè essere attribuiti loro diritti riconoscibili sia all'uno che all'altra negli stessi contesti e situazioni), è altrettanto innegabile che, in determinate situazioni esistenziali, i ruoli maschili e femminili sono infungibili (dunque necessitano di diritti differenziati, quale è il caso della gravidanza e della maternità). Proprio perché la sessualità connota costitutivamente l'essere dell'uomo e della donna, consentendo l'identificazione ontologica ed esistenziale e determinandone le funzioni, i ruoli e i fini, il diritto non può non tenerne adeguatamente conto. Il diritto è chiamato, oggi in modo ancora più forte, a farsi carico della diversità sessuale: le pressanti richieste del femminismo giuridico hanno acuitizzato il problema e rendono urgente, se non una soluzione definitiva, quanto meno la formulazione teorica di possibili strategie operative. Il diritto è chiamato a tutelare la specificità della diversità sessuale nell'"equilibrio relazionale"¹⁹, ponendo attenzione alla distinta natura teleologica dei due sessi: l'ambito sessuale e riproduttivo femminile come carattere proprio della femminilità, ha bisogno di una protezione particolare, nel contesto della tutela generale dovuta all'uomo in quanto tale.

Ma la diversificazione sessuale della soggettività giuridica dovrebbe sempre misurarsi con il criterio strutturale del diritto, il criterio relazionale: nella misura in cui il riconoscimento specifico della diversità dei sessi alterasse la relazione coesistenziale, non potrebbe essere considerato autenticamente giuridico. In questo senso si coglie l'antigiuridicità delle rivendicazioni di diritti sessuati, quali diritti soggettivi e privati, riconducibili al diritto di controllo e disposizione autonoma del proprio corpo: si tratta di diritti irrelati, che alterano la relazione (o non con-

¹⁶ V. MATHIEU, *L'eguaglianza giuridica*, in *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 117.

¹⁷ Sulla distinzione tra uguaglianza come principio e uguaglianza come fatto, uguaglianza normativa e uguaglianza descrittiva, si veda L. FERRAJOLI, *La differenza sessuale e le garanzie dell'uguaglianza*, cit., p. 54.

¹⁸ La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo e la Costituzione italiana affermano la "pari dignità" e l'"uguaglianza" di tutti gli uomini "senza distinzione di sesso".

¹⁹ F. D'AGOSTINO, *Sessualità e diritto*, in *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1997, p. 13. Cfr. I. MANCINI, *Il principio femminile*, in *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, pp.229-280; S. AMATO, *Maschile e femminile: il genere del soggetto*, in *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Giappichelli, Torino 1990, p. 209.

siderano la relazione e negano la relazione stessa, anche in riferimento al nascituro), mediante l'accentuazione (nell'ambito del pensiero della differenza) o l'attenuazione (nell'ambito del pensiero della indifferenza) della bipolarità sessuale. L'assenza di una gerarchia tra uguaglianza e diversità (ove la prima è superiore alla seconda) può portare a due esiti, entrambi pericolosi: l'uguaglianza indifferenziata e la differenza diseguale²⁰. La prima sfocia nell'assimilazione uniformante: la seconda scivola inevitabilmente nell'imposizione unilaterale di una differenza, assunta e posta ingiustificatamente come superiore rispetto alle altre. Per questo motivo, la bioetica e il biodiritto sono chiamati a ritematizzare il principio di complementarità²¹ che garantisca le relazioni tra i sessi nel rispetto della dignità di ogni essere umano e secondo giustizia, evitando violenze e prevaricazioni indebite.

²⁰ Su questo tema su veda: D. O'LEARY, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, tr. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. Cfr. U. GERHARD, *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, C.H.Beck, München 1990; R. LAUTMANN, *Die Gleichheit der Geschlecht und die Wirklichkeit des Rechts*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.

²¹ A. APARISI, J. BALLESTEROS (eds.), *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2002. Cfr. L. PALAZZANI (a cura di), *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Giappichelli, Torino 2005; ID. (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Giappichelli, Torino 2005; ID. (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Studium, Roma 2007.

INTERROGATIVI COSTITUZIONALI SULLE UNIONI DI FATTO*

di Marco Olivetti**

1. I problemi di legittimità costituzionale di una eventuale legge volta a dotare di riconoscimento giuridico il fenomeno attualmente definito come “coppie di fatto” (o convivenze *more uxorio*) sono complessi ed articolati, anzitutto in ragione delle varie modalità con cui tale riconoscimento giuridico può essere configurato.

Nel momento in cui scriviamo, infatti, sono all’esame delle Camere vari disegni di legge presentati da singoli parlamentari, che si aggiungono a quelli depositati nelle scorse legislature (e in particolare nella XIV), ma è probabile che il confronto potrà aver luogo solo sul disegno di legge che il II governo Prodi si è impegnato a presentare in Parlamento nelle prossime settimane.

I vari disegni di legge sinora noti, poi, si differenziano fra loro non solo quanto ai soggetti che potranno fruire del meccanismo giuridico in essi configurato (solo persone del medesimo sesso in alcuni casi, secondo il modello del *Lebenspartnerschaft* tedesco, anche persone di sesso diverso nella maggioranza dei progetti, che seguono lo schema dei PACS francesi), ma anche quanto al regime giuridico dell’unione (non più di fatto) che viene così a crearsi.

In alcuni disegni di legge, infatti, l’unione civile viene configurata come un vero e proprio “piccolo matrimonio”, che dell’istituto matrimoniale riproduce buona parte delle caratteristiche, inclusi gli obblighi che esso genera in caso di suo scioglimento in termini di responsabilità (soprattutto economica) verso la parte contraente più debole.

In altri casi l’unione civile è configurata come uno strumento estremamente “leggero”, che si contrae e si scioglie con grande facilità, fino a forme di scioglimento che rasentano un atto di mero “ripudio”.

Altri ancora, infine, sono i problemi posti da contratti di convivenza per i quali non sia prevista alcuna forma di registrazione pubblica, o da un mero rafforzamento della tutela di diritti di persone facenti parte di unioni di fatto, indipendentemente dal riconoscimento giuridico di una unione come tale. È evidente che ciascuna di queste ipotesi pone la questione della sua legittimità costituzionale in

* Questo testo è stato redatto prima della presentazione e approvazione del DDL sui DICO, avvenuta il 9 febbraio 2007.

** Professore ordinario di Diritto Costituzionale nella facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Foggia e Professore invitato di Diritto Costituzionale comparato nella Facoltà di Scienze Sociali della Pontificia Università San Tommaso (Angelicum).

maniera diversa: e non è possibile in questa sede formulare ragionamenti analitici sui vari profili di costituzionalità sollevati dalle diverse proposte.

2. È tuttavia possibile fare qualche ragionamento non tanto induttivo, quanto deduttivo, partendo cioè dal testo costituzionale e muovendo dalla ipotesi che finalità primaria dei disegni di legge di cui si discute sia il riconoscimento giuridico di unioni tra persone del medesimo sesso. È vero, infatti, che quasi tutti i disegni di legge elaborati nel recente passato si riferiscono sia a coppie eterosessuali, sia a coppie omosessuali. Tuttavia questa configurazione dei progetti di legge è per lo più finalizzata ad allargare la platea dei soggetti interessati a tali provvedimenti, annacquando così il contenuto politicamente centrale di essi, che sembra essere proprio la tutela delle unioni gay.

Occorre allora sgombrare subito il campo da una ipotesi che non sembra essere oggi all'ordine del giorno (anche se non è per nulla da escludere che possa esserlo fra non molti anni): quella di una riforma legislativa alla Zapatero, che elimini in radice il requisito della diversità di sesso dai requisiti necessari per contrarre matrimonio². Che una legge con questi contenuti debba essere ritenuta manifestamente incostituzionale non dovrebbe essere oggetto di una seria discussione. L'art. 29 della Costituzione, infatti, nel definire la famiglia come "società naturale fondata sul matrimonio", ne presuppone le caratteristiche consegnate all'epoca attuale dalle generazioni precedenti ed appresta nei suoi confronti una garanzia d'istituto, obbligando il legislatore a proteggerla e a preservarla. Tale articolo, certo, non esclude che l'istituto familiare possa essere regolato diversamente dal legislatore, quanto ai suoi numerosi aspetti di dettaglio o di contorno; inoltre per alcuni aspetti è la stessa Costituzione a richiedere un adeguamento del diritto di famiglia vigente nel 1947, imponendo la parità morale e giuridica fra i coniugi³ e il riconoscimento dei diritti dei figli nati fuori del matrimonio⁴.

Ma per il resto la formula della "società naturale" sembra sottrarre alla disponibilità della legge ordinaria le coordinate basilari del fenomeno familiare: l'orientamento, almeno tendenziale, alla stabilità; la formalizzazione del vincolo; la volontarietà di esso; il numero dei contraenti (solo ed esclusivamente due, con esclusione, quindi, di unioni poligamiche); la differenza di sesso fra i

¹ In effetti già alcuni fra i progetti presentati in parlamento nella XIV legislatura prevedevano il matrimonio omosessuale: si v. il ddl. Cam. n. 2982, di iniziativa Grillini, Annunziata, Caldarola e altri.

² Ci si riferisce alla legge 1.7.2005, n. 13 (v. Bollettino Ufficiale dello Stato, 2.7.2005, p. 23362), che ha modificato l'art. 44 del codice civile spagnolo. Oltre che nell'ordinamento spagnolo, il matrimonio fra persone del medesimo sesso è consentito, fra l'altro, in Olanda, Belgio, Canada e Sudafrica.

³ Art. 29, 2° comma, Cost.

⁴ Art. 30, 3° comma, Cost.

nubendi. Una alterazione di tali caratteri è certo sempre possibile, ma solo attraverso la procedura di revisione costituzionale, modificando o integrando l'art. 29⁵. Si badi che questo ragionamento non intende trarre dalla formula della "società naturale" conseguenze circa la valutazione delle scelte personali: una eventuale opinione di questo tipo non potrebbe essere basata sul diritto costituzionale italiano, in quanto la locuzione "naturale" sta ad indicare esclusivamente che il fenomeno familiare è un dato che, nelle sue coordinate essenziali, non è disponibile per il legislatore⁶, ovviamente anche a riguardo del requisito dell'eterosessualità.

3. La creazione di forme di riconoscimento giuridico delle unioni diverse dal matrimonio può essere affrontata dal punto di vista costituzionale ponendo due diverse domande: è possibile trovare in Costituzione argomenti che impongano, o quantomeno sollecitino, un tale riconoscimento legislativo? È possibile desumere dalla Costituzione argomenti contro un riconoscimento legislativo? I due quesiti non sono l'uno il rovescio dell'altro: esiste infatti uno spazio costituzionalmente libero, non predeterminato cioè dai principi costituzionali, nel quale può collocarsi l'orientamento delle maggioranze che si succedano in Parlamento e quindi la discrezionalità legislativa.

La prima delle due questioni entra in gioco in quanto si è da più parti sostenuto, soprattutto in sede politica, che se la famiglia gode di uno *status* privilegiato (di un plusvalore giuridico, per riprendere la formula usata in un intervento parlamentare dell'on. Bindi, alcuni mesi or sono), le unioni di fatto godrebbero anch'esse di un *favor* costituzionale, sia pure più attenuato. Esse sarebbero, infatti, formazioni sociali in cui si svolge la personalità del singolo e godrebbero pertanto della tutela apprestata in via generale a tali formazioni dall'art. 2 della Costituzione.

⁵ Che al legislatore ordinario sia sottratta la ridefinizione degli elementi essenziali del fenomeno familiare era chiarissimo alla migliore dottrina del dopoguerra. Interessante al riguardo è la posizione di Costantino Mortati (nelle sue *Istituzioni di diritto pubblico*, tomo II, IX ed., Cedam, Padova, 1976, p. 1165), il quale affermava chiaramente che "L'art. 29 Cost. definisce la famiglia come «società naturale fondata sul matrimonio» e (...) vincola (...) il legislatore a conservare l'assetto familiare quale è apprezzato tradizionalmente dalla coscienza comune del nostro popolo, cioè come ordinamento giuridico originario, cellula elementare necessaria di vita sociale (...)". Addirittura Mortati proseguiva: "Il richiamo alla «società naturale» vuole significare non già rinvio ad un diritto extrastatuale bensì affermazione del limite posto alla revisione, la quale non potrà alterare la struttura fondamentale dell'istituto familiare". Se su quest'ultimo punto non ci sembra possibile seguire il chiaro autore e Padre costituente, ci sembra vada tenuto fermo che il legislatore ordinario non può alterare le coordinate basilari del fenomeno familiare, ad es. rendendo possibile il matrimonio omosessuale.

⁶ Nella dottrina più recente è peraltro presente una tendenza a svalutare la portata normativa dell'art. 29, o svuotando di senso la locuzione "società naturale" o facendo leva sulla evoluzione dei costumi.

Questo ragionamento appare però per vari aspetti criticabile. Anzitutto l'art. 2 riconosce i diritti del singolo anche nelle formazioni sociali in cui si svolge la sua personalità e solo secondariamente da rilevanza a tali formazioni, mentre dalle opinioni ora esposte sembrerebbe che l'art. 2 abbia come oggetto primario il riconoscimento delle formazioni sociali. Inoltre si pone il problema di stabilire quali formazioni sociali siano protette dall'art. 2, atteso che il concetto di formazione sociale si presta, in astratto, a coprire fenomeni molto diversi, che vanno dalla Comunità di Sant'Egidio e dal Comune di Zagarolo fino alla mafia e ad Al Qaida. Per il profilo che qui ci interessa, se è – *ex se* – formazione sociale una coppia di due persone di sesso diverso non unita da vincolo matrimoniale o una coppia stabile di persone del medesimo sesso, non si capisce perché non dovrebbe esserlo una unione poligamica o una convivenza di una persona sola con due cani e tre gatti (specie nell'era in cui si ragiona – per certi aspetti non del tutto a torto, peraltro – di diritti degli animali). Per qualificare un gruppo umano come “formazione sociale” in cui si svolge la personalità del singolo, occorre qualche indizio in più del mero richiamo all'art. 2.

4. Se, dunque, appare piuttosto difficile ipotizzare che dalla Costituzione sia desumibile un invito al legislatore a regolare giuridicamente le unioni non matrimoniali, resta da chiedersi se sia costituzionalmente ammissibile una legge che proceda in tal senso, pur in mancanza di una base specifica. La risposta deve muovere da una constatazione generale: dalla Costituzione non si può desumere un insieme compiuto di fini da perseguire da parte del legislatore, al di fuori dei quali le leggi sarebbero automaticamente incostituzionali. Occorre invece verificare se il fine perseguito da una determinata misura legislativa sia compatibile con il sistema di fini, valori, principi e norme accolto nel testo costituzionale e, una volta data risposta positiva, se i mezzi utilizzati dal legislatore (vale a dire le soluzioni legislative concretamente proposte) siano a loro volta costituzionalmente idonei.

In questa prospettiva, un primo, generale, dubbio deriva dal significato complessivo della dichiarazione costituzionale secondo cui “la famiglia è una società naturale fondata sul matrimonio”. Con essa, i Padri costituenti non intesero soltanto sottrarre al legislatore la conformazione delle basi essenziali dell'istituto familiare, ma vollero anche mettere la famiglia sotto la protezione dei pubblici poteri: una protezione non invasiva, ispirata alla logica della sussidiarietà sociale, in virtù della quale spetta allo Stato ausiliare, supportare, eventualmente correggere, eccezionalmente sostituirsi, ma non irregimentare od omologare. La conservazione e la protezione dell'istituto familiare, così come conservato dalla tradizione legislativa (a sua volta cristallizzazione di processi di evoluzione sociale sedimentatisi nei secoli) e con l'ovvio correttivo della riforma del fenomeno

famigliare alla luce dei principi costituzionali (riforma compiuta negli anni settanta)⁷, vieta allo Stato ed ai pubblici poteri di *equiparare*, in linea di principio, alla famiglia eventuali forme di convivenza diverse da essa⁸.

5. È abbastanza ovvio che dal 1948 ad oggi questo insieme di fenomeni sia stato attraversato da una profonda evoluzione, in genere caratterizzata da un ampliamento degli spazi di libertà e da una differenziazione delle forme di convivenza. Ciò costituisce certo il riflesso dell'evoluzione della società italiana, ma è anche una conseguenza del quadro di libertà individuali costruito dalla Costituzione del 1947. Alla luce di esso, qualsiasi interferenza pubblica volta a coartare le scelte individuali nella sfera delle relazioni primarie della persona porta uno stigma di condanna da parte del sistema dei valori costituzionali. Ciò vale anzitutto per le relazioni personali fra persone del medesimo sesso o di sesso diverso: ed è in questa prospettiva che va guardata senza rimpianti – e anzi con un moto di approvazione – la scomparsa (per abrogazione o per illegittimità costituzionale) di tutte le norme volte a reprimere penalmente tali comportamenti (prodotte in Italia in buona parte durante il regime fascista, ma in maniera non diversa dalla legislazione di molti Stati liberali: si pensi alle leggi di vari Stati americani sulla sodomia, di recente colpite da dichiarazione di incostituzionalità da parte della Corte suprema degli Stati Uniti con la sentenza *Lawrence vs. Texas*⁹). Ma questa sfera di libertà abbraccia anche la scelta delle forme di convivenza, le quali, come è noto, sono oggi del tutto libere nel nostro ordinamento. Ed eventuali – anche se oggi improbabili – leggi che volessero limitarle sarebbero quasi sicuramente incostituzionali.

6. La questione sollevata da una domanda di legislazione sulle unioni di fatto porta a chiedersi se la sfera dei comportamenti *liberi* debba coincidere con la sfera dei comportamenti *promossi* dallo Stato e sostenuti con provvidenze legislative, che creino forme giuridiche per incentivarne il dispiegamento e dispongano misure economiche di sostegno (diritti sociali) a supporto di ogni atto di libertà o di autonomia. Sarebbe eccessivo desumere dalla Costituzione una opzione di favore, ma anche una ostilità di principio a questo tipo di impostazione, che deve essere

⁷ Ci si riferisce ovviamente alla legge 19 luglio 1975, n. 151.

⁸ La Corte costituzionale, nella sent. n. 45 del 1980 aveva operato una chiara distinzione fra il matrimonio e le convivenze *more uxorio*, ragionando di queste ultime come di un “rapporto di fatto, privo dei caratteri di stabilità o certezza, e della corrispettività dei diritti e doveri (...) che nascono soltanto dal matrimonio e sono propri della famiglia legittima” (punto 4 del considerato in diritto). Anche la successiva sent. n. 404 del 1988, pur con qualche ambiguità, muove dalla non equiparabilità fra la posizione del coniuge e quella del convivente *more uxorio*.

⁹ *Lawrence vs. Texas* 123 Sup. Ct. 3472 (2003), con la quale la Corte aveva superato il precedente di *Bowers vs. Hardwick*, in 478 US 186 (1986), nel quale aveva escluso l'esistenza di un diritto fondamentale delle persone omosessuali a porre in essere atti di sodomia.

oggetto di specifiche opzioni legislative da parte delle maggioranze parlamentari di volta in volta prevalenti. Vi è tuttavia un cortocircuito in una impostazione culturale che dalla legittimità di comportamenti che si vuole ricondurre alla sfera dell'autonomia deduca la necessità che tale autonomia sia sempre e necessariamente assistita e sostenuta dai poteri pubblici. E che lo Stato debba promuovere – e magari eguagliare – tutti i comportamenti autonomi: questa è per esempio la visione cristallizzata nel documento sui diritti partorito dal nuovo costituzionalismo radicaleggiante, lo Statuto della Catalogna (che impone al legislatore regionale catalano di trattare in modo eguale i diversi tipi di famiglia, smarrendo del tutto la distinzione fra i vari fenomeni¹⁰).

D'altro canto si può notare che, se la famiglia dovrebbe godere, secondo la Costituzione, della protezione dello Stato e degli altri pubblici poteri, fino al punto da determinare un trattamento privilegiato di essa come fenomeno collettivo, la previsione di un analogo trattamento per unioni diverse da essa non sarebbe giustificata dal punto di vista dell'uguaglianza. E ciò in due opposte direzioni: non potrebbe essere equiparata alla famiglia fondata sul matrimonio, in virtù del *favor* costituzionale verso quest'ultima. L'unica eccezione in questo senso riguarda il trattamento dei figli, per il quale vige invece un obbligo di equiparazione, che si estende anche alla attuale situazione di non regolazione delle unioni di fatto¹¹. Ma d'altro canto misure legislative di favore (ad es. nell'accesso all'edilizia popolare) che tutelino membri di famiglie di fatto in maniera privilegiata rispetto a singoli individui non facenti parti di una unione (dei c.d. *single*) porrebbero il problema della ragionevolezza di un simile trattamento di favore, in assenza di cause giustificative di un trattamento differenziato.

7. Resta aperto, in questo contesto, il problema della tutela giuridica delle persone facenti parte delle unioni di fatto, menzionato specificamente nel programma della attuale maggioranza parlamentare¹², e oggetto di acerrime controversie interpretative. Ora, tale formula si presta effettivamente a letture diverse, a seconda che lo si intenda come un cavallo di Troia per introdurre nell'ordinamento italiano il riconoscimento di forme di unione civile fra persone dello stesso sesso o parallele al matrimonio oppure come impegno a rimuovere discriminazioni ancora presenti nella nostra società.

Se si muove dall'idea che una società liberale riconosce il pieno diritto di ogni cittadino ad intrattenere relazioni stabili con chiunque altro, indipendentemente

¹⁰ L'art. 40, 2° co., recita: "I poteri pubblici devono garantire la protezione giuridica, economica e sociale delle diverse forme di famiglia previste nelle leggi, come strutture di base e fattore di coesione sociale e come primo nucleo di convivenza delle persone (...)"

¹¹ La base è ancora una volta il già citato art. 30, 3° comma, della Costituzione.

¹² L'UNIONE, *Per il bene dell'Italia. – Programma di governo 1996-2001*

dal sesso (e fatti salvi i soli requisiti dei limiti minimi di età e del libero consenso dei *partners* della relazione) e se si accetta che, al di fuori della famiglia fondata sul matrimonio, non esistano reali interessi meritevoli di tutela che obblighino ad apprestare riconoscimenti e trattamenti privilegiati (rispetto ai *single*) o equiparati a quelli corrisposti alle famiglie, alcuni problemi rimangono tuttavia aperti.

Le presunte discriminazioni rivolte alle singole persone in virtù del fatto che esse sono membri di una unione di fatto diversa dal matrimonio dovrebbero in linea di principio essere rimosse, pur con grande attenzione agli effetti di sistema di questo tipo di misure. Le esigenze della libertà individuale e della non discriminazione (soprattutto per ragioni di orientamento sessuale) meritano infatti rispetto e sviluppo. Ciò, però, può avvenire senza creare duplicati in scala ridotta del fenomeno familiare: la specifica protezione di tale fenomeno prevista dalla Costituzione italiana dovrebbe gettare un cono d'ombra su tentativi di questo tipo.

Se invece si ritenesse superato tale approccio sarebbe onesto intraprendere la via che la stessa Costituzione prevede per casi simili: promuovere una modifica costituzionale delle norme costituzionali in materia familiare. Le procedure previste per le revisioni costituzionali (doppia deliberazione in ciascuna Camera, maggioranza assoluta o qualificata, eventuale referendum confermativo) sono infatti le più adatte a far emergere un diffuso consenso sociale, necessario attorno a riforme di tale portata, che alterano la "Costituzione della società civile" (la c.d. I parte), le quali sono il riflesso immediato della concezione dell'uomo dominante in Assemblea costituente. Le norme della prima parte della Costituzione, infatti, hanno una portata logicamente ed assiologicamente prioritaria rispetto alle norme sulla formazione del consenso democratico e sulla organizzazione dei pubblici poteri.

IL GENERE, DALLE SCIENZE UMANE ALLA PROPAGANDA POLITICA

di Claudio Risé*

Un buon “case study” della confusione imperante sugli usi del concetto di genere è il testo della legge della Regione Toscana dedicato appunto all’ “identità di genere.”¹ Interessante esempio dei guai che può provocare una categoria delle scienze umane, quando scivola sul piano inclinato delle mode della politica-spettacolo. Il termine che è al tempo stesso oggetto e vittima di questo processo regressivo, dall’osservazione e studio dei fatti umani e sociali, alla provocazione degli stessi a fini di incremento dei consensi elettorali, è appunto quello di genere. Una categoria che in questo percorso al contrario, dalla scienza all’ideologia giù fino alla propaganda, è andato assumendo negli ultimi anni significati così multiformi e diversi da lasciare perplessi anche i suoi più antichi utilizzatori (tra cui il sottoscritto).

Fino a vent’anni fa il termine «genere» si riferiva infatti al maschile e femminile, ai comportamenti e alla psicologia dei due sessi, alla simbolica che la fonda e la orienta. Degli studi sul genere facevano anche parte le riflessioni sui «disordini», sui comportamenti produttori di disagio nell’ ambito dei generi, e sui relativi orientamenti terapeutici (vedi ad es. Robert J. Stoller, *Presentation of Gender*, Yale University Press, 1985).

Nei «gender studies» sviluppati nei decenni successivi, che hanno preso un carattere sempre meno di psicologia clinica, e sempre più sociologico, o di antropologia culturale, il «genere» ha finito invece con l’ identificarsi sempre più col discorso culturale sulle appartenenze sessuali, e sui relativi orientamenti. Non è difficile capire il perché di questa metamorfosi.

La prepotenza del dogma relativista: “ogni manifestazione dell’umano è una costruzione culturale”, si è avventata con particolare violenza su una categoria, quella appunto di genere, che per i suoi rimandi da una parte al mondo biologico, e contemporaneamente a quello simbolico (che si interfacciano da sempre), rimandava ad invarianti psicologiche (gli Archetipi), e ad invarianti normative (la legge naturale). E nulla più che le in varianti irrita il relativista, che non le può spiegare.

Queste osservazioni sul genere dunque, che partendo dallo studio della natura umana ne individuavano la tensione verso aspetti di trascendenza, incarnate nei corpi sessuati degli umani, e nei loro costumi e sentimenti, sfidavano lo svuotamento relativista. Irritavano però anche la fuga dai corpi e dai fenomeni della vita dei vari spiritualismi più o meno esoterici, da quelli tradizionali, a quelli nuovi della New Age, con i quali il mondo relativista cerca di sostituire i saperi religiosi. Perché il relativismo trionfasse allora, occorre trasformare il genere, da osservazione fenomenologica sui sessi, in discorso culturale sugli stessi. Che partiva, dunque (rovesciando gli studi che l’avevano preceduto), dal principio che il genere, il sesso non esiste in sé, ma è solo un discorso culturale. Non più una situazione, dunque, una condizione, campo fenomenologico che rimanda a un ordine simbolico, ma un discorso, che si sviluppava liberamente in ogni momento, e in ogni direzione. Se solo di discorso culturale si trattava infatti, e non più di espressione di tendenze vitali della natura umana, già indicate dai loro rimandi archetipici, l’unico intervento possibile su di esso era quello di “liberarlo”, di seguirlo in tutte le sue possibili espressioni e varianti, di natura naturalmente culturale. Quello sul genere diventava così, da oggetto di osservazione scientifica, una produzione intellettuale, discorsiva, che, seguendo con sempre maggiore attenzione le molteplici sfaccettature della «società liquida» (Bauman) postmoderna,

* *Psicoterapeuta, Docente Università di Milano Bicocca*

¹ Si tratta della legge approvata dal Consiglio Regionale della Toscana, su proposta unanime della giunta, il 10 novembre 2004. La legge prevede che “la Regione garantisce il diritto all’autodeterminazione di ogni persona in ordine... alla propria identità di genere.” Ad essa è dedicato il testo a più voci, *Gli asini volano? Dibattito fra cattolici e laici sull’autodeterminazione del sesso, tra leggi e diritto naturale*, Libreria Editrice Fiorentina, 2005, in occasione del quale è nata la prima stesura di questo intervento.

riconosce a quel punto l'impossibilità di parlare dei «generi», di qualsiasi tipo e natura, come qualcosa di omogeneo, se non a prezzo di grossolane approssimazioni (così ad es: *Gender in: Blackwell Dictionary of sociology*).

In questo contesto, che senso può avere che una Regione si impegni per legge a promuovere la « scelta dell'orientamento sessuale o della identità di genere delle persone »?

Se il genere è ciò cui si riferiva Stoller, e centinaia di altri prima e dopo di lui, esso viene stabilito e promosso non da istituzioni pubbliche, ma dal Creatore, o dai complessi fattori che, secondo uno sguardo laico, presiedono comunque alla nostra nascita e forma e direzione di vita.

Se invece il genere è un «discorso costruito culturalmente», recettore, come i suoi attuali studiosi sostengono e convengono, di pregiudizi e convinzioni variabili nel tempo, non si vede perché una Regione debba (e possa) decidere di prendere parte a questa immensa costruzione artificiale e, per sua natura, provvisoria. Rischiamo fatalmente, così, di dire sciocchezze come, appunto in questa legge, l'impegno promesso a promuovere la «scelta dell'orientamento sessuale».

Qui la legge si impegna incautamente nella promozione di un unico e permanente orientamento, che tende quindi a configurarsi come una «tessera» di partito/genere che il povero cittadino toscano deve prendere dall'adolescenza, non si capisce sulla base di quali criteri, ma comunque sotto l'egida regionale, per poi tenercela per il resto della vita. Laddove qualunque pratica clinica, ma anche osservazione sociologica, insiste invece sulla versatilità di questi processi, che è caratteristica dell'umano, soprattutto in tempi, come i nostri, di ritardato sviluppo affettivo, e quindi di prolungate incertezze adolescenziali.

L'impressione, come sempre quando organismi pubblici tendono ad occuparsi di cosa accade sotto le lenzuola dei cittadini, o nel loro immaginario affettivo e sessuale, è innanzitutto di una grande e sconcertante ignoranza dei complessi e delicati processi cui ci si riferisce, ignoranza coperta da un'affettazione di informazione à la page, e trendy. Il genere, sradicato dai suoi fondamenti fenomenologici, naturali e archetipici, è qui utilizzato per consentire l'invasione autoritaria nella vita intima delle persone mascherata da atteggiamento liberale: travestitevi pure, transessuate, vi forniremo noi centri sociali, animatori, psicologi, medici e quant'altro serve alla bisogna!

Soltanto il cinismo burocratico di chi cerca voti, e nulla sa delle sofferenze, e quindi anche delle profondità umane, legate a questi vissuti, può affrontare il delicatissimo tema della sessualità, con questo stile da imbonitore.

Di fronte a tanta superficialità, e violenza, difficile resistere allo scoramento per il disprezzo della vita, e l'ignoranza con cui è trattata, prevale. E la legge naturale, come ogni serio sguardo alla vita e ai suoi processi formativi, sembra persino troppo radicalmente «altro» da questo sragionare di burocrazie ciniche e interessate, per poter essere tirata in ballo.

Forse stupirsi è ingenuo: il potere moderno, nella sua autoreferenzialità, è troppo innaturale e anaffettivo per non odiare la bellezza e la semplicità della vita. Il suo scopo, come aveva ben visto Foucault, è proprio nel sostituire dispositivi di controllo legislativo, ed orientamento comportamentale, ad affetti, istinti, spinte vitali. La Regione Toscana, in questo, fa il suo mestiere di Potere Postmoderno, come tanti altri soggetti politico-culturali intervenuti a vario titolo sul tema. A prezzo, soprattutto, delle persone in maggiore difficoltà. Presentandosi, naturalmente nel modo più usato dal peggior potere: seguitemi docilmente, vogliamo solo aiutarvi.

NÉ UOMINI NÉ DONNE: COPPIE SENZA SESSO IN ALCUNE LEGGI EUROPEE

di Giulia Galeotti*

Una mattina di agosto di qualche anno fa mi imbattei nel libretto delle famiglie degli alunni di un'esclusiva scuola elementare di Washington frequentata da mia cugina Sofia. La lettura si rivelò sorprendente: accanto a madri e padri - a volte single a volte in coppia, a volte con nuovi mariti e nuove mogli (famiglie allargate diligentemente registrate) -, v'erano coppie di genitori formate da madre e madre, da padre e padre, da doppie madri e doppi padri laddove la coppia omosessuale fosse saltata e poi riformata con altri partner (ma anche madre-padre, seguiti da nuova coppia di madre-madre o padre-padre, nel caso si fosse cambiata idea). Io venivo dalla vecchia Europa dove, esattamente due secoli prima, prendendo spunto dalla tradizione e volendo regolamentare l'avvenire, Napoleone aveva preteso dai suoi legislatori che per concludere un matrimonio vi fossero un uomo e una donna, che per configurare un padre servisse un maschio, per una madre una femmina.

Tornata in Italia, è come se avessi portato con me qualcosa di quella scuola d'Oltreoceano e dei suoi alberi genealogici: recentemente infatti è partita una serrata campagna da parte di giornali, televisione, romanzi, film, canzoni, saggistica, pubblicità e via dicendo che promuove la normalità di coppie omosessuali che – come tutte le altre – si formano, vanno a vivere insieme, si sposano, si accudiscono, hanno dei figli, si lasciano. Una parte non marginale della campagna rimarca come in questa loro normalità tali coppie siano diffuse e riconosciute in tutta Europa. In tutta Europa salvo che nella retrograda penisola italiana, vittima di influenze d'oltre Tevere che ne bloccano il naturale processo democratico. Da noi infatti, a differenza che altrove, si continuerebbe a ragionare (per dirla elegantemente) in termini napoleonici, con un atteggiamento *âgé* ed inammissibile, non foss'altro perché viola (usando le parole di Zapatero) “due forze irrefrenabili: la libertà e l'eguaglianza”. Il riconoscimento di coppie a prescindere dal sesso delle due persone che le compongono, il riconoscimento di coppie senza sesso che si sposano ed hanno dei figli, sarebbe dunque acquisizione pacifica, socialmente e giuridicamente, nei paesi civili.

Ma questa analisi è corretta? Davvero per l'Occidente gli sposi possono avere qualunque sesso, e i genitori non necessitano più di una connotazione sessuale? Il

* *Studiosa di storia contemporanea e saggista*

sentire comune e le legislazioni hanno realmente assunto quest'ottica di coppie senza sesso? Un'analisi accurata delle leggi in vigore negli stati dell'Unione fornisce un quadro molto più vario e complesso di quanto non si voglia far credere. E rivela al contempo la presenza di una forza che preme non poco per indirizzare e orientare visioni, opinioni e scelte normative degli Stati membri. Ma andiamo con ordine.

Matrimonio

Il caso del matrimonio è particolarmente eclatante. Nonostante i roboanti commenti in materia infatti, sono solo tre i paesi europei in cui è possibile celebrare le nozze indifferentemente dal sesso delle persone che intendono sposarsi. Apripista è stata l'Olanda che consente tale possibilità dal 2001, seguita poi dal Belgio (2003) e dalla Spagna (2005). Le nozze civili tra due persone indipendentemente dal loro sesso sono dunque una possibilità molto rara in Europa (quanto al matrimonio religioso, dal 1997 i vescovi della Chiesa Luterana Danese, chiesa di stato, celebrano le nozze tra persone dello stesso sesso).

Diverso è il caso della registrazione di coppie di fatto formate - oltre che da donne e da uomini - da donne e donne, o da uomini e uomini. Il primo paese europeo ad aver previsto una "registrazione di partnership" con valore legale per le coppie gay è stata la Danimarca nel 1989. Da questa data infatti vengono loro riconosciuti gli stessi diritti spettanti alle coppie eterosessuali in materia di alloggi, pensioni, immigrazione, eredità, assicurazioni, benefici sociali, riduzioni delle tasse, sussidi di disoccupazione e via dicendo, prevedendo altresì il pagamento degli alimenti in caso di separazione. Tra il 1993 e il 1994 sono state quindi la Norvegia e poi la Svezia ad aver riconosciuto alle coppie omosessuali la possibilità di registrare la loro relazione, introducendo anche qui una parità di diritti e di doveri con le coppie eterosessuali. Nel 1996 è la volta dell'Ungheria (24 maggio) e dell'Islanda (20 giugno). Contestualmente il paese nordico, primo ordinamento al mondo, ha garantito alle coppie dello stesso sesso il diritto di tutela comune per i bambini nati da precedenti unioni di uno dei partner (l'Ungheria aveva invece escluso espressamente l'adozione). La legge del 13 ottobre 1999 ha quindi introdotto in Francia i pacs (patti civili di solidarietà), una normativa che regola le coppie di fatto, omosessuali o eterosessuali che siano. Registre sono similmente in vigore in Finlandia, Germania, Croazia, Lussemburgo, Repubblica Ceca, Slovenia e U.K (qui la prima unione è avvenuta a Belfast nel dicembre 2005 tra Sharon Sickles e Grainne Close: raccontano le cronache come i supermercati fossero pieni di cartoncini "Mr and Mr" o "Mrs and Mrs", mentre nei grandi magazzini asciugamani, saponi e simili invocavano "Darling, Dearest, Queerest"). A limiti temporali fanno quindi riferimento alcuni ordinamenti; la legge croata richiede

che la coppia omosessuale coabiti da almeno 3 anni prima di riconoscerle gli stessi diritti previsti per quelle eterosessuali (compreso il diritto di eredità e l'obbligo di sostegno economico), mentre in Portogallo diritti legali e riduzione delle tasse sono riconosciuti solo agli omosessuali che convivano da più di 2 anni.

È interessante notare come la disciplina delle unioni civili tra omosessuali sia stata costruita in due modi alternativi nei vari paesi europei. Da un lato infatti ci sono unioni disciplinate da una normativa specifica che riguarda solo le coppie omosessuali, dall'altro invece ci si occupa delle unioni di fatto a prescindere dal sesso dei suoi componenti. Nel primo caso viene costruita una sorta di possibilità di serie B onde regolamentare relazioni che per le caratteristiche genetiche dei suoi membri non possono essere unite in matrimonio civile. Nel secondo invece, si introduce una disciplina per quanti non intendano avvalersi dell'istituto matrimoniale.

Genitorialità

Se dunque la maggioranza degli omosessuali in Europa non può convolare a "giuste" nozze, essi invece hanno la possibilità di diventare genitori (anche se con importanti *distinguo*). Il dato è decisamente sorprendente: mentre per configurare degli sposi continua ad essere cruciale il sesso dei componenti della coppia, perché si abbiano dei genitori si può prescindere dalla differenza sessuale.

Il primo paese europeo ad aver previsto l'adozione per gli omosessuali è stata la Norvegia nel 1993: da quando cioè è stata data alle coppie gay la possibilità di registrare le loro relazioni, si è prevista anche l'adozione. Il modello è stato presto esportato, e oggi possono adottare le coppie omosessuali in Olanda, Inghilterra, Galles, Spagna, Belgio, Scozia, Svezia e Finlandia. V'è però una differenza molto importante tra queste leggi. Mentre infatti le prime cronologicamente emanate prevedono l'adozione solo all'interno dei confini nazionali, il che significa solo dei bambini "autoctoni" onde evitare conflitti con i paesi degli adottandi (come spiega la legge olandese), recentemente sono state emanate nuove disposizioni che travalicano gli ostacoli geografici. È stata la Svezia il primo paese a permettere alle coppie dello stesso sesso di adottare bambini provenienti da tutto il mondo, possibilità espressamente introdotta nel 2005, modificando la legge che dal 2003 prevedeva per loro solo l'adozione di bambini svedesi. La legge belga, per fare un altro esempio (approvata in Senato, nonostante i toni trionfalistici, con 1 solo voto di scarto – 34 sì, 33 no, 2 astenuti), prevede l'adozione di bimbi belgi o stranieri per le coppie regolarmente sposate o conviventi, eterosessuali o omosessuali che siano.

Altri paesi hanno invece introdotto la c.d. adozione del figliastro: gay e lesbiche possono cioè diventare genitori solo adottando i figli del proprio partner. Così in

Islanda, Germania e Danimarca. Anche qui però delle differenze: se in Germania possono essere adottati dal partner i figli nati da precedenti unioni, i figli naturali e quelli nati con inseminazione artificiale, in Danimarca ciò riguarda soltanto i figli nati da precedenti unioni.

Pressioni dell'Unione Europea

Il codice Napoleonico, come noto, è stato esportato in buona parte d'Europa con mezzi non proprio pacifici, ed è forse in virtù di una protesta tardiva se oggi quell'Europa – unitasi democraticamente – sta mettendo un ragguardevole impegno per smantellare dalle esistenze quotidiane degli Stati membri quel tipo di architettura familiare e genitoriale.

Da un decennio abbondante infatti, i battaglieri organi della UE vanno sollecitando, invitando ed ammonendo, gli Stati membri a superare le discriminazioni vigenti verso gli omosessuali, ad abbattere i paletti giuridici e culturali che impediscono alle persone dello stesso sesso di accedere a diritti, facoltà e servizi pacificamente riconosciuti agli eterosessuali. Questa discriminazione viene denunciata sia rispetto agli individui che nei confronti delle coppie omosessuali, tutti privati - come singoli e come unioni - di fondamentali e imprescindibili diritti in virtù del loro orientamento sessuale. Con coerenza, del resto, il Parlamento europeo non manca di lodare quegli Stati che si muovono nella direzione auspicata: un pronunciamento del settembre 2003 (sul rispetto dei diritti umani all'interno dell'Unione), nell'invitare (tra le altre cose) gli ordinamenti ad aprire a matrimonio e adozione per gli omosessuali, salutava molto favorevolmente la decisione belga di introdurre le nozze per gay e lesbiche.

La seria preoccupazione degli organi europei si incentra in particolare sulla duplice esclusione dal matrimonio e dalla facoltà genitoriale per le coppie dello stesso sesso. I progressi che si auspicano nelle legislazioni nazionali attraverso risoluzioni, raccomandazioni, pronunciamenti, direttive e quant'altro sono così di permettere agli omosessuali di sposarsi e di avere dei figli, o adottandoli o ricorrendo alle tecniche di fecondazione assistita. Il tipo di riforma legislativa auspicata è ben rappresentato dalle modifiche recentemente introdotte in tre norme del codice civile spagnolo. La vecchia formulazione dell'articolo 44 infatti, quella secondo cui "l'uomo e la donna hanno diritto a contrarre matrimonio" è diventata "qualunque persona ha diritto a contrarre matrimonio"; l'articolo 66 è invece passato da "il marito e la moglie sono eguali nei diritti e nei doveri" a "i coniugi sono eguali nei diritti e nei doveri"; l'articolo 67 infine ha sostituito "il marito e la moglie debbono rispettarci e aiutarsi reciprocamente" con "i coniugi", ai quali ora questi stessi doveri sono imposti. Chiaramente, il passaggio è quello da una coppia formata da un maschio e da una femmina, ad una coppia di persone, *tout*

court, uomo e donna, uomo e uomo, donna e donna; indifferentemente, stessi diritti, doveri, facoltà, potenzialità e aspettative.

Un esempio concreto può aiutare a comprendere il tipo di pressione che la UE va esercitando, una pressione che mira a modificare – ricorrendo agli strumenti giuridici di cui l’Unione dispone – la concezione di famiglia così come viene tradizionalmente intesa.

In passato, la Corte di Giustizia ha spesso ribadito che il diritto di movimento è un diritto fondamentale dei cittadini europei a prescindere dalle ragioni per cui il singolo decida e scelga di vivere in un altro Stato rispetto al proprio. Di conseguenza, nel 2001 la Commissione ha voluto sostituire la varietà di norme settoriali esistenti in materia (relative a lavoratori, studenti e via dicendo) con una singola direttiva che indicasse le condizioni in presenza delle quali il cittadino UE potesse spostarsi in un altro stato membro, prendendovi la residenza. I negoziati sono durati più di due anni, un ritardo che si deve anche all’emersione del problema di definire cosa si dovesse intendere per *famiglia* di un cittadino europeo. Fino ad allora infatti, le norme sulla libertà di movimento dei lavoratori (per fare un esempio) intendevano lo sposo o la sposa del soggetto interessato e i loro figli. Nel caso *Reed v. Netherlands* (59/85) la partner non sposata di un inglese che lavorava in Olanda aveva rivendicato il suo titolo di residenza nel paese nordico, basando la richiesta sul suo diritto di essere legalmente trattata come la sposa legittima del lavoratore. La Corte aveva però respinto tale lettura con la motivazione che la definizione di moglie si applica solo a chi è legata in legittimo matrimonio. Sulla base di queste indicazioni, molte associazioni nazionali e internazionali di gay, lesbiche, bisessuali e transgender (tra cui la potente ILGA-Europe, International Lesbian and Gay Association) hanno fatto grandi pressioni presso la UE perché la definizione di famiglia nella direttiva in esame fosse “inclusiva”, una pressione che però – a loro avviso – non sarebbe andata a buon fine giacché, in barba al formale sostegno ricevuto dal Parlamento, il testo finale della direttiva sarebbe stato un tremebondo compromesso.

Di questa direttiva del 2004 sulla libertà di movimento delle persone nel territorio dell’Unione, a noi interessano in particolare gli articoli che definiscono i membri della famiglia legittimati ad accompagnare un cittadino UE in un altro stato membro.

Quanto alla definizione dei partner sposati, se l’articolo 2(2) spiega che “membri della famiglia significa (...) la sposa o lo sposo”, il preambolo della direttiva afferma con chiarezza che “gli Stati membri dovrebbero applicare la direttiva senza discriminazione quanto ai suoi beneficiari in relazione a (...) l’orientamento sessuale”. Ora è vero che il preambolo non è legalmente vincolante per gli ordinamenti, ma le indicazioni in esso contenute potrebbero venire utilizzate dalla Corte di Giustizia nel guidare l’interpretazione della direttiva. Sarebbe infatti molto faci-

le sostenere che intendere la dizione di sposo o di sposa come riferita solo alle coppie eterosessuali rappresenterebbe una chiara discriminazione in relazione alle scelte sessuali del singolo, specie in relazione ai tre paesi che prevedono il matrimonio omosessuale. Se infatti finora i pronunciamenti della Corte sono stati simili a quello di *D and Sweden v. Council* (122/99) in cui i giudici hanno affermato che stando alla definizione “generalmente accettata dagli Stati membri” il termine matrimonio include le nozze tra persone di sesso diverso, si tratta però di decisioni che risalgono a quando nessuno Stato membro ammetteva i matrimoni tra omosessuali.

Passando ai partner di fatto, la direttiva riconosce un diritto di movimento anche per queste coppie. L'articolo 2(2)(b) definisce il membro della famiglia come “il partner con cui il cittadino UE ha concluso un accordo in base alla legislazione interna dello Stato membro, se lo Stato ospitante parifica coppie di fatto e matrimonio”. Questo significa che il partner di una coppia di fatto può avvalersi del diritto di movimento se ha concluso un patto di riconoscimento in uno Stato membro e se il paese in cui ci si vuole trasferire parifica nella sua legislazione coppie di fatto e matrimoni. Un problema non marginale risulta così essere quello di capire se vi sia e cosa preveda la registrazione del legame nel singolo paese giacché (come visto) le legislazioni nazionali differiscono non poco in materia. Se nessun problema si pone laddove ci si muova tra Danimarca, Gran Bretagna e Spagna, più complesse possono essere le cose già solo se si voglia andare in Francia, la cui legislazione non parifica *tout court* pacs e matrimonio (ad esempio, la coppia del pacs non può adottare). Al di là di ciò che vige nel singolo ordinamento, alla luce del fatto che la direttiva parli del dovere dello Stato di facilitare l'ingresso del partner riconosciuto ma non sposato, anche negli ordinamenti che non prevedono un riconoscimento per le coppie di fatto sarà più difficile negargli totalmente l'ingresso. Lo Stato che riceve la domanda della coppia dovrà dunque esaminarla con estrema attenzione – anche in virtù del testo della direttiva che parla di una “relazione durevole” e “debitamente attestata” – e dovrà quindi fornire una giustificazione strutturata e argomentata in caso di rifiuto.

Il fatto che in base alla direttiva il diritto di movimento si applichi anche ai discendenti pone un altro problema non marginale: lo Stato ospitante deve riconoscere il diritto del figlio di una coppia di omosessuali laddove la sua legislazione interna non preveda questa forma di genitorialità? Al di là della posizione del minore che va evidentemente difesa, lo scoglio concettuale è ragguardevole.

Immaginiamo il caso di una coppia di sposi gay spagnoli che si trasferisca in Grecia per lavoro. E immaginiamo che qui la legge nazionale – che non riconosce tali unioni – preveda un regime fiscale vantaggioso per le coppie sposate rispetto alle non sposate. Ebbene, giacché l'articolo 24(1) della direttiva stabilisce che i cittadini UE devono ricevere lo stesso trattamento riconosciuto ai cittadini dello

Stato ospitante, il nodo da sciogliere è se la legge greca si applichi anche alla coppia omosessuale legalmente maritatasi in Spagna.

Al di là di tutto, un dato cruciale non può essere taciuto: in queste spinte e sollecitazioni della UE non è difficile ravvisare una forzatura del diritto comunitario. In base ad esso infatti la famiglia e la sua definizione giuridica sono temi e questioni proprie del singolo Stato membro.

La discrasia tra l'atteggiamento della UE e il sentire della maggioranza degli Stati aderenti è emersa con chiarezza in relazione alla sottoscrizione della "Doha Declaration". Nel febbraio 2005 infatti, l'Olanda, all'epoca presidente di turno, ha schierato l'Unione contro una risoluzione ONU in difesa della famiglia, la "Doha Declaration" appunto, presentata dal governo del Qatar e approvata nel dicembre 2004 dall'Assemblea Generale per *consensus*. Il testo, emanato in occasione dell'anno internazionale della famiglia, ribadiva i principi espressi nella dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, che prevedeva un nucleo domestico con una coppia e, conseguentemente, dei genitori di sesso diverso. Ebbene, questa impostazione sollevò due proteste ufficiali avanzate da olandesi a nome dell'"European Union Group", che include gli Stati associati. L'una era di Peter-Derrick Hof il quale sosteneva che, essendo le famiglie e le strutture familiari cambiate nel corso degli anni, si rendeva necessaria la dissociazione della UE da un testo e da una visione ormai superati. L'altra era invece di Dirk Jan Van Den Berg a cui avviso gli Stati non possono più riconoscere quel vecchio modello che, alla luce dei cambiamenti occorsi, introduce inaccettabili discriminazioni basate sull'orientamento sessuale. Il risultato è stato il ritiro dell'adesione UE alla dichiarazione in esame. Alla luce dell'analisi condotta sulle legislazioni vigenti in quegli Stati membri (che non sono la totalità) che ammettono delle aperture in tema, risulta evidente come la presa di posizione olandese non trovasse effettivo riscontro. Quest'ottica paritaria tra coppie eterosessuali e coppie omosessuali di cui si fa portavoce l'Unione non è infatti così diffusa, o lo è con una serie di *distinguo*. Ad esempio, nonostante quello che si vuole sostenere, la possibilità di adottare il figlio del proprio partner omosessuale è un caso particolare, e non significa asserire il principio generale per cui la genitorialità può essere costruita a prescindere dal sesso dei genitori.

Qualche considerazione ulteriore

Molte sono le considerazioni sollecitate dall'analisi fin qui compiuta. Ad esempio, è interessante sottolineare come la configurazione di un matrimonio civile tra due persone a prescindere dal loro sesso risulti una forzatura anche da parte di chi – in nome del principio di uguaglianza – sostiene con forza la necessità di un totale riconoscimento di diritti per i singoli e le coppie omosessuali

rispetto agli eterosessuali. In un articolo del 2002 pubblicato sul *German Working Papers in Law and Economics*, Christina Miller fa un'analisi economica sul riconoscimento giuridico delle coppie dello stesso sesso, dimostrando come tale riconoscimento non sia solo giuridicamente necessario, ma anche economicamente "efficiente" e vantaggioso per la società nel suo complesso. Nella sua lunga e minuziosa argomentazione però, la Miller ribadisce più volte la necessità di non definire questi legami giuridicamente riconosciuti come matrimonio, giacché questo termine indica un assetto, una costruzione che ha storicamente una sua matrice, una sua specifica configurazione che non può essere applicata a relazioni tra persone dello stesso sesso.

Un'altra considerazione inerisce al complesso e affascinante rapporto tra sentire sociale e legislazione. Per solito si rimarca come il legislatore arrivi sempre in ritardo nell'ammettere e regolamentare realtà esistenti, realtà diffuse ed accettate nella quotidianità degli individui. Così per il divorzio, così per l'aborto, così per le nascite al di fuori di nozze legittime e via dicendo. Nel caso dell'omosessualità invece, e mi riferisco sempre ai due aspetti analizzati del matrimonio e della genitorialità, le cose stanno diversamente.

Secondo i sondaggi che frequentemente vengono commissionati sia in Italia che all'interno del territorio dell'Unione infatti, la maggioranza dei cittadini europei sarebbe sostanzialmente favorevole a qualche forma di riconoscimento per le unioni omosessuali, ma vedrebbe con molta più difficoltà le adozioni. Se già questa è una prima discrasia tra il dato normativo e il sentire comune, sono oltremodo indicative alcune dichiarazioni rilasciate in Spagna in occasione della riforma legislativa che ha introdotto nozze e adozioni per gay e lesbiche. Valgano su tutte le eloquenti parole di Beatriz Gimeno, leader storica del movimento per i diritti degli omosessuali. Ella infatti, accanto alla sua futura moglie Boti Garcia, ha affermato: "è una giornata storica. Adesso dobbiamo affrontare il cammino più difficile, cambiare la mentalità della gente". Che sia la norma dello Stato a dover orientare e determinare il sentire sociale è una considerazione che, anche non facendo memoria di precedenti storici infausti, lascia adito a molte riflessioni.

Un altro ordine di considerazioni riguarda invece il tema della genitorialità per gli omosessuali.

Innanzitutto appare logicamente arduo prevedere l'adozione in caso di pacs (*et similia*). Anche in Italia, uno degli argomenti ricorrenti per cui si richiede una legislazione per le coppie di fatto è quella della necessità di introdurre garanzie a tutela di una relazione tra due persone che però non intendono ancorarsi e legarsi con l'intricata matassa matrimoniale. Una intricata matassa che, tra le altre cose, crea vincoli di parentela con i membri delle rispettive famiglie d'origine, cosa che invece la disciplina della coppia di fatto non farebbe, creando al contrario solo un rapporto tra i due singoli (un po' come, una volta, il figlio naturale aveva un

legame solo ed esclusivamente con il genitore che l'aveva riconosciuto). In questo modo però la posizione dell'adottato diventerebbe oltremodo singolare: un figlio di serie B per la coppia omosessuale, un figlio senza zii o nonni legali a differenza dell'adottato da una coppia di sesso diverso. La disuguaglianza eliminata nei genitori sarebbe semplicemente riprodotta nei figli.

Sempre a proposito di adozione, una domanda dolorosa non riesce ad abbandonarmi. All'atto pratico, al di là di quanto possano ufficialmente dire statistiche e tabelle, quali figli si fanno e si faranno adottare agli omosessuali? La Chiesa anglicana scozzese, quando si discuteva sul tema, ripeteva a gran voce che siccome il sistema in vigore non soddisfaceva i bisogni dei bambini abbandonati (che erano l'elemento più importante da considerare), era meglio che la legge cambiasse per incrementare al massimo le adozioni: meglio qualsiasi genitore, piuttosto che l'istituto. A guardar bene, il ragionamento non è molto distante da quello – velato e nascosto – che sta dietro gli articoli della nostra legge n. 184 del 1983, quelli che permettono l'adozione ai single solo quando il minore, orfano di entrambi i genitori, è portatore di handicap (oltre ai casi in cui l'adottato è un parente dell'adottando entro il sesto grado di parentela o ha stabilito con l'adottando un rapporto stabile e duraturo se il minore è orfano di entrambi i genitori; quando chi adotta è il coniuge, se il minore è figlio dell'altro coniuge; se non è possibile l'affidamento preadottivo). Se è handicappato dunque, gli basta un genitore solo; se è sano invece, ha diritto a due. A parte la considerazione banale di chiunque abbia, se non conoscenza diretta del problema, anche solo un po' di sensibilità e di attenzione, e cioè che un bimbo disabile ha bisogno di una cura doppia rispetto ad un bimbo sano (per cui, oltre che dei genitori, necessita di una rete familiare che comprenda nonni, zii, ...), il rischio è che a genitori di serie B si lascino adottare figli della stessa serie.

Un'ultima considerazione, un po' amara in verità, prima di concludere. Non solo la UE con i suoi organi ufficiali, ma più in generale una forte corrente di opinione nei paesi occidentali preme per una legislazione che superi il dato biologico, che non si riferisca più a individui sessuati come maschi e come femmine, ma che prescindano – in nome della libertà, del diritto di libera scelta e dell'uguaglianza – dalle caratteristiche fisiche degli individui. Un superamento che si auspica su tutto il fronte dalla culla alla bara – in materia di sessualità, affettività, lavoro, piacere e via dicendo. V'è però un'eccezione: l'aborto. Nelle legislazioni di tutti i paesi occidentali è previsto che solo la donna abbia diritto di scelta in materia, escludendo qualsiasi altra posizione che non sia quella della madre. Si tratta di un principio che nessuno contesta. In caso di interruzione di gravidanza, cioè, la fisicità biologica della femmina è l'unica a contare.

RELAZIONI INTERPERSONALI E IDENTITÀ DI GENERE

di Franco Poterzio*

Dall'osservatorio della psichiatria si possono riscontrare alcuni fenomeni di disagio psichico in particolare incremento al giorno d'oggi tanto in ambito individuale quanto nei contesti familiari:

1. Un certo numero di patologie specifiche correlabili ad una difficile interazione tra uomo e donna, soprattutto nel ruolo genitoriale.
2. Un mutamento nei comportamenti tra i due sessi, più evidenti nelle giovani generazioni, sin dal periodo adolescenziale.
3. Un aumento delle crisi della coppia: cresce la richiesta di assistenza psicologica o psichiatrica di fronte a crescenti disturbi nella convivenza, ad incertezza nei ruoli, a difficoltà di comunicazione.

1. Le situazioni psicopatologiche in aumento rimandano quasi tutte ad un cattivo funzionamento della coppia genitoriale dei pazienti, con trasmissione alla prole di un codice relazionale talmente inautentico da determinare vere e proprie patologie.

Così, nei disturbi «borderline», in cui il rapporto tra l'Io cosciente e il Sé si presenta scisso, il soggetto possiede scarse possibilità di instaurare una relazione stabile, globale e duratura. Il danno reperibile a livello intrapsichico rimanda ad inattendibili relazioni tra i genitori, affettivamente divisi, scoesi, alternanti periodi di contrasti a fasi di indifferenza ed evitamento reciproci. Nei disturbi narcisistici il soggetto riferisce tutto a sé, non è in grado di rendersi conto della sofferenza altrui, ritiene che tutto gli sia dovuto, coltiva un'immagine grandiosa e dereistica di se stesso: non sa cosa voglia dire una relazione. Nei disturbi evitanti oppure dipendenti della personalità, sempre più frequenti al giorno d'oggi, si riscontra una specialissima difficoltà a separarsi da morbosi legami con il nucleo familiare di provenienza anche se connotato da configurazioni patologiche. Nelle tossicodipendenze il rapporto interpersonale si fa collusivo e confusivo così con le sostanze (la droga) come con tutte le persone che circondano il soggetto. Vanno ricordati ancora i disturbi in progressivo aumento del comportamento alimentare ed infine i sempre più numerosi fenomeni di violenza, dipendenti o meno dal disturbo

* *Medico psichiatra - Ricercatore all'Università degli studi di Milano*

antisociale di personalità, ma sempre correlati ad un'incapacità di controllo delle pulsioni aggressive a causa di un sistema di autorità mai interiorizzato da padre e madre.

Non si può ignorare da ultimo l'aumento degli orientamenti problematici dell'identità di genere, sovente esibiti e pretestati: ci si riferisce ai dati sempre più diffusi in merito all'omosessualità, alla transessualità e ad una serie di altre varianti a carico del comportamento sessuale, alcune delle quali, come la pedofilia, passibili di reato.

In tutte queste situazioni troviamo inevitabilmente alla base una particolare difficoltà a trasmettere affetto in una relazione eterosessuale matura, come se il rapporto uomo-donna attraversasse una fase di incertezza, di revisione e di metamorfosi.

2. Un tentativo di analisi che miri alla ricerca delle cause, ci porta decisamente ad una trasformazione in corso dei rapporti genitoriali, dei rapporti della coppia, ma, più in generale, degli stessi rapporti tra uomo e donna, particolarmente evidenti nella società occidentale già in epoca adolescenziale.

Interessanti osservazioni in merito provengono dall'esperienza di docenti delle scuole medie, inferiori e superiori, e da alcune proposte legislative recentemente avanzate in Francia e negli Stati Uniti d'America sull'opportunità di restaurare nella scuola pubblica la possibilità di frequentare delle classi omogenee e non più miste. Quasi tutte le classi oggi presentano un notevole calo del rendimento, assai più evidente nei maschi. Sono infatti generalmente le ragazze le migliori della classe, coloro che conferiscono lo stile comunicativo a tutto il gruppo scolastico e quelle dotate di maggiore autonomia, di capacità decisionali ed assertive.

Nei ragazzi invece si riscontrano notevoli rallentamenti dell'alfabetizzazione e dell'apprendimento, incapacità di affermazione e di autonomia e ritardo nel maturare la psicomotricità propria del corpo virile, presumibilmente a causa della educazione fisica praticata in comune con le compagne. Si viene a creare insomma nella situazione scolastica un eccesso di competitività tra le ragazze ed i loro coetanei maschi, con assunzione di qualità virili nella donna e viceversa. Non si può ignorare che l'età psicologica dell'adolescente è molto diversa tra uomini e donne, nel senso che la ragazza è almeno tre anni avanti nello sviluppo psico-fisico rispetto al suo coetaneo. All'adolescente maschio spesso non resta altro da fare che cercare varie strade di compenso alla frustrazione di non potersi affermare ed all'inferiorità rispetto all'altro sesso. Tali forme di compenso prendono a seconda dei soggetti strade diverse:

- l'affermazione in campi extrascolastici come ad esempio l'informatica. Gli uomini molto più delle ragazze riescono a trascorrere giornate intere al computer. Anche la competizione sportiva rappresenta un campo di risarci-

mento dalla mancata affermazione di sé.

- Il ritiro sociale con progressiva riduzione delle relazioni interpersonali e la strutturazione di una personalità rinunciataria e risentita tendente all'auto-referenzialità.
- La rivincita, sempre più frequente, nel «bullismo» e nel «machismo» con aggregazioni in bande antisociali e manifestazioni ciniche e brutali di violenza, naturalmente anche sessuale, sulle donne, accompagnate spesso da aggressioni deturpanti e demolitrici di strutture ed oggetti sociali.
- L'opzione omosessuale, in notevole incremento nel sesso maschile.

Nella strutturazione di un orientamento omosessuale è facile incontrare nell'uomo occidentale dei sentimenti di inferiorità tanto nei riguardi degli altri uomini quanto nei riguardi delle donne (non soltanto in ambito scolastico ove si riscontra un netto predominio del sesso femminile anche tra i docenti, ma soprattutto in ambito familiare in cui, il più delle volte, il padre è assente e tutta la conduzione familiare e tutti i primi rapporti sono affidati alla donna). Ritroviamo quindi l'istanza ad identificarsi in un partner parisesso per assimilarne la virilità e per confrontarsi con lui. Il soggetto è naturalmente portato ad accettare soltanto un suo simile e tende a rifiutare, ancora imbozzolato in un suo sistema narcisistico da cui gli è difficile emanciparsi, figure di cui percepisce, eccetto la madre, una profonda diversità e verso le quali vive in modo ambivalente dei sentimenti di estraneità. Nella maggior parte dei casi permane una relazione simbiotica con l'oggetto materno internalizzato che esclude l'accesso a qualsiasi altra donna. La strutturazione della personalità procede dunque con duplice modalità: o mediante accentuazione di caratteristiche femminili oppure potenziando qualità francamente maschili: abiti paramilitari, motociclette vistose e potenti, orpelli metallici, scarponi, ecc. L'identificazione con la figura materna e la mancata emancipazione da questa inducono sovente questi soggetti a perpetuare l'ossequio e la dipendenza dalla madre. Altri invece vorrebbero poter rifiutare la loro origine, proprio l'esser nati da donna, ricusando la forza generatrice di questa e la necessaria ed inevitabile dipendenza da essa. La potente figura femminile viene allora esorcizzata mediante travestimenti soprattutto in quelle parate ove alcuni assumono con modalità esageratamente caricaturali spropositati caratteri sessuali secondari femminili e vistosissimi trucchi.

L'opzione omosessuale femminile origina invece più facilmente da un trauma subito da parte di maschi, trauma che può anche verificarsi persino in età adulta ad esempio ad opera del consorte di cui la donna resta delusa o di molestatori che la esasperano nell'ambiente lavorativo o infine soprattutto di uomini dai quali, anche in un passato remoto, ha subito violenza. Le ragazze adolescenti, al contrario dei coetanei maschi, tendono rapidamente a rivolgersi ai ragazzi maturando da

essi troppo spesso una psicosessualità ad impronta viriloide (orientamento fallo-cratico e fallocentrico, turpiloquio, iniziativa, aggressività).

La difficoltà che molte persone al giorno d'oggi incontrano a maturare la loro identità di genere in modo coerente e naturale con la loro identità sessuale rimanda a due fondamentali ragioni:

1. La mancata identificazione in valide figure genitoriali durante l'infanzia nelle quali si possa riflettere un chiaro e felice rapporto uomo-donna.
2. Il non potersi rispecchiare durante l'adolescenza in persone autentiche da un punto di vista esistenziale del loro stesso sesso e la carenza grave di amicizie parisesse durante l'adolescenza e la giovinezza.

Bisogna annotare che sempre più frequentemente si ritrova nelle società occidentali un costume sociale che, sulla spinta di passate rivendicazioni verso la pariteticità, rema contro uno sviluppo maturativo che rispetti la naturale diversità che a livello psicologico si riscontra tra uomo e donna che richiederebbe una particolare attenzione a non profanare le identità di genere soprattutto durante l'adolescenza. Le principali differenze che la psicologia può cogliere si potrebbero schematizzare nel modo riportato nella tabella che segue.

UOMINI	DONNE
<ul style="list-style-type: none"> • Asimmetria nello sviluppo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sviluppo armonioso.
<ul style="list-style-type: none"> • Psicomotricità caotica e turbolenta. • Necessità di scarico immediato della tensione emotiva. 	<ul style="list-style-type: none"> • Capacità di trattenere e gestire la tensione emotiva.
<ul style="list-style-type: none"> • Scarsa capacità di concentrazione eccetto che in attività ludiche, in primo luogo il computer. 	<ul style="list-style-type: none"> • Migliore capacità di concentrazione sul compito.
<ul style="list-style-type: none"> • L'apprendimento e la continuità sul lavoro richiedono sforzo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Facilità di apprendimento. • Dedizione e costanza sul lavoro. • Continuità.
<ul style="list-style-type: none"> • Aggressività bellicosa a rapida estinzione. 	<ul style="list-style-type: none"> • Aggressività diplomatica. • Possibili contrattacchi di notevole violenza. • Mantenimento delle cariche aggressive nella memoria emotiva.
<ul style="list-style-type: none"> • Competitività esplicita e polemica. • Astuzia espressa come strategia di attacco. 	<ul style="list-style-type: none"> • Competitività subdola. • Menzogne.
<ul style="list-style-type: none"> • Propensione alla generosità ed alla prepotenza. • Orientamento al potere sulle strutture. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tendenza all'accumulo ed alla conservazione. • Mire di potere e di possesso sulle persone.
<ul style="list-style-type: none"> • Difficile integrazione della sessualità nella corporeità e nella sfera affettiva. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sessualità ben integrata nella corporeità sin dall'infanzia.
<ul style="list-style-type: none"> • Appassionamento alle idee. • Capacità di dedizione ad un ideale. 	<ul style="list-style-type: none"> • Dedizione alle persone. • La carica ideale passa attraverso la persona.
<ul style="list-style-type: none"> • Amicizie pariesseo leali, talvolta chiassose e cameratesche. 	<ul style="list-style-type: none"> • Amicizie maggiormente private e complici. • Non facili lealtà e fiducia, nonostante molte confidenze.
<ul style="list-style-type: none"> • Difficoltà ad autonomizzarsi. • Notevole disagio di fronte alle perdite ed alle frustrazioni. • Maggiori bisogni di dipendenza e di accudimento nella terza età. • Durata della vita più breve. 	<ul style="list-style-type: none"> • Migliore autonomia psicologica. • Durata della vita maggiore. • Capacità di risarcirsi dalle perdite e di compensare le frustrazioni. • Durata della vita più lunga e di miglior qualità (più attiva, impegnata, ricca di relazioni sociali).
<ul style="list-style-type: none"> • Fatica a mantenere una relazione nella stabilità e nella continuità. 	<ul style="list-style-type: none"> • Disposizione a mantenere una relazione nella continuità affettiva, anche negativa, come ad esempio nel rancore.
<ul style="list-style-type: none"> • Scarsi l'ordine ed il decoro dello spazio abitativo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Personalizzazione degli ambienti. • Ordine, decoro, pulizia, ornamenti (istinto del nido).
<ul style="list-style-type: none"> • Poca cura e fantasia nella confezione di cibi (salvo rare eccezioni in cui si registrano prestazioni superlative oppure in cui viene praticato l' "hobby" della cucina). 	<ul style="list-style-type: none"> • Dedizione spontanea alla preparazione degli alimenti anche soltanto per se stessa, con gusto, gioia, pazienza e cura (istinto del cibo).

Il pericolo maggiore per la donna giovane, soprattutto adolescente, è dato dalle forze (stereotipi sociali, luoghi comuni, argomentazioni economiche, proposte culturali e sociali attraverso i mezzi di comunicazione sociale) di repressione dell'istinto materno per cui rimane gravemente mutilata nella sua completezza femminile. Basti soltanto pensare alla fretta con cui viene indotta ad assumere pillole anticoncezionali e così, sin dall'inizio della sua maturazione, non può più fantasticare, immaginare, giocare, desiderare e progettare di essere madre. Giunta infine oltre l'età matura è portata a desiderare una gravidanza per realizzarsi meglio come donna e farà di tutto per poter concepire un figlio. Ma quale figlio? Non certo un «figlio con te», un «figlio da te» un «nostro figlio», ma «un-figlio-per-me», come propaggine narcisistica di se stessa, al di fuori di una sessualità che validamente ribadisca un codice di buone relazioni.

Impallidisce così la sua identità femminile, l'identità del suo genere proprio. Il fenomeno è ancor di più aggravato dalla coabitazione scolastica prima e dalla rivalità professionale poi, sovente traslocata anche in famiglia nel rapporto con il consorte. La donna finisce per vivere un ruolo rispetto all'uomo che oscilla tra la competitività bellicosa e la fusione erotica.

3. Gli effetti di tutto ciò - perdita del ruolo e della funzione genitoriale e trasformazioni delle relazioni uomo-donna - si ripercuotono, come detto, sulla dinamica di coppia, essa stessa gravemente carente, al giorno d'oggi, di identità e particolarmente incline alla crisi.

In primo luogo vanno rilevati i lunghi tempi di attesa prima che, al giorno d'oggi, una coppia si stabilizzi in un'unione matrimoniale. Così uomo e donna stanno insieme con varie modalità. Ci può essere il prolungamento di convivenze che non sono fidanzamenti: *«non stiamo insieme per capire coscientemente oltre che affettivamente se possiamo condividere o no un destino, stiamo insieme per paura di star da soli, stiamo insieme perché si sta meglio in due, stiamo insieme perché i bisogni di ciascuno sono meglio soddisfatti in una situazione microsociale, stiamo insieme infine perché offriamo in tal modo un'immagine sociale migliore, più convenzionale e presa in considerazione da tutti con naturalezza. Stiamo insieme in modo provvisorio perché abbiamo paura del legame definitivo».*

Il timore di stabilizzare il legame in una qualsiasi forma di continuità deriva ancora da una sottostante insicurezza su di sé e sull'Altro. Aumentano così in modo abnorme le persone «single», incapaci di fondare un'unione valida, di formulare un nuovo stile di vita e di avviare salutari processi adattivi. Lentamente si atrofizzano le fantasie e i desideri sponsali e soprattutto la voglia di generare mentre la sessualità viene esercitata puramente a livello ludico, con inevitabile deterioramento delle qualità vitali e creative della sessualità stessa. È come se la coppia uomo-donna avesse smarrito il significato del «Noi», in base al quale la cop-

pia diventa qualcosa di più rispetto alla somma dei due individui, come una frase trascende di molto il significato delle singole parole (M. Buber: *Der Wirzeit statt der Ichzeit*» uomo e donna insieme nell'amore diventano un : «*Miteinandersein-in-der-Liebe*»). Non solo il senso della coppia, ma la stessa forza dell'amore che dall'innamoramento si trasforma nell'amore costruttivo, realistico e generante vengono smarriti.

Va ribadito ancora il fenomeno della crisi del ruolo tra uomo e donna, in primo luogo naturalmente tra marito e moglie con manifestazioni anche ultratardive e separazioni coniugali in età avanzata. Al di là della trasformazione dei costumi, delle mode, degli stereotipi culturali e sociali, diminuisce la capacità di uomo e donna di stare insieme collaboranti, uniti, ma non morbosamente legati, vicini, ma non simbioticamente dipendenti, in comunione, ma non in confusione, sapendo comunicare senza coinvolgimenti emotivi, sibbene con vera e profonda partecipazione affettiva. Si va incrementando invece la propensione a competere, ad avversarsi, a polemizzare ed a contendere. La donna a sua volta lamenta profonda scontentezza verso il consorte, sentimenti di solitudine, insoddisfazione, voglia di cambiare, incapacità di adattarsi. Sovente vive con il consorte una coabitazione rassegnata senza interazione di tipo matrimoniale e con progressivo decremento affettivo. In particolare la donna denuncia uno scarso supporto psicologico da parte del marito. La coppia così non riesce a definirsi, non si stabilizza in una matura e valida unione, in una vicendevole capacità di affrontare, anche polemicamente se necessario, i problemi perché manca di un supporto culturale, spirituale, valoriale e sociale che la sorregga. Non riesce insomma a confermarsi nella propria identità di coppia. La coppia di oggi, in breve, si presenta tipicamente «aprogettuale», senza programmi comuni e condivisi, senza intimità, senza desideri vicendevoli che nascano da un «essere- insieme- nella- famiglia» e che vadano oltre il semplice procurarsi del piacere, senza voglia generativa, senza coscienza di reciprocità e di complementarietà, senza trascendersi l'uno nell'altro in uno scopo perenne di vita.

Si può dare in conseguenza quel fenomeno che alcuni decenni fa la psicologa M. Palazzoli Selvini aveva indicato, quale rivelatore di segno negativo nelle unioni familiari, come «falso spontaneismo» riassumibile nella formula: posso rispondere al tuo amore fin tanto che lo sento dentro di me. Se non lo sento più, ti lascio». Sortiscono così abbandoni, soluzioni alternative con persone diverse anche nel sesso, inattendibili convivenze, rassegnate o bellicose coabitazioni.

Il percorso fin'ora fatto sulle patologie imputabili a gravi deficit della coppia genitoriale, sulla trasformazione dei rapporti tra uomo e donna e sulla crisi della coppia ci conduce necessariamente a postulare una bonifica della sessualità umana in parallelo ad una conseguente bonifica dell'unione matrimoniale.

A) La sessualità umana

Un fenomeno particolarmente evidente a proposito di sessualità umana nella società occidentale sembra quello di una psicosessualità scarsamente differenziata tra uomo e donna.

La classe medica è parzialmente responsabile di un'eccessiva medicalizzazione, uniformità tra i sessi e banalizzazione della sessualità al puro aspetto organismico riproduttivo. La riduzione del sesso alla biologia conduce facilmente a strutturare l'idea che ogni evento sessuale non dipenda altro che dal corredo genetico e dal gioco degli ormoni. *La riduzione dell'istinto sessuale a mero fatto di natura*, cioè a soddisfazione ricercata in seguito al prodursi di certe pulsioni (il paradigmatico "ne ho voglia") conduce ad un esercizio puramente meccanico e spersonalizzato della sessualità. Naturalmente ci sono altre forme di *banalizzazione* o riduzione delle tematiche sessuali, quali per esempio che essa non sia altro che una *forma di comunicazione*, un modo per conoscersi più in profondità e per *fare reciproca esperienza*. Talvolta la sessualità viene concepita come un *passatempo*, una forma di giocosa *convivialità*. L'incontro sessuale viene così consegnato all'effimero e al transitorio, al contingente, un semplice *gioco tra persone che si vogliono bene*, un modo per fare esperienza l'uno dell'altro, un reciproco *farsi piacere*, un'opportunità: perché rinunciarvi?

L'incontro sessuale può ancora venire considerato come un momento di *scari-co della tensione* dell'eccitazione oppure come la soddisfazione di un bisogno, o perfino un *esercizio* al pari della ginnastica, una sorta di *collaudo*, una *verifica delle prestazioni*, una *prova* infine per capire quale intesa ci possa essere con quella determinata «partner».

La sessualità umana finisce oggi assai più di altri tempi per rattrappirsi al passeggero ed al transeunte, all'intercambiabile ed allo spersonalizzato al punto che conta poco che l'Altro sia una persona con una identità e con una storia. Importa che faccia piacere. Il sesso viene così sottratto all'umanità ed alla solennità dell'incontro, viene privato delle qualità procreative ed eternizzanti, dell'anelito di ricchezza dell'unione conoscitiva, viene menomato nella comunicazione totale di anima e corpo tra i due protagonisti, distrutto con estrema leggerezza nei naturali legami con l'etica e vissuto in conseguenza con una concezione della libertà che non tiene conto della responsabilità e della consapevolezza dell'atto. La coppia nel suo interagire non si domanda quali effetti possa avere nell'Altro l'incontro. Non si può dimenticare invece che le relazioni sessuali rimangono incise per sempre nella memoria di ciascuno con caratteri indelebili.

Il deterioramento maggiore al quale può dunque andare incontro la sessualità umana è la spersonalizzazione con la facile intercambiabilità del «partner»: il «Tu» con cui «Io» ora entro in rapporto non è più il «Tu», ossia l'Altro per eccellenza, ma diventa «Uno o Una qualsiasi», privato di quell'irripetibilità personifi-

cante che può venire esperita in profondità e completezza soltanto in una relazione significativa come è quella sessuale. Ci si può così ben spiegare come al giorno d'oggi si parli in termini di «*metrosexual*» in cui mediante virtualità di tutti i tipi si può soddisfare il proprio istinto sessuale, ovviamente con immagini virtuali, ma anche successivamente con le modalità e con i partner reali più disparati in cui la creatività dei singoli si esprime nelle più bizzarre e paradossali manifestazioni sessuali, eccitate da una sovrastimolazione sensoriale che anche mediante sostanze stupefacenti i soggetti interessati si procurano.

L'esercizio eccessivamente fruttivo e fugace della sessualità insieme con le trasformazioni dei modi di relazionarsi tra uomo e donna sono imputabili a numerosi fattori socioambientali tra i quali i più importanti sono la grande mobilità sociale, tanto orizzontale quanto verticale, le modificazioni dei ruoli e dei compiti lavorativi, le proposte dei mezzi di comunicazione sociale, televisione in primo luogo, facilmente assimilabili dagli utenti come modelli di comportamento, la tendenza a relativizzare, accettandolo passivamente come ineliminabile accadimento, qualsiasi fenomeno di novità e infine la forza dell'esempio di persone concrete, quali personaggi politici ed attori che, divenuti involontariamente dei culturotipi, finiscono per costituire un punto di riferimento per le masse.

L'istinto sessuale invece, come ogni altra operazione pertinente all'uomo, tende ad «oltrepassarsi, a trascendersi, ad *andare molto oltre, nella specie umana, al fatto meramente riproduttivo*» anche indipendentemente dal rapporto sessuale, come avviene in tutte quelle relazioni definite dalla fenomenologia antropologica «autentiche» in cui il TU non viene mai destituito dalla sua irripetibile unicità: tanto si verifica nelle relazioni *dell'amore, dell'amicizia, della responsabilità, della interiorità*.

È inevitabile collegare l'amore all'istinto sessuale precisamente per la forza personificante che esso possiede: «TU sei più tu quando sei con ME, IO sono più IO (uomo\donna) quando sono con TE, TU sei più TU (donna\uomo) quando sei con ME». Nel «modus amoris» né IO né TU si smarriscono, ma al contrario più si donano più si arricchiscono, più si trascendono nell'Altro, più rinforzano se stessi, più si uniscono più vengono confermati nella loro irripetibilità. Da questo incontro personificante ed avvincente sortisce il codice dell'amore che si traduce nell'interiore sentimento del perenne: IO CON TE PER SEMPRE («Ewigkeit der Liebe»), IO CON TE DOVUNQUE («Räumlichkeit der Liebe»), IO CON TE COMUNQUE. Tale sentimento diventa poi la base e la premessa necessaria per un amore realistico, generativo e personificato: da qui ancora la domanda piena di stupore: «*perché proprio TU? Perché proprio IO? Perché proprio NOI?*»

La riflessione sulla fenomenologia dell'innamoramento conduce a mettere in rilievo il particolare modo di vivere della specie umana, cioè il modo proprio di essere nel mondo degli uomini, quel «*mit-sein*», ossia quell'essere-insieme che

colloca l'essere umano in una dimensione relazionale sconosciuta alle altre specie viventi. L'amore, intrinsecamente correlato alla sessualità, è anche inscindibilmente collegato al progetto («al progetto-di-me-con-te»), per cui la fenomenologia dell'istinto sessuale si può agevolmente così schematizzare in alcune principali caratteristiche.

- In primo luogo *l'unitività* e non la divisione. Soltanto l'istinto sessuale può unire due persone rendendole «una sola carne». Quindi è comunione, è unione, è desiderio dell'altro, è completamento.
- È *donatività* e non possesso. Realizzo ancor più me stesso mentre mi dono. L'uomo fa dono della propria virilità alla donna e questa dona la propria femminilità, non in modo generico, ma specificate nel particolare di quelle determinate persone. La donatività non sortisce soltanto dall'attrazione determinata dall'istinto sessuale, ma anche da quella condizione contemporaneamente fisica, psichica e spirituale, tipica dell'innamoramento, che si chiama "rapimento" e conduce all'estasi degli amanti.
- È *complementarietà* e non competitività. Complementarietà vuol dire anche integrazione reciproca, interazione nel trovare ruoli diversi che si completano a vicenda, è accettazione, è benevolenza verso le differenze peculiari l'uno dell'altro.
- È *pariteticità* e non sopraffazione. Si tratta del rispetto e dell'accoglienza dei modi concreti dell'uno e dell'altra di essere uomo e rispettivamente donna, è collocarsi sullo stesso piano, faccia a faccia, l'uno al fianco dell'altra in posizione di soccorrevole mutuo aiuto.
- È *reciprocità* e non accaparramento. Soltanto in una posizione di reciprocità può avvenire il vicendevole scambio affettivo ed il conseguente arricchimento dei protagonisti della relazione, le cui attese trovano nell'Altro il giusto referente.
- È *totalità* e non parzialità, né corporea, né psicologica, né spirituale. L'istinto sessuale conduce alla relazione profonda e globale. Non è dispersione o frammentazione, ma si esplica da persona a persona, da cuore a cuore.
- È *affettività* e non fruizione o utilizzo. Soltanto nell'unione sessuale vengono messi in gioco tutti gli affetti e tutto il mondo psicofisico l'uno dell'altra secondo quella completa comunicazione affettiva che è autentica comunione.
- È *conoscenza* e non confusione. Un'annotazione erudita potrebbe ricordare come nella lingua ebraica unirsi sessualmente veniva denominato con il verbo conoscere. Pertanto la sessualità conduce necessariamente alla realistica personificazione dell'Altro, non ostante tante relazioni sessuali vengano di fatto consegnate all'illusorio surrogatizio nello sporadico incontro.
- Pertanto la sessualità è *personificazione* e non intercambiabilità. Tu non sei «uno qualsiasi». Nell'unirmi a Te entro nella Tua storia, mi epochizzo, rico-

nosco la Tua persona e il Tuo particolare modo di essere e di esistere come uomo e come donna.

- È *intimità* e non dissipazione. L'intimità non vuol dire soltanto appartarsi, scoprire ed offrire nella segretezza le parti intime del corpo all'Altro, vivere un evento esclusivo ed escludente qualsiasi spettatore, ma anche mettere in comune il nucleo più profondo della persona, quell'intimo che raramente si palesa e che solo Dio ben conosce. Soltanto nell'intimità può avvenire la vicendevole apertura del cuore e lo sciogliersi degli affetti.
- È *significazione* e non contingenza transitoria ed occasionale. Il trascendersi della persona nell'incontro sessuale dell'amore è ricchissimo di significati: che senso ha il nostro essere insieme, il nostro unirci?
- È *procreazione, creatività* e non contraccezione e consumazione. Quindi è generazione e *progetto*. Dalla duale collegialità della coppia nascono la cultura, la norma, la società, la collaborazione, il vicendevole aiuto, la prole.

Destituire l'istinto sessuale da tali caratteristiche significa snaturarlo e ignorarne lo specifico umano. Possono cambiare in conseguenza, secondo multiformi aspetti, di fronte ad una degradata antropologia della sessualità, proprio le qualità dei rapporti tra uomo e donna. Possono derivare altresì delle vere e proprie patologie in cui si riscontrano rapporti di causalità circolare tra disagio psichico ed alterazioni della sfera sessuale.

Il disturbo mentale sembra impedire l'esplicarsi di una normale sessualità, mentre un disturbo sessuale è indicatore e anche causa di una psicopatologia in atto. Molte malattie mentali riconoscono la loro genesi in un trauma sessuale o in una cattiva integrazione dell'istinto nella struttura della personalità. Nella maggior parte delle patologie psichiche la sessualità si presenta sovente parzializzata, scissa, atrofizzata, ma soprattutto impedita ad esplicarsi nella fondamentale funzione di istituire relazioni felici e costruttive.

Tra i vari criteri sui quali riposa la definizione della salute mentale, accanto all'adattamento ed all'equilibrio, si trova anche il trovare gioia in una relazione eterosessuale. Le relazioni mature sane («amare e lavorare») hanno la caratteristica di essere sessuate, ma de-istintualizzate, ossia sottratte all'arco riflesso di scaricare a corto circuito la tensione degli impulsi.

B) La famiglia

In parallelo ed in conseguenza di un'urgente bonifica dell'umana sessualità procede la bonifica della famiglia in cui i rapporti uomo-donna, marito-moglie, padre-madre, genitori-figli corrono il pericolo di una destituzione dal loro ruolo naturale, culturale e sociale.

In numerose organizzazioni dei nuclei familiari si può notare oggi una specialissima latitanza della *funzione paterna*, presumibilmente derivabile dalla precedente scarsa identificazione nel ruolo sessuale virile. Il padre non svolge più quella funzione preziosa di distaccare la prole in crescita dalla diade simbiotica con la madre per generarla progressivamente in seno alla società agevolandone i percorsi emancipativi. Il padre fa fatica ad offrire alla propria consorte il contributo della rassicurazione e del sostegno emotivo fin tanto che moglie e figli non si siano introiettati un valido sistema autorassicuratore con cui affrontare la realtà. Il padre svolge inoltre un ruolo di promozione culturale offrendo valori, criteri, riferimenti per leggere la realtà circostante, purchè trovi una natura (la donna appunto) disposta ad accoglierla ed a favorirla con sinergie affettive ed intellettuali. Per la crescita della prole è importante che padre e madre sappiano esercitare, in modi diversificati, ma concordi, gli interventi dell'autorità. Molte coppie temono di esercitare l'autorità, senza pensare che l'autorità non è soltanto correttiva e repressiva, ma è altresì protettiva, normativa, rassicurativa, culturale, promotiva, esemplare e soprattutto collegiale. Compete al padre migliorare la comunicazione nella famiglia rendendola via via più matura e consentendo diritto di cittadinanza ad ogni pensiero che nel contesto familiare si produce. Nel contempo gli spetta una revisione continua, fatta di riflessioni coscienti, delle nozioni sui propri familiari per non fossilizzarsi in pregiudizi che potrebbero bloccare una sana interlocuzione ed interazione reciproca. La funzione paterna inizia sin dall'infanzia, quando egli impara a giocare con i figli e non termina mai purchè il padre sappia rimanere un punto di riferimento affettivo nel contesto della famiglia, soprattutto in rapporto alla consorte.

Compete molto meno al padre surrogare la moglie nei lavori domestici o nell'accudimento dei neonati. Non può essere troppo snaturata infatti con il mutamento dei costumi la struttura bisessuale della famiglia. Certamente l'ideologia paritaria e le rivendicazioni sociali tendono a smarrire tale visione per annullare le differenze sottovalutando e separando nella persona umana i suoi inscindibili substrati biologici.

Se tuttavia all'umano viene sottratto il biologico, l'umano stesso viene negato. Il discorso non riguarda soltanto il padre, ma si riferisce direttamente anche alla donna.

L'uomo a sua volta corre il pericolo di perdere le sue funzioni virili e soprattutto paterne: mediante la paternità, oltre che nei continui processi adattivi della coniugalità, l'uomo apprende a maturare ancor meglio la propria sessualità che, in rapporto alla moglie, si emancipa dagli aspetti confusivi, fusionali, violenti dell'adolescenza, si svincola dagli aspetti scissi (vita familiare separata dalla vita professionale, dalla vita sociale e dalla vita sessuale) e dalle fantasie perverse dell'adulto mediante un nuovo modo di vivere affettività e sessualità con forte realismo.

Entrambi i consorti, ben consapevoli che il coniuge ideale non esiste, si sforzano di favorire in tutto il contesto familiare una sorta di adattamento psicologico con il trascorrere del tempo. Di fronte alla caduta dei «romanzi rosa familiari», di fronte al calo delle emozioni, di fronte al declino della sessualità, di fronte al diroccamento degli egoismi, di fronte ai problemi pratici, di fronte al palesarsi di meschinità e miserie di ogni tipo nella quotidianità della vita essi sanno rimotivarsi nel progetto familiare.

Negando ancora la natura biparentale e bisessuale della coppia coniugale, la donna potrebbe perdere alcune delle sue fondamentali caratteristiche legate all'istinto ed alle funzioni materne che si esprimono in una insostituibile capacità di dedicarsi all'altro: il meglio della vita della donna è indirizzato al risveglio dell'altro, legato al dare vita. Tale capacità plasma in profondità la personalità della donna e le conferisce significato e rispetto del concreto: ella conserva il senso del futuro, trasmette la tradizione e personifica i rapporti familiari anche con il rischio di totalizzarli con possessività e gelosia.

Nell'intreccio dell'attività domestica con quella lavorativa extrafamiliare il lavoro della donna assume caratteristiche diverse da quelle dell'uomo; è necessario pertanto saper armonizzare anche dal punto di vista legislativo i rapporti tra uomo e donna rispettando le esigenze del ruolo della donna all'interno della famiglia. Non è soltanto un problema economico, giuridico ed organizzativo: è questione di cultura, mentalità, rispetto.

La maturazione degli affetti nel matrimonio fa sì che i consorti conservino, a seconda del passare degli anni, non solo l'amore coniugale vero e proprio, ma anche quello degli amici, degli amanti, dei fratelli e persino dei genitori. Il mantenere nell'ambito del matrimonio tutta questa gamma affettiva deriva ancora dal senso comune oltre che da una forma di umana saggezza: le scienze psicologiche sono sprovviste in tale materia che è difficilmente analizzabile e codificabile con gli strumenti scientifici. Pur tuttavia si ha l'impressione di essere vicini alla realtà quando si ritiene che una coppia di sposi oltre *all'amore coniugale vero e proprio*, fatto di ricca partecipazione affettiva, di comunicazione, di distribuzione di ruoli, di reciproca integrazione e di mutuo soccorso, intriso delle vicende lieti e tristi di tutti i giorni, deve saper conservare qualcosa dell'amore esclusivo ed escludente, segreto e complice, gioioso ed intimo degli *amanti*, come pure l'amore aperto alla vita, ricco di interessi comuni, di dialoghi serrati, di confidenze, di grandi ideali e di condivise aspirazioni degli *amici* e alla fine qualcosa ancora dell'amore dei *genitori* mediante il quale ogni donna può appoggiarsi ogni tanto sulle braccia forti del marito-padre e il marito a sua volta, nei momenti più difficili, sa di potersi abbandonare nel grembo di sua moglie-madre.

In psicologia si parla dell'occasione offerta da una vita matrimoniale ben condotta di regressione rigenerante e di progressione incentivante nei protagonisti, massimamente se la coppia si arricchisce di prole e, mediante i figli, di nuovi tipi di affetti quali la compiacenza, la benevolenza, la solidarietà, la simpatia, l'appoggio, il risarcimento dalle frustrazioni, il voler bene ed il volere «il» bene, il perdono e la riparazione della collera e della rivalità, la consolazione, il coraggio, la rassicurazione e tante altre manifestazioni che tutte insieme producono gioia, sorriso e motivazioni a proseguire nel progetto costruttivo, anche se faticoso, della vita.

I FEMMINISMI DI FRONTE AL GENDER

di Eugenia Roccella*

Per capire com'è accaduto che sui documenti degli organismi internazionali sia comparso, infiltrandosi dappertutto con la velocità di una pianta infestante, il termine “genere”, forse è necessario delineare una breve sintesi degli sviluppi teorici del neofemminismo.

Il femminismo nasce e si afferma sul finire del 1700 nel mondo anglosassone, ma all'ombra della rivoluzione francese. Una volta conclusa la fase eroica della fondazione ed esaudita (talvolta, come per l'Italia, in tempi assai lunghi) la richiesta basilare del diritto di voto, il movimento delle donne sembra lasciarsi assorbire dai grandi partiti di massa. Viene messa a punto la definizione di una “condizione femminile” confinata in spazi appositi, le sezioni femminili di partito, e si individuano come obiettivi specifici la tutela del lavoro e della famiglia, oppure rivendicazioni ricalcate sul modello dei diritti delle minoranze oppresse. Negli anni Sessanta, però, arrivano dagli Stati Uniti suggestioni teoriche e politiche nuove; le donne si organizzano al di fuori della politica tradizionale, e cominciano ad occupare le strade e le piazze. L'impatto è enorme. Lo slogan iniziale è: donne non si nasce, si diventa. Le diversità biologiche sono secondarie se confrontate allo sforzo poderoso di costruzione della “mistica della femminilità”, come recita il titolo del libro di Betty Friedan con cui si apre il periodo d'oro del neofemminismo. Il fiocco rosa posto sulla culla è il marchio, meno cruento ma altrettanto inesorabile della lettera scarlatta di Hawthorne, che indica e delimita il territorio sociale e culturale del femminile, la costruzione di un modello unico a cui è necessario uniformarsi per essere identificate (e identificarsi) come donna.

L'autrice più letta oltre alla Friedan è Simone de Beauvoir, con la sua diffidenza nei confronti della maternità e della biologia femminile, l'ostilità per quella che considera una sorda resistenza alla libertà del pensiero. La creazione del soggetto-donna, per la De Beauvoir, non può avvenire che contro l'opacità passiva della carne, la cieca rassegnazione biologica che consente all'uomo di appiattire la femminilità sulla natura e l'immanenza, negandole l'accesso al trascendente e alla semplice razionalità. Il femminile da sempre rappresenta l'alterità, il secondo termine di ogni coppia oppositiva del pensiero occidentale (forma-materia, cultura-natura, libertà-necessità, e così via). La maternità è, in fondo, una zavorra che impedisce alle donne l'autonomia intellettuale. Per lei, la fecondazione artificiale rappresenta la rottura di questa catena, la sospirata liberazione dalla “schiavitù della riproduzione”. Da questa linea discende anche la visione tecno-utopica di

* *Giornalista e saggista.*

Shulamith Firestone, l'autrice della *Dialettica dei sessi*, che nei tardi anni Sessanta sosteneva che la fecondazione in vitro e l'utero artificiale avrebbero posto fine all'oppressione patriarcale, liberando le donne da quell'evento "barbarico" che è la gravidanza; la procreazione naturale è *in sé* invalidante, e l'immagine che si insegue è quella di una libertà avulsa dalla corporeità, perfettamente ricalcata sul modello maschile.

È da questo filone di pensiero che nasce l'idea di un'uguaglianza e di una libertà modellate appunto sul corpo maschile, cioè su un corpo che non genera; si tratta di una svalorizzazione o addirittura negazione della differenza sessuale, per assumere come oggetto del desiderio il ruolo pubblico dell'uomo, e come scopo politico l'assoluta parità sessuale e l'emancipazione.

Il pensiero della differenza

Poi, però, nascono e si diffondono, soprattutto in Francia e in Italia, le teorie della differenza, e le cose si rovesciano. L'idea che, cancellando la specificità del ruolo procreativo della donna, si cancelli automaticamente la sua inferiorità sociale appare una semplificazione autolesionista. Dare la vita è il potere femminile per eccellenza, che gli uomini hanno sempre cercato di controllare simbolicamente e socialmente. Il materno è la patria femminile, il luogo di costruzione e riconoscimento della soggettività, è il legame verticale con le altre donne: "per la sua esistenza libera una donna ha bisogno, simbolicamente, della potenza materna, così come ne ha avuto bisogno materialmente per venire al mondo", scrive Luisa Muraro nell'*Ordine simbolico della madre*. Per le femministe della differenza, è sul piano dell'ordine simbolico (e quindi del linguaggio), sul piano del senso, che ha agito e agisce la sopraffazione sulle donne. È lì che si rivela e si realizza il tentativo di annullare la differenza sessuale, annegandola in un'umanità indifferenziata.

Questa impostazione mette in crisi i concetti di parità ed eguaglianza diffusi dal femminismo emancipazionista. Nella prima fase del neofemminismo, si combatteva con forza l'idea di una naturale vocazione femminile al ruolo domestico e materno. La diffidenza era comprensibile: l'accento posto sulla differenza biologica aveva storicamente inchiodato la donna a una diversità intesa come inferiorità ed esclusione, impedendole l'accesso allo spazio pubblico. Il movimento delle donne puntava quindi a sganciare la maternità dal destino biologico, e a ridefinirla come libera scelta.

Questa posizione ha sempre lasciato irrisolta la contraddizione tra valorizzazione della specificità, e quindi della maternità e dei saperi femminili, e omologazione al modello maschile. È proprio dalla critica all'apparente neutralità dell'umano, che maschera un modello maschile spacciato come universalmente vali-

do, che è nata la tendenza a riappropriarsi del concetto di differenza, caricandolo di nuovi valori. L'esperienza fondamentale dell'essere donna, per il femminismo della differenza, è quella di nascere con un corpo sessuato, e la capacità di procreare ne è il cuore. Se l'esperienza non è neutra, ma sessuata, anche la conoscenza lo è. In questa chiave conoscitiva, la maternità non è solo una potenzialità straordinaria, ma un serbatoio di forza a cui attingere per costruire una soggettività autonoma. Comincia a diffondersi la terminologia del genere (differenza di genere, ottica di genere, identità di genere) come espressione di una differenza che travalica quella puramente biologica, e investe la donna come soggetto della conoscenza. Il femminismo della differenza, però, per quanto sposti il problema della costruzione dell'identità femminile sul piano, squisitamente culturale, dell'elaborazione di simboli e significati, rimane fortemente ancorato al corpo, tanto da essere accusato di essenzialismo.

Le teorie del “gender”

Si tratta di un'accusa tutta maturata all'interno del pensiero postmoderno, decostruzionista e relativista, che nega recisamente la possibilità di una “essenza” femminile immutabile. Non esiste un'unica differenza sessuale (quella maschio/femmina), ma tante differenze, legate all'orientamento sessuale, alla razza, alla cultura, alla condizione sociale. Da questi presupposti si sviluppa il vero e proprio pensiero “gender”, che si allarga fino a destituire totalmente di significato la dualità maschio/femmina, operando una separazione sempre più netta tra la differenza sessuale biologica e la costruzione dell'identità, sociale e psicologica.

Il fatto che a maschi e femmine venga assegnata un'identità sessuale definita in base ad alcuni caratteri anatomici è, per i sostenitori del “genere”, solo una convenzione, una costruzione culturale, a cui contribuiscono potentemente i condizionamenti messi in atto dalla società e dalla famiglia. Le sfumature possibili, tra maschio e femmina, sono molte, e la dualità dei sessi è frutto dell'imposizione di ruoli e gerarchie prefissate. La differenza maschio/femmina non ha alcun fondamento nella realtà: si tratta solo di un “discorso” connesso alle pratiche del potere, e fondato sull'esclusione di chi è diverso. L'identità di genere non può essere stabile, visto che non dipende da fatti biologici, ma è fluida, relazionale, legata ai mutamenti storici, geografici, culturali, ambientali, personali e collettivi.

Questa linea di pensiero conduce inesorabilmente verso la decostruzione di ogni possibile identità femminile, derubricata a una delle mille varianti delle differenze identitarie. Se la definizione di donna non può riferirsi a una categoria eterna e universale, è insensata; secondo una sostenitrice del gender come la studiosa Judith Butler, poiché non è una categoria biologica, né ontologicamente fondata, come si può decidere chi vi è incluso? Per altre teoriche, l'identità sessuale

definita va superata attraverso una radicale manipolazione del corpo, che si può rendere in tutto o in parte artificiale, completandolo con innesti elettronici, animali o meccanici, e accogliendo con entusiasmo le nuove tecnologie riproduttive. Il caso più spavaldo di radicalismo tecnolibertario è quello di Donna Haraway e del suo *Manifesto cyborg*, uscito negli Usa nel 1991. Il cyborg, secondo la definizione dell'autrice, è "un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, (...) una creatura di un mondo post-genere". Il corpo mutante del cyborg, ottenuto grazie a innesti tecnologici di ogni tipo, è la leva che scardina l'identità sessuale definita, liberandola per sempre dal condizionamento biologico e culturale: non ci sarà più l'oppressione di un sesso su un altro, perché non ci saranno più né donne, né uomini.

È evidente che questa impostazione, anche accantonando le formulazioni più estreme, toglie ogni rilevanza alla differenza femminile, e indebolisce il soggetto donna. Accettare l'ideologia di genere è, per il femminismo, una forma di suicidio. Scrivono giustamente Maria Giovanna Noccelli e Piersandro Vanzan: "Dietro all'identificazione della persona come "genere" piuttosto che come "essere sessuato" è leggibile ancora il rischio della neutralizzazione dell'identità sessuata. In definitiva una riproposizione di quel concetto di neutro, messo in luce dalla recente speculazione femminile".

In conclusione, il vocabolo "genere" si presta quantomeno a interpretazioni ambigue, e la sua adozione indiscriminata da parte delle Nazioni Unite e dell'Europa contribuisce alla confusione generale. L'impressione è che da alcuni il termine sia adoperato, in campo internazionale, come una leva per scardinare l'idea tradizionale di famiglia e l'identità sessuale definita (il cosiddetto "paradigma eterosessuale"). Il concetto di genere appare come un'arma impropria che gli organismi internazionali si illudono di poter maneggiare, mentre tende spontaneamente a sfuggir loro di mano. Una volta sfondato l'argine della differenza biologica, il corpo diventa un'astrazione, qualcosa di artificiale e manipolabile (come dicono le teoriche postmoderniste, è solo un testo).

La Chiesa cattolica, che è entrata direttamente in questo dibattito soprattutto con la Conferenza mondiale di Pechino sulla condizione femminile, ha ben chiara la diversità di posizioni esistente nell'ambito del pensiero delle donne. In occasione della Conferenza, Giovanni Paolo II scrisse una "Lettera alle donne" che, unita a quella indirizzata nel 2004 ai vescovi dall'allora cardinale Ratzinger², delinea una posizione che dialoga con il femminismo della differenza e prende le distanze da quello emancipazionista e dalle teorie del gender. Nel testo firmato dal Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, la differenza sessuale è interpreta-

¹ Maria Giovanna Noccelli e Piersandro Vanzan, *Pechino 1995. Bilancio e prospettive della V Conferenza Mondiale sulla donna*, Ave, Roma, 1996, pg.43.

² *Congregatio pro doctrina fidei*; documenta inde - concilio vaticano secondo expleto edita (1966-2005) Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 604-619.

ta “come realtà iscritta profondamente nell’uomo e nella donna: la sessualità caratterizza l’uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione. Essa non può essere ridotta a puro e insignificante dato biologico, ma è una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l’amore umano” . La Chiesa riconosce come, alla base di ogni esperienza umana, ci sia quella di nascere sessuati: questione che nel pensiero della differenza ha un peso fondamentale. La lettera del Pontefice del ’95, invece, è stata commentata come un vero e proprio manifesto per l’*empowerment*, un accrescimento di potere che permetta alle donne di espandere il proprio “genio”, la propria “capacità dell’altro”, al di fuori della casa e della famiglia.

Sul piano delle scelte politiche, il femminismo della differenza si distacca moltissimo dall’emancipazionismo istituzionale: “Uguaglianza e parità tra i sessi sono criteri omicidi, non permettono alla donna di pensare a se stessa in modo indipendente, né di avere ambizioni autonome”, ha scritto la teorica femminista Alessandra Bocchetti³. C’è un’evidente assonanza tra queste parole e quelle di Janne Haaland Matlary, femminista cattolica: “La discriminazione si verifica non solo quando soggetti *uguali* vengono trattati in modo diverso, ma anche quando soggetti *diversi* vengono trattati in modo uguale”⁴.

Il nuovo lessico come progetto culturale

Anche ad un esame sommario dei documenti internazionali, colpisce la centralità assunta dalle scelte lessicali. È un’attenzione che si iscrive in una vera e propria strategia di trasformazione linguistica, che si configura come un progetto culturale globale. La politica mondiale dei diritti umani, vista anche la frequente situazione di impotenza e di stallo diplomatico delle Nazioni Unite, si esprime sempre di più nell’ambito del linguaggio, un esperanto decifrabile solo dalle burocrazie internazionali, che però ha enorme influenza nell’orientare i governi, soprattutto occidentali. A questa strategia consapevole e vincente si contrappone per adesso solo una guerriglia di soggetti dispersi e distanti tra loro, con l’eccezione della Santa Sede, unico soggetto dotato di visibilità e di autorevolezza, che non a caso viene individuato come l’avversario per eccellenza.

Ad ogni appuntamento delle Nazioni Unite sui temi della donna, della procreazione e della sessualità, si discutono ferocemente questioni che ai profani posso-

³Alessandra Bocchetti, *Politica delle donne e politica per le donne*, in P. Bono, a cura di, *Questioni di teoria femminista*, La Tartaruga, Milano, 1993, pg.199.

⁴Janne Haaland Matlary, *L’uomo e la donna nella famiglia, nella società e nella politica* in *AaVv, Il ruolo della donna nella Chiesa e nel mondo*, Quaderni dell’Osservatore Romano, Roma, marzo 2005.

no apparire come inessenziali modifiche terminologiche, e che invece, se recepite, aprirebbero squarci profondi nella faticosa costruzione di un quadro etico condiviso.

La battaglia delle parole si articola in alcune riconoscibili modalità d'intervento, che non possiamo analizzare qui⁵. Basta accennare al fatto che la trasformazione agisce in più direzioni, di cui la più clamorosa e significativa è quella che tende a cancellare ogni parola sessuata, riferita cioè alla distinzione tra maschile e femminile. Il vocabolario adottato deve essere "gender neutral", quindi non deve contenere, nemmeno implicitamente, la temuta differenza sessuale.

I termini "madre" e "padre" sono stati abbandonati in favore di "progetto parentale" o "genitorialità": parole che abbinano l'asetticità emotiva alla neutralità sessuale. Naturalmente, anche il termine "maternità" è bandito dal nuovo linguaggio delle burocrazie internazionali, sia all'Onu che nell'Unione europea. Non è un caso che "maternità" sia considerata parola troppo valoriale, troppo carica di peso storico e sentimentale, ma persino il vocabolo "procreazione" è assente nel linguaggio dei diritti; anche questo ha sfumature di significato inaccettabili, perché su di esso si allunga l'ombra dell'unicità umana, di un di più rispetto alla mera riproduzione biologica. Meglio la definizione "diritti riproduttivi", dove il sostantivo, "diritto", dovrebbe riscattare la sgradevole piattezza dell'aggettivo, "riproduttivo", schiacciato sul biologismo; un aggettivo che richiama la riproduzione dell'identico, quindi della specie, e non dell'individuo, il quale, per fortuna, rimane (ancora) dotato della sua fragile irripetibilità.

⁵Per un'analisi più dettagliata di questo tema, vedi: Eugenia Roccella, *Non crescete, non moltiplicatevi*. in E. Roccella, L. Scaraffia, *Contro il cristianesimo. L'Onu e l'Unione europea come ideologia*, Piemme, Casale Monferrato, 2005.

IL GENERE: UN PROBLEMA MULTIDISCIPLINARE

di Jacques Arenes*

1. La posta in gioco e le questioni aperte

La *gender theory* si diffonde sempre più nei mass media e nel dibattito pubblico a causa della visione politica della sessualità e in relazione all'attivismo *gay*. In questa dimensione militante, la Chiesa, ma anche alcuni approcci antropologici come quelli della psicoanalisi o dello strutturalismo, appaiono come «il nemico», guardiani di tradizioni limitanti. La maggior parte degli attuali teorici della *gender theory* si inserisce nell'orbita *gay* o lesbica. Ma la questione è, naturalmente, più complessa e la storia del *gender* si sviluppa nella scia dei movimenti femminili e della difesa delle minoranze.

La teoria del genere non si riassume in idee agitate in cenacoli intellettuali, ma costituisce il corpus ideologico utilizzato dalle *lobby gay* per difendere le loro proposte al potere legislativo, riguardanti in modo particolare il matrimonio detto «omosessuale». In senso più ampio, l'interesse di esaminare simili teorie è legato alla diffusione, tra il grande pubblico ed il mondo politico-mediatico, di alcune nozioni, come ad esempio il rifiuto dell'eterocentrismo (l'eterosessualità come modello sociale) ed il desiderio di istituire una politica delle sessualità. D'altronde, queste teorie si sviluppano nell'ambito di un panorama generale di ridefinizione del possibile e dell'impossibile. La teoria del genere è dunque una delle ultime metamorfosi della politica. La sessualità diviene un campo politico dove vengono esplorate tutte le possibilità. La sessualità diventa politica - e dunque oggetto di decisioni politiche - nella misura in cui si presenta come l'ultimo spazio dove possono aprirsi nuove possibilità: molti hanno una visione della politica come depressa, almeno per quanto concerne la vita economica e il rimodellamento della storia comune. Si tratta quindi di riaprire un nuovo campo d'azione, quello di ridefinire la storia privata del soggetto sessuale, nonché del corpo sessuale.

Le rivendicazioni scaturite dai *gender studies* si rifanno ad una aspirazione di giustizia che lotta contro l'ineguaglianza. Lo scopo della giustizia detta «correttiva» consiste, a partire da Aristotele, nel ristabilire l'eguaglianza, in un modello distributivo dove alcuni si sarebbero abusivamente concessi quote eccessive.

*Questo testo è stato presentato da Monsignor Jacques Arenes sabato 4 novembre 2006 a Lourdes, in occasione dell'assemblea della Conferenza Episcopale Francese, ed ora è pubblicata su Documents Episcopat.

L'ineguaglianza di fatto – come la sterilità delle coppie omosessuali – viene considerata, nel sistema teorico dei *gender studies*, l'emanazione di strutture di potere, e quindi una ingiustizia. Le leggi sono considerate ingiuste, in quanto espressione di poteri oppressivi, che si tratti di leggi di diritto positivo o della Legge simbolica. Il giusto si definisce rispetto ad una rivendicazione di autodefinizione da parte di una soggettività che determina il proprio spazio. Le istituzioni, considerate guardiani istituzionali della Legge simbolica, vengono percepite come emanazione di norme che mirano a riprodurre le gerarchie tradizionali.

2. Che cos'è la *Gender Theory*

Si parla di *gender studies* o di *gender approach*. I *gender studies*, come disciplina a pieno titolo, sono nati negli Stati Uniti all'inizio degli anni settanta, allo scopo di mettere sotto accusa le teorie che consideravano «naturali» le ineguaglianze o le diversità puramente sociali. Gli studi compiuti sul genere sessuale si sono sviluppati, nel mondo anglosassone, sulla scia del femminismo e della militanza dei gruppi *gay*. La piattaforma dei *gender studies*, pienamente accettata nel panorama accademico anglosassone, si rifà agli *women studies* degli anni sessanta. Si tratta di denunciare gli aspetti sociali della distinzione sessuale in quanto portatori d'oppressione. La frase chiave è quella di Simone de Beauvoir: «*Donne non si nasce, si diventa*»¹. Secondo questa interpretazione, la differenza maschile-femminile non coincide con la differenza maschio-femmina, in quanto le cosiddette «caratteristiche del genere» - si parla anche di stereotipi del genere - comportano un modello di costruzione culturale.

3. La nozione del genere

È possibile distinguere l'identità sessuale - riferendosi al sesso biologico - dall'identità di genere (*gender*, in inglese), che designa il versante sociale della differenza sessuale. Ma la nozione è più complessa.

I lavori dello psicanalista americano Robert Stoller, che ha studiato la transessualità in maniera approfondita, sono stati negli anni sessanta un elemento importante nell'elaborazione di tale teoria. Nel definire le identità maschili e femminili, riferendosi a «genere», Stoller distingue il biologico dallo psicologico. Secondo questo studioso, il genere rappresenta il grado di mascolinità e di femminilità presente in ciascuno di noi ogni volta in maniera specifica, a seconda del sesso biologico. Tuttavia, questo rapporto non è univoco. Se la mascolinità si adatta bene allo status di maschio e, allo stesso modo, la femminilità si adatta altrettanto bene allo status di femmina, il vissuto del genere varia da un soggetto all'al-

¹ Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1997, p.4.

tro. Lo studio di un fenomeno assai marginale come la transessualità funge, come più tardi nei *gender studies*, da strumento per indagare la norma che diviene, in un certo senso, incerta.

Il concetto freudiano di bisessualità psichica rimane sullo sfondo, ma il genere rende problematico, in Stoller, il modo in cui ciascuno fa più o meno propri gli elementi della mascolinità e della femminilità². Il nodo dell'identità di genere si costituisce, a suo giudizio, attorno ad una «forza» biologica, all'assegnazione del sesso alla nascita³, ed alle relazioni con gli adulti prossimi, e in modo particolare, la madre.

Scostandosi dal punto di vista clinico, il femminismo americano ha fatto propria la nozione di «genere». In questo contesto, più che l'aspetto psicologico dell'appropriazione della sessuazione, il genere designa la dimensione fondamentale sociale delle distinzioni sessuali. L'obbiettivo, militante e politico, consiste nel rifiutare il determinismo biologico della nozione di «sesso», o di differenza sessuale. Il concetto di «genere» s'inserisce allora come prolungamento del concetto di «ruolo sessuale», elaborato dall'antropologia. Si tratta quindi di affrontare l'aspetto statico della nozione di «ruolo». Questa costruzione culturale del genere, antichissima e profonda, dà luogo a ciò che gli anglosassoni chiamano la *gender-blindness* (cecità al genere) che avrebbe come effetto quello di reificare e naturalizzare fatti riguardanti la cultura.

Il catalogo delle specificità maschili e femminili, d'origine culturale e non, è vastissimo. Riguarda innanzitutto una differenza di fatto (o ineguaglianza, secondo il punto di vista), che concerne il fisico, in termini di statura, di massa muscolare, di forza e, evidentemente, di specificità degli organi sessuali esterni e interni. Alcuni vedono la causa principale del patriarcato in queste differenze anatomiche fondamentali. L'antropologa Françoise Héritier ipotizza che gli uomini abbiano voluto fare propria la fecondità delle donne, distribuendola tra di loro⁴. Il potere delle donne di produrre «lo stesso» (generare bambine e, naturalmente, bambini) non è accessibile agli uomini, che faranno quindi di tutto per controllarlo, allo scopo di assicurare la «riproduzione», ovvero la discendenza maschile. Da ciò derivano le invarianti antropologiche, evidenziate da Lévi-Strauss, come l'esogamia, «gestita» dagli uomini per regolare la circolazione delle donne, e la proibizione dell'incesto, obbligando l'alleanza al di fuori del clan.

L'immaginario e la pratica della sessualità stessa sono spesso affrontati in maniera diversa da uomini e donne, e questo ha influito sulla percezione culturale del maschile e del femminile, come la nozione trabocchetto di attività per quanto riguar-

² Abbiamo una bisessuazione psicologica e psichica. L'identità sessuata avviene attraverso l'identificazione con l'altro.

³ Il modo in cui gli adulti accolgono il neonato, attribuendogli un sesso sociale. Se gli organi sessuali esterni sono equivoci, tale attribuzione diviene problematica.

⁴ Françoise Héritier, *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Roma, Laterza 2000, p. 5

da il maschile e di passività per quanto riguarda il femminile. Françoise Héritier sottolinea opportunamente questo punto. Lo zoccolo «duro e primordiale» delle osservazioni fatte dai nostri antenati è stato ripreso in maniera sistematica nel corso dei secoli, in senso più o meno spregiativo, nei confronti del femminile.

Cito: «*La vita s'accompagna alla morte, il calore del sangue connota la vita; il sangue perduto dalle donne indica il loro minor calore rispetto agli uomini; la copulazione è necessaria affinché ci sia nascita; non tutti gli atti sessuali sono necessariamente fecondi; i genitori precedono i figli, e i maggiori quelli minori; le donne riproducono se stesse, ma hanno anche la straordinaria capacità di riprodurre corpi diversi da loro stesse*»⁵. Queste evidenti constatazioni furono riprese dal «sistema patriarcale»: la passività delle perdite di sangue denota la passività del femminile, mentre la possibilità per l'uomo di versare il proprio o l'altrui sangue indica il suo carattere attivo. Le opposizioni comuni e tradizionali, nei miti e nella letteratura, del maschile e del femminile (caldo/freddo, duro/tenero, sano/malsano, veloce/lento, forte/debole, secco/umido...) sono altrettanti binomi in cui, più che riconoscere l'alterità, questa viene trasformata in una gerarchia.

La posta in gioco degli studi del genere - nelle loro premesse - fu dunque quella di mettere in discussione la gerarchia implicita nella concezione della differenza.

Fin dall'inizio, la nozione di «genere» ha rappresentato l'idea di un possibile movimento, di un eventuale cambiamento. Questo concetto si riferisce ad una mobilità dialettica: la cultura determina gli effetti di genere, ma gli effetti di genere possono essere ridefiniti dalla cultura. Tutte le questioni future dibattute dalla nozione di genere, innato e acquisito, natura e cultura, psichico e sociale, si trovano qui intrecciate. Tutto si gioca sul piano del dato biologico, psichico e sociale, con un'insistenza maggiore, a seconda delle epoche, su uno di questi aspetti. Gli attuali teorici del genere insistono sulla violenza di un'ideologia di tipo «essenzialista», che avrebbe controllato la politica del genere fino al punto in cui l'aspetto biologico⁶ avrebbe fatto da garanzia a una ideologia di gerarchizzazione dei generi, risultato dell'oppressione maschile.

Nello stesso movimento femminista s'individua un'evoluzione dell'essenzialismo verso un costruttivismo sempre più accentuato. Una parte delle militanti dei primi tempi, dette differenzialiste, insistono sulla differenza femminile. Quest'ultima andrebbe difesa valorizzando una cultura femminile. Le «esistenzialista» ritengono che, anche se attorno al genere vi sono numerosi fatti costruiti socialmente, permangono differenze biologiche o psicologiche fondamentali che caratterizzano le essenze maschili e femminili. Secondo le posizioni essenzialiste più estreme, le differenze biologiche tra uomini e donne e l'oppressione patriarca-

⁵ F.Heritier Op.cit., p.19.

⁶ Freud parla di «anatomia come destino».

⁷ Monique Wittig, *La pensée straight*, Parigi, Balland, 2001.

le sono considerate tali per cui bisogna uscire dall'eterosessualità e definire degli spazi riservati alle donne⁷.

Gli anti-essenzialisti, d'ispirazione postmoderna e poststrutturalista, costituiscono oggi la parte più importante dei teorici del genere. Essi ritengono che se il genere è una costruzione sociale di tipo oppressivo, è possibile utilizzarlo in modo militante per realizzare la sua ricostruzione. Da un punto di vista estremo, lo stesso sesso può essere rimodellato in linea con questo impulso di ridefinizione del genere. Il sesso allora non è una categoria naturale più di quanto lo sia il genere, e la rappresentazione del corpo sessuato va anch'essa decostruita. Più il tempo passa, più gli studi sul genere sottolineano il relativismo culturale di ogni approccio che lo riguarda, fino a negare l'importanza strutturale della differenza dei sessi come fondamento della cultura. L'idea iniziale dei *gender studies* di non sottovalutare più la dimensione sociale di accesso all'identità sessuale si è così progressivamente spostata verso una direzione che ha cercato di ridurre la dimensione simbolica della sessuazione a puro gioco normativo.

4. Nodi teorici dei gender studies

Il genere al servizio dell'oppressione: una visione politica della sessualità

Si tratta di rifiutare un'ottica funzionalista della sessuazione in cui ciascuno dei sessi potrebbe avere il proprio tornaconto. Ovunque il «maschile» è superiore al «femminile». È quello che Françoise Héritier chiama «*la valenza differenziale dei sessi*». Il femminismo si allaccia così al marxismo. I teorici del *gender* tendono d'altronde a fare causa comune con gli studi sulle questioni di razza e di neocolonialismo, che negli Stati Uniti sono chiamati i *postcolonial and race studies*. Si passa così da un'analogia (in termini di minoranze oppresse) ad un paradigma metodologico in cui le differenze maschile/femminile sembrano «costruite» e detestabili quanto le differenze di razza (incluse le segregazioni razziali), portate avanti da ideologie odiose. Judith Butler giunge a parlare di «codici di purezza razziale» e i «tabù sul meticciato», che regolerebbero oggi la visione eterosessuata della vita affettiva⁸. Questa affermazione inaudita racchiude effetti dell'immaginario, legati alla pratica ed alla simbolica dell'eterosessualità (come il fatto che un eterosessuale possa ritenersi irritato, addirittura scioccato, dall'idea di un'eventuale pratica omosessuale), nonché all'angoscia dell'incrocio razziale che giustifica l'*apartheid*. I rapporti tra i sessi sono considerati quasi unicamente una questione di potere. E la denuncia del potere maschile si è progressivamente spostata verso una politica di trasformazione del genere, fino a negare la distinzione

⁸ Judith Butler, introduzione del 1999, *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004, p. 7.

stessa dei sessi. «*Lo scopo definitivo della rivoluzione femminista non deve essere semplicemente quello di porre fine al privilegio maschile, bensì quello di porre fine alla distinzione stessa dei sessi*»⁹.

Dal genere al sesso: il «sesso» come costruzione culturale

Qualsiasi rappresentazione della sessualità passa attraverso la cultura: questo truismo metodologico porta impercettibilmente a negare la realtà della differenza sessuata al di fuori di una costruzione culturale. Lo stesso abile raggirio metodologico si verifica quando si passa dall'affermazione «tutto passa attraverso il linguaggio» all'asserzione «tutto è linguaggio».

Lo storico Thomas Laqueur afferma che l'anatomia non è soltanto un destino - secondo la formula di Freud - ma anche una storia¹⁰. Si sarebbe passati, nel XVIII secolo, dal modello «unisessuato», ereditato dall'Antichità, a un modello «dimorfico», in cui la dualità è accentuata. Per il modello unisessuato, d'origine aristotelica, maschile e femminile sono varianti di un sesso unico. A partire dal XVIII secolo, la rappresentazione «classica» del corpo ha la meglio, accentuando le differenze basate sull'anatomia, secondo il pensiero naturalista.

In questo passaggio da modello unisessuato a «modello dei due sessi» crolla una visione del mondo in cui il corpo è in corrispondenza con le continuità dell'universo. La nozione di corpo si afferma come una realtà anatomica indipendente. Il rifiuto del modello antico di corpo e di sesso, ritenuto prigioniero nelle reti della metafisica, costituiva il progetto dell'Illuminismo. Laqueur sottintende che la cultura ellenica e giudeo-cristiana, finché ha avuto una posizione di primo piano, insisteva più sulle continuità dei sessi che sulle differenze anatomiche. Il sesso era al servizio del genere principale. La dicotomia nata con gli illuministi fa entrare una politica della mascolinità (e del suo dominio) nell'utilizzo della differenza anatomica, ritenuta pertanto essenziale.

L'idea principale dell'opera è che il motivo determinante di questo passaggio non sia il progresso scientifico (in fisiologia), bensì un mutamento d'ordine politico. Il riferimento è a Foucault. Il corpo chiuso e autonomo, dopo il XVIII secolo, è al servizio delle frontiere politiche. Il crollo dell'ordine antico porta all'affermarsi di una nuova sfera pubblica esclusivamente maschile. Il sesso e la sessualità sono una creazione discorsiva collegata a un bio-potere, da cui derivano i tecnici del potere sulla vita, che hanno sostituito gli specialisti del potere sulla morte delle epoche religiose. «*La vecchia potenza della morte in cui il potere sovrano veniva simboleggiato, è ora accuratamente sostituita dall'amministrazione dei corpi e*

⁹Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi: autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Firenze, Rimini 1976, p. 7.

¹⁰Thomas Laqueur, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Roma, Laterza 1992, p. 8.

dalla gestione calcolatrice della vita».

Laqueur sviluppa una dimostrazione molto sottile e ben strutturata in cui le nozioni di sesso e di genere sono entrambe coinvolte nella stessa dinamica politica. Qualsiasi dibattito sulla sessualità verte sull'ordine sociale, il quale, a sua volta, rappresenta e legittima la sessualità stessa. E ciò che si dice sul sesso è anche, al contempo, un'affermazione sul genere. Il sesso, come il fatto d'essere uomo, è un fenomeno determinato dal contesto.

La queer theory come spazio radicale

Il movimento *queer* rappresenta l'ala estrema della contestazione generata dai *gender studies*. Il termine *queer* significa «strano», «losco». Il *queer* è lo «svitato» che si oppone al normale, allo *straight*, all'eterosessualità. La teoria *queer* se la prende direttamente con le «costrizioni» della normalità. In quanto minoranza, il movimento *queer* non si propone di «assimilarsi» alla cultura maggioritaria, ma piuttosto di attaccare il cuore di quest'ultima.

La dottrina *queer* denuncia il presupposto «eterosessista» nei dibattiti sulle differenze. L'opera chiave è quella di Judith Butler, *Gender Trouble*, opera di cui i mass-media hanno molto parlato. Il riferimento principale è a Michel Foucault¹²: siamo assoggettati, cioè siamo soggetti, inteso come in soggezione al potere. La nozione di «genere» è stata costruita secondo i presupposti «eterosessisti» dominanti. Bisognerebbe – dicono i seguaci del *queer* - creare un nuovo paradigma antropologico non più soggetto all'«eterosessualità obbligatoria»¹³, nonché di «far venire allo scoperto i presupposti più tenaci riguardanti il carattere naturale o evidente dell'eterosessualità». Judith Butler porta avanti la sua battaglia sulla «presunzione dell'eterosessualità»¹⁴, non solo nella letteratura femminista ma anche nel mondo della cultura in generale. Gettare scompiglio nel genere significa basarsi sull'eccezione per pensare la regola. «*Il travestito è la nostra verità per tutti. Rivela la struttura imitativa del genere stesso. Noi tutti non facciamo che travestirci, ed è il gioco del travestimento che ce lo fa capire*».

La metodologia *queer* non rivendica un'identità particolare, ma si propone come un movimento che rimette in discussione le identità ritenute normative. «*Nulla ci autorizza quindi a pensare che i generi debbano essere due*». Secondo le posizioni più estreme, non si tratta nemmeno più di utilizzare cinque generi o più, bensì di uscire da qualsiasi categoria del genere socialmente istituita.

¹¹Michel Foucault, *Storia della sessualità, 1: La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli 1984, p. 8.

¹²Michel Foucault, op.cit.

¹³Judith Butler, introduzione del 1999, *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004, p. 7.

¹⁴Op. cit., p.43

«Il genere stesso è un artificio privo di legami, di conseguenza uomo e maschile potrebbero designare sia un corpo femminile che un corpo maschile, come d'altronde donna e femminile potrebbero designare sia un corpo maschile che femminile».

Butler analizza la dialettica tra sesso e genere considerando che questi due campi esercitano effetti di norma e d'influenza reciproca. Il genere non viene scelto, ma si impone come un'essenza interiore, come un'attesa «*che finisce esattamente per produrre il fenomeno tanto atteso*»¹⁵. L'attesa di un'essenza generata, il prodotto del genere. E la messa in discussione di tale attesa non può che offuscare il genere.

Il genere è performativo, poiché si crea attraverso il discorso e si regge attraverso la ripetizione di rituali che riguardano il corpo stesso. Ciò che viene percepito come «interno» è in realtà prodotto da alcuni atti corporali. La sessualità diviene nella pratica uno spazio essenziale di trasformazione del genere. Ne risulta una teoria dello psichismo in cui l'interiorità diviene una pura metafora e l'atto, che si tratti dell'atto del linguaggio oppure del rituale, è fondamentale.

Il corpo stesso non è una realtà prestabilita. Cos'è il corpo, al di là dell'aspetto definito dal "genere", cioè dalle vesti che lo ricoprono? Che ne è della percezione del corpo di un transessuale: uomo? donna? uomo divenuto donna? «*Nel momento in cui le nostre percezioni culturali ancorate al quotidiano crollano, quando non riusciamo a leggere con chiarezza il corpo che vediamo, significa che non siamo più sicuri*¹⁶ *di sapere se il corpo percepito è quello di un uomo o di una donna*»¹⁷. Alcuni adepti del «transgender» rifiutano addirittura il sostantivo «transessuale» che ridurrebbe il problema intimo a una questione medica o psichica¹⁸. Questi aspetti marginali dei *gender studies* mostrano il rifiuto dei limiti dell'aspetto biologico enunciato da Freud. Il riferimento alle situazioni limite, il transessualismo, permette di presentare come virtuali i quadri anatomici. «Offuscare» il genere significa attribuire un carattere di realtà a dei corpi considerati fin qui virtuali, nonché conferire allo stesso tempo un carattere di irrealtà a ciò che era naturale.

¹⁵ Op. cit., p.35

¹⁶ Questo tipo di ortografia, dove il femminile è sistematicamente indicato, mentre il maschile è utilizzato come neutro, è un classico dei *gender studies*.

¹⁷ Judith Butler, introduzione del 1999, *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004, p. 7.

¹⁸ Una persona che si dichiara «transgender» può essere di tipo «FTM», ovvero *female to male* (donna verso uomo), cioè qualcuno che è nato di sesso femminile e che sente una vocazione maschile. I «transgender» si dichiarano FTM (*female to male*), oppure MTF (*male to female*).

5. Riflessione sulle opzioni filosofiche fondamentali della gender theory

Costruttivismo e idealismo

Tutto è culturale, tutto è costruito. Il reale non ha forza al di fuori della sua rappresentazione. L'idea e la potenza della rappresentazione sono in primo piano, disdegnando il corpo così come è dato. Vengono utilizzati alcuni strumenti della filosofia analitica: i problemi filosofici sono essenzialmente questioni linguistiche, in opposizione con ogni ontologia. Si porrà l'accento sulla «performatività» del genere, nel senso in cui Austin concettualizzò gli «atti del linguaggio»: il genere è creato dal linguaggio; spetta quindi al linguaggio decostruirlo. Se le femministe americane hanno fatto di questa nozione di *gender* il loro cavallo di battaglia, è perché avevano bisogno di far esplodere la nozione di sesso, che appariva rilevante nella lingua inglese (molto più estesa che nella lingua francese). In francese, il termine «genere» è pieno di ambiguità poiché rimanda innanzitutto al genere grammaticale, ma quest'ambiguità sottolinea il rapporto particolare dei teorici del genere con il linguaggio. I teorici del genere fanno della lingua la loro arma politica.

Un dualismo anti-naturale

La sola relazione concepibile tra natura e cultura è di opposizione, di dualità. «Nel momento in cui si separa lo spirito dal corpo inizia la dinamica dell'uguaglianza dei sessi»²⁰. I teorici del «genere» scelgono, in un «postulato metodologico», di non interessarsi al corpo così come è dato, come una «realtà prestabilita», ma come effetto reale «delle assegnazioni normative»²¹. Il sesso, così come il genere, è un prodotto sociale. Il concetto di natura non viene negato, ma ignorato, e considerato non operante, quasi precluso. È l'ultima conclusione dell'aforsismo di Cartesio quando parla degli uomini «maestri e possessori della natura»²². Si tratta di sottomettere una natura di cui l'uomo stesso, e il suo corpo in particolare, costituiscono un elemento della stessa, come parte sottomessa.

Laqueur identifica l'emergere della questione della natura con l'Illuminismo: in Rousseau, come in altri, questo concetto funziona come concetto limite che permette di pensare il qui e l'ora del sociale.

Il naturale è invece, nelle teorie del genere, una nozione da respingere. È questo il punto originario sul quale il soggetto detiene qualche potere, e che si tratta di denunciare in quanto strumento di politica avverso, senza lasciarsi toccare.

²⁰ Irène Thery, «La costola di Adamo. Ritorno al paradosso democratico», in *Esprit*, n°3-4, marzo-aprile 2001.

²¹ Eric Fassin, prefazione francese al libro di Judith Butler, *op. cit.*, p.10. La questione della materialità del corpo non è, secondo lui, quella di un'ontologia negativa, bensì del rifiuto metodologico di darvi importanza.

²² Cartesio, *Discorso sul metodo*, VI

Elogio del neutro

«La categoria stessa di sesso scomparirebbe, addirittura si dileguerebbe, se l'egemonia eterosessuale fosse perturbata e capovolta»²³. Il modello di Foucault (e di Deleuze) prevale sul modello psicanalitico. Alcuni autori della *gender theory* rifiutano radicalmente la psicanalisi, alla quale rimproverano la volontà di promulgare una «*distinzione nettissima tra differenti forme d'amore in funzione del sesso dei partner*»²⁴. La casualità psicanalitica è percepita come una violenza che fa rientrare il soggetto nello stampo eterosessuato. Il soggetto che desidera non è strutturato attraverso la sessuazione, ma è condotto dalle pulsioni e dai desideri parziali. Le strutture storiche di sessuazione sono considerate un imperativo simbolico da rifiutare, allo scopo di esaltare la preminenza dell'esperienza e del vissuto in quanto «*superamento delle strutture sociali incorporate*»²⁵.

In realtà, il mondo psicanalitico è oggi diviso: molti colleghi evitano di trattare la questione «trabocchetto» dell'omosessualità, dove rischiano di essere accusati di omofobia. È difficile oggi evocare, anche in maniera sfumata, le difficoltà e le sofferenze psichiche in relazione all'orientamento omosessuale.

Una genealogia dei poteri

La decostruzione del genere si basa su una ricerca genealogica, di tipo nietzscheano, aggiornata da Michel Foucault, in cui vengono denunciate le radici dell'«eterocentrismo» in quanto sistema di potere. Le religioni, così come alcuni approcci antropologici quali quello della psicanalisi, sono stigmatizzate dai *gender studies*, in quanto sostenitrici dell'ordine antico di dominio²⁶. Il pensiero strutturalista, soprattutto lacaniano, viene percepito come una metamorfosi del naturalismo. In effetti, lo strutturalismo attribuisce un'importanza fondamentale al linguaggio, come nei *gender studies*, per dedurre delle invarianti antropologiche, che i teorici del genere non possono accettare.

L'odio per la psicanalisi di alcuni lascia il posto in altri, in Butler per esempio, a un dialogo critico. Butler si sforza di liberare la psicanalisi dai legami strutturalisti, denunciandone i presupposti patriarcali ed eterosessuali. L'opera di Lévi-Strauss *Le strutture elementari della parentela* è particolarmente presa di mira in

²³ Judith Butler, introduzione del 1999, *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004, p. 7.

²⁴ Didier Erison, *Echapper à la psychanalyse*, Parigi, Léo Scherrer, 2005.

²⁵ Didier Erison, *op. cit.*, p.35.

²⁶ Ciò è espresso, ad esempio, nell'opera curata da Daniel Borrillo, Eric Fassin, Marcela Iacob *Au delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Parigi, PUF, 1999. Gli autori si rallegrano per il crollo dell'ordine simbolico, «estuario teorico in cui confluiscono Lévi-Strauss, Lacan», ma anche duemila anni di cristianesimo dato che si mettono in discussione i fondamenti classici della differenza dei sessi.

quanto considerata come «una bibbia da autori ostili alle rivendicazioni gay»²⁷.

La dinamica dell'alterità in quanto produttrice di senso è ritenuta alienante. Il sociologo Luc Boltanski definì la distinzione tra «*le alienazioni generiche*» inevitabili, legate alla condizione umana (la differenza dei sessi, la vecchiaia, la morte) e «*le alienazioni specifiche*», legate alla classe sociale e alle ingiustizie storiche²⁸. Le alienazioni generiche di un tempo divengono, nella *gender theory*, alienazioni specifiche contro le quali vale la pena combattere.

La genealogia dei poteri produce un'evoluzione dei generi verso un modello di darwinismo sociale. Le forme maggiormente percorribili e adeguate di relazioni affettive e sessuali sono quelle che dovranno imporsi.

«L'eterocentrismo» è ritenuto un momento imperfetto della storia, destinato ad essere superato da una forma di evolucionismo sociale.

6. Conclusione: rispondere alla Gender Theory

L'importante non è discutere le sottigliezze della teoria del genere, ma percepire il loro effetto destabilizzante sulla cultura postmoderna.

È necessario innanzitutto sottolineare che essa è elaborata da pensatori di alto livello che, per una parte, ma una parte solamente, quella pertinente, vanno ascoltati nelle loro riflessioni riguardanti l'aspetto non evidente delle affermazioni sul genere, quelle che sono considerate una giustificazione spesso, ma non sempre, dei sistemi di dominio. Tenterò di riprendere due aspetti della teoria del genere che necessitano di un risposta da parte del mondo cristiano.

La questione del potere e della volontà di potenza

Nella visione della *gender theory* tutto è potere. Se le relazioni tra uomini e donne sono solo rapporti di forza, il potere è presente anche nel cuore dello psichismo. La teoria della Butler è quella di un soggetto formato dal potere, assoggettato, diceva Foucault, e dipendente dal potere e dal suo percorso. Il soggetto è anche «*la modalità del potere che si rivolta contro se stessa*»²⁹. Il soggetto formato dal potere è anche, fondamentale, esercizio del potere, che permette di lottare contro il potere che lo ha formato. La matrice libidinale del soggetto, fortemente sessuata dalla psicanalisi, fa posto al fluido del potere, di per sé neutro. Il potere non è caratterizzato dalla mancanza, è pura forza. Il soggetto del *gender* è un soggetto dell'immanenza e dell'autoproduzione, non è un soggetto ermeneutico che considera le sue determinazioni passate, producendo delle possibilità che

²⁷ Didier Erison, *op. cit.* p.55.

²⁸ Luc Boltanski, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Parigi Ed. de Minuit, 1979, p.117.

²⁹ Judith Butler, *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Roma, Meltemi 2005, p. 14.

superano se stesso in un *telos* autarchico.

Lo sfondo nietzscheiano di queste teorie esclude, come afferma Judith Butler, qualsiasi filosofia del soggetto. L'identità, in continuo movimento, è riferita al linguaggio. «*In altre parole, ciò che è significato in quanto identità, non lo è se dopo un preciso istante tale identità sarà semplicemente là, come un oggetto inerte del linguaggio sostanziale*»³⁰. Tuttavia, Judith Butler nega il punto di vista esistenzialista della creazione del soggetto, la quale si riallaccerebbe ad una struttura prediscorsiva del soggetto stesso. L'identità viene determinata secondo una pratica significativa: il soggetto si costruisce come effetto di una teoria che comporta delle regole e che si inserisce all'interno di atti significativi correnti e comuni della vita linguistica.

Le regole che governano l'identità si applicano nella ripetizione dell'agire e le condizioni dell'«io» sono strutturate dalla matrice dell'eterosessualità obbligatoria. «*Qualsiasi significato viene attuato nell'orbita di una compulsione alla ripetizione*». I rituali della vita sono la prigione del genere. Ma i rituali della sessualità possono divenire una liberazione del genere. In questo riferimento costante all'azione, il dibattito riguarda esplicitamente ed unicamente il registro militante, che mira a spostare una linea del fronte piuttosto che a dire una «verità».

Quale alternativa a questo pensiero del potere?

Non si tratta di negare gli effetti del potere nelle relazioni intersoggettive, o nel mondo sociale, bisogna riaffermare la complessità fondamentale di queste relazioni: il desiderio umano non è solo luogo di potere, ma è anche caratterizzato dal richiamo dell'altro, che è desiderio di riconoscenza. La dimensione intersoggettiva è creatrice del soggetto, così come gli effetti del potere. E, fin dalle origini, il soggetto si ritrova all'interno di una matrice di alterità. Gli effetti stessi del genere, che non abbiamo intenzione di negare, se pure infiltrati da meccanismi di potere, di rivalità e di invidia, sono anche lo specchio vivente di differenze che esistono non solo all'interno di gerarchie patriarcali, ma anche in una dinamica di apertura nei confronti dell'altro.

È fondamentale sottolineare quanto il passato non fosse soltanto caratterizzato dall'orrore per l'imposizione patriarcale, ma fosse anche lo specchio di una storia non fossilizzata, in cui uomini e donne hanno costruito insieme relazioni amoroze, parentali, educative che avevano senso e sapore, malgrado i loro limiti. D'altronde, la denuncia senza veli dei poteri antichi introduce l'attuazione dei poteri nuovi. In realtà, queste teorie convalidano, a livello individuale, strategie di potere nella vita affettiva e sessuale. Se gli antichi poteri sono da rovesciare, nuovi

³⁰ Judith Butler, introduzione del 1999, *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Milano, Sansoni, 2004, p. 7.

poteri sono emergenti. In quello che diverrà il gigantesco mercato dell'autofondazione sessuale, i più intelligenti, i più scaltri, o i più seduttori avranno libertà d'azione. La competizione narcisista è all'ordine del giorno nella sessualità e nella politica della sessualità.

Noi dobbiamo stimolare, con un vocabolario mutuato all'antropologia e alle scienze umane, maggiormente comprensibile oggi, un dibattito sulle differenze in quanto luogo di umanizzazione e di realizzazione del soggetto. Come sottolinea Sylviane Agacinski, dobbiamo pensare a una differenza che non sia ineguaglianza. Questa propone una filosofia della mescolanza che rompe sia con i modelli maschili che con alcuni aspetti del femminismo. Criticando Simone de Beauvoir, Sylviane Agacinski sottolinea la necessità, per le donne, di abbandonare l'opposizione tra «destino biologico» e «libertà». La maternità diviene così un'esperienza privilegiata della responsabilità e un modello universale d'apertura nei confronti dell'altro³¹.

La Chiesa comprende nella sua tradizione la difesa degli aspetti che uniscono uomini e donne, in una prospettiva in cui la differenza non è ciò che serve al potere, ma ciò che si configura in una ricerca di unità.

Il rifiuto dell'eterocentrismo

Ben più che rimettere in discussione il patriarcato, una delle conseguenze di questo tipo di teoria è proprio quella di rimettere in causa l'eterocentrismo in quanto presunto sistema di oppressione. La questione di fondo è la guerra dei sessi, abbastanza presente negli Stati Uniti, un po' meno in Europa. Il «modello» eterosessuale appare troppo marcato, portatore di eccessiva discriminazione. Il rifiuto dell'eterocentrismo è legato più o meno consciamente alla profonda rimesa in discussione del soggetto eterosessuale maschile. La cultura moderna, in ogni caso, nel mondo intellettuale e mediatico, non riesce più a realizzare, o a pensare, a manifestazioni di mascolinità che non si rifacciano al machismo.

Un'altra posta in gioco molto concreta della *gender theory* consiste nello sbarazzarsi della differenza in quanto richiamo all'alterità, attraverso sistemi di auto-produzione del senso. L'autocreazione continua costituì il dramma esistenziale dell'omosessualità, che è rivoltato e recuperato sotto forma del dramma piatto dell'omofobia e dell'imposizione di norme insopportabili. Il soggetto della fuga in avanti è un soggetto senza passato. Non è più assoggettato ad un'ermeneutica soffocante, e si vede strutturato attraverso il corpo, attraverso «*i desideri, i piaceri*» che non sono «*elementi isolati della personalità, ma la struttura stessa - o una delle strutture - del rapporto con il mondo*»³². Alcuni aspetti della teoria del gene-

³¹Sylviane Agacinski, *La politica dei sessi*, Milano, Ponte alle Grazie 1998, p. 15.

³² Didier Erikson, *Echapper à la psychanalyse*, Parigi, Ed. Léo-Scherrer, 2003, p.35.

re sono in sintonia con la nostra modernità, che si tiene distante da qualsiasi codice rigido di interpretazione per rivolgersi ad una psicologia senza profondità che diffida della memoria. Lo scopo è quello di cancellare l'universale, sovvertire l'arroganza del concetto, per tessere l'elogio della singolarità e della molteplicità. Lo scopo è inoltre quello di valorizzare una visione estetica della propria esistenza, dei piaceri del corpo, contro i dispositivi di regolazione della sessualità, percepiti come norme abominevoli.

Quale alternativa opporre a questo rifiuto?

Per il mondo cristiano, ma soprattutto per quanti considerino la differenza un vettore di senso e di umanizzazione, appare urgente riflettere su un approccio del maschile e del femminile depurato delle antiche gerarchie.

Dobbiamo denunciare ciò che si presenta come una positività, presunta innocente, spesso enunciata come puro gioco della singolarità soggettiva, che si oppone alle norme pseudoviolente. La «norma» eterosessuale non è solo statistica o generata dall'oppressione. È l'espressione collettiva di singolarità che si realizza nell'alterità che è loro data.

Dobbiamo considerare l'omosessualità un dramma, un dramma che non è semplicemente il risultato dell'omofobia generale, ma di una difficoltà e di una sofferenza esistenziale e psichica. Dobbiamo esprimere la ferita aperta dei percorsi omosessuali senza, naturalmente, identificare il soggetto omosessuale con questa ferita. Si tratta di combattere l'innocenza ostentata dalla creazione performativa del genere, per mostrarne gli aspetti nascosti che sono l'attuazione di nuove reti di potere, tanto più difficili da cogliere in quanto non sono istituzionali, e per di più si rifanno alla retorica della posizione della vittima. Possiamo così difendere l'idea che la fuga in avanti non sia che il contrario dell'attaccamento troppo rigido alle tradizioni. Per fare ciò, dobbiamo riabilitare una forma di memoria in cui i dati sono prodotti da un mondo in cui la differenza dei sessi aveva, e ha ancora, un senso, separandoli da una finalità gerarchica.

La riflessione sulla mascolinità è, in questo senso, fondamentale. L'attuale decostruzione del maschile ne è un sintomo significativo: in una cultura patriarcale, in cui tutto si riferirebbe al maschile, quest'ultimo non sarebbe oggetto di una riflessione specifica nella misura in cui rimanesse in una posizione di riferimento, in quanto assiomatico. Nella nostra cultura il maschile è decostruito, pertanto deve essere ridefinito. Cos'è il soggetto maschile nel suo rapporto con il tempo, le donne, gli altri uomini, l'ereditarietà, la trascendenza? Che ne è di un soggetto maschile in una cultura in cui l'uguaglianza tra uomini e donne non è più da rimettere in discussione? Può nell'esistenza radicarsi qualche cosa di diverso da un patto di sradicamento del femminile o una posizione depressa di fronte all'evidenza del femminile?

Senza dubbio, come ho già detto, il linguaggio e il vocabolario sono a questo proposito fondamentali: il termine legge simbolica, che dà conto di una realtà alla quale aderisco pienamente, non può più, per esempio, essere capito dai nostri contemporanei. Dobbiamo enunciare, in modo sfumato, le polarità, più che le differenze binarie, del maschile e del femminile, in una dialettica in cui i due si richiamano senza escludersi, all'insegna di un'alterità che non è divisione, ma richiamo. L'ascolto, l'accoglienza, la valorizzazione delle relazioni per quanto riguarda il femminile non sono necessariamente passività o sottomissione. La tensione al di fuori di sé, la fame di spazio, l'amore per il linguaggio sociale per quanto riguarda il maschile non sono soltanto l'espressione di una verticalità schiacciante, e non sono incompatibili con una forma d'accoglienza e d'ascolto dell'altro. Queste polarità, maschili e femminili, non escludono gli avvicinamenti, e nemmeno le incursioni nel territorio dell'altro. Sono flessibili, e generano differenziazioni non riduttive e limitanti. Sono fonte di vita.

La posta in gioco è primordiale: se oscillassimo in un mondo in cui esistesse solo l'autodefinizione per ciascuno dei percorsi singolari del genere, che ne sarebbe del rapporto con la sessuazione? Da un lato può svilupparsi sempre di più la ricerca travolgente dei piaceri, in una perdita irrimediabile dell'incontro; dall'altro, di fronte al modello eterosessuale, si può arrivare ad un inasprimento di quella che è stata definita la guerra dei sessi. In quest'ultimo caso, che spesso si verifica nelle separazioni, il mondo dell'altro sesso diventa globalmente oggetto di odio o di scherno.

Un'altra possibilità, che prendo in considerazione alla fine, è quella di reinventare un gioco vivente della differenza, tenendo conto della libertà attuale, differenza che non sarebbe più percepita come imposta da una verticalità istituzionale, ma dovrebbe venire rinnovata come oggetto da ricreare da parte delle donne e degli uomini. Questo gioco dinamico della differenza permetterebbe senza dubbio di ritrovare ciò che oggi, in parte, è andato perduto. È solo con questa boccata d'ossigeno che il futuro potrà ricrearsi nuovamente, dando luogo ad un nuovo desiderio di continuazione.

LETTURE DI APPROFONDIMENTO

AGACINSKI S. - *La politica dei sessi*, Ponte alle Grazie, Milano, 1998.

BUTLER J. - *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006.

HERITIER F. - *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Laterza, Roma, 2000.

LACROIX X. - *In principio la differenza. Omosessualità. Matrimonio, adozione, Vita e pensiero*, Milano, 2006.

NICOLOSI J. - *Oltre l'omosessualità - Ascolto terapeutico e trasformazione* - S. Paolo, Milano, 2007.

O LEARY D. - *Maschi o femmine? La guerra del genere*, Rubettino, Soveria Mannelli (CS), 2006.

RHOADS S.E. - *Uguali mai. Quello che tutti sanno sulle differenze tra i sessi ma non osano dire*, Lindau, Torino, 2006.

IL GENDER: LESSICO DI UNA IDEOLOGIA

Differenza sessuale/orientamento sessuale: secondo la teoria del *gender*, la “differenza sessuale” è una nozione incerta e complessa, perché le frontiere del maschile e femminile sono confuse e, anzi, possono cambiare nella stessa persona e nei diversi periodi della vita. La “differenza sessuale” non si definisce più in rapporto alla generazione, ma in relazione al desiderio di ciascuno, e diventa un “orientamento”, cioè una interpretazione soggettiva del desiderio sessuale.

Gender: questo termine inglese, non facilmente traducibile in italiano, definisce la teoria secondo la quale la differenza sessuale fra uomini e donne non sarebbe definita dalla natura, ma sarebbe costruita solo dalla cultura e sarebbe diversa in ogni società. Frutto di una matrice teorica decostruzionista e relativista, questa teoria riduce la differenza fra donne e uomini alla costruzione sociale di ruoli sessuali.

Genitore: si tratta di un termine neutro e asessuato, mentre “padre” e “madre” sono sessuati. In Spagna il governo di José Luis Rodríguez Zapatero ha sostituito nei documenti i termini “padre” e “madre” con le dizioni “genitore A” e “genitore B”.

Madre biologica, madre sociale: nelle coppie lesbiche, “madre biologica” è colei che ha partorito il figlio, e “madre sociale” l’altro membro della coppia, che di solito svolge un ruolo definito un tempo come “paterno”.

Omoparentalità: inteso come diritto, è il termine scelto dagli omosessuali per rivendicare il diritto ad avere figli, attraverso l’adozione o le tecniche di fecondazione artificiale. La “omoparentalità” si fonda su una logica di dissociazione: fra parentalità e parentela, dunque, ma anche fra sessualità e filiazione, fra coppia e procreazione, e addirittura fra procreazione e filiazione.

Paradigma eterosessuale o eterocentrismo: in analogia con le accuse di etnocentrismo – inteso come imperialismo culturale dell’occidente nei confronti del resto del mondo – viene messo sotto accusa un modo di vedere la società che dà per scontata la normalità della coppia eterosessuale. Il

“paradigma eterosessuale” è considerato come un effetto di mancato sviluppo culturale, che sarà superato da una forma di evolucionismo culturale in grado di sostituirlo con tipi di unione più vivibili e più adatti alle relazioni sessuali e affettive moderne.

Parentalità/parentela: “parentalità” rimanda all’esercizio delle funzioni di genitore, “parentela” ai legami che derivano dalla generazione e che costituiscono una genealogia. “Parentalità” si contrappone ai termini sessuati di “paternità” e “maternità”, va contro una concezione unificata della persona ed esprime la rinuncia all’ancoraggio fisico della paternità in un corpo maschile e della maternità in un corpo femminile.

Pluriparentalità: termine usato per definire un insieme di “genitori”, cioè genitori biologici e genitori adottivi, genitori donatori (di un ovulo o di uno spermatozoo) e genitori che allevano ed educano il figlio. Nella condizione, considerata auspicabile, che tutti siano noti al figlio, si crea una situazione di “parentalità” multipla, che – al di là del momento strettamente biologico del concepimento e della gravidanza – può essere anche indipendente dalla differenza sessuale.

Progetto parentale: progetto di avere un figlio al di fuori di qualsiasi ancoraggio fisico o, almeno, di qualunque argomentazione istituita dalla differenza. In questo progetto il figlio può essere adottato o generato con la fecondazione artificiale, talvolta anche tramite un “utero in affitto”. Significa manifestare un’indifferenza pubblica all’alterità sessuale nell’ambito stesso in cui questa si estrinseca appieno, quello della coniugalità e della filiazione.

Sessuato/sessuale: il termine “sessuato” indica chi definisce la propria identità sessuale non in base alla propria identità biologica, ma secondo il suo desiderio, e secondo i partner con cui entra in relazione, e in contrasto con una possibile etimologia del termine “sessuale”, che viene fatto derivare dal latino *secare* (“tagliare, dividere”) e indica quindi differenza.

I Quaderni di Scienza & Vita sono distribuiti gratuitamente.

L'Associazione Scienza & Vita è disponibile, ove possibile e senza impegno, ad inviare a coloro che ne facciano richiesta, e salvo esaurimento scorte, i "Quaderni di Scienza & Vita". In virtù dell'importanza attribuita alla divulgazione delle idee e informazioni sulle questioni bioetiche proposte nei Quaderni, è gradito un contributo a sostegno della stampa associativa, oltre al rimborso delle spese vive di spedizione.

È possibile effettuare il versamento del contributo presso un qualsiasi ufficio postale o istituto bancario.

- Con il bollettino di conto corrente postale intestato a:

Associazione Scienza & Vita
c.c. postale 75290387.
Lungotevere dei Vallati, 10 - 00186 Roma
ABI: 7601 CAB: 03200 CIN: X

oppure

- Con un bonifico bancario intestato a:

Associazione Scienza & Vita
c.c. bancario n° 6152484078/46 - Banca Intesa
ABI: 3069-2 CAB: 05057-5 CIN: G

Informiamo inoltre che, nel rispetto di quanto stabilito dal Decreto Legislativo 196/2003 (Codice in materia di protezione dei dati personali), i dati personali saranno conservati nell'archivio elettronico dell'Associazione Scienza & Vita, titolare del trattamento ai sensi dell'art. 4 del citato decreto. Tale archivio è gestito direttamente dall'Associazione Scienza & Vita e i dati ivi contenuti non saranno oggetto di comunicazione o diffusione a terzi. Gli interessati potranno in ogni momento richiedere gratuitamente l'indicazione dell'origine dei propri dati, il loro aggiornamento, rettificazione, integrazione, cancellazione scrivendo a: Associazione Scienza & Vita - Lungotevere dei Vallati 10 - 00186 Roma o inviando un'e-mail a: segreteria@scienzaevita.org.

Con la collana
"I Quaderni di Scienza & Vita"
inizia un rapporto preferenziale
e di fiducia con i lettori interessati
ai temi di Bioetica.

Per migliorare ulteriormente
la qualità della testata e
approfondire il dialogo con
tutti coloro che sono interessati
all'attività dell'Associazione,
vi invitiamo a compilare

il questionario presente nella sezione

www.scienzaevita.org/quaderni.php

del sito **www.scienzaevita.org**

Certi di potervi offrire una
rivista sempre migliore grazie anche
ai suggerimenti che perverranno,
vi ringraziamo fin d'ora della vostra
preziosa collaborazione.

Finito di stampare
nel mese di Marzo 2007
presso la Tipografia Impatto Srl - Roma