



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)  
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

\* [Archivio articoli](#) \*

Filippo Trasatti

Anus mundi: disgusto e omosessualità

Ricordo sempre con piacere la battuta arguta con cui Storace o qualcuno del suo raffinato entourage, all'indomani della vittoria del Polo nel 1994 accostava la sconfitta del centrosinistra a un volume uscito per gli Editori Riuniti (casa editrice storica del Pci), dal titolo *Il piacere negato. Fisiologia del rapporto anale*[1]. Tradotto al popolo: alla sinistra piace prenderlo in culo, ah ah ah. Il libro in questione indagava per l'appunto la fisiologia del piacere anale, qualcosa che nell'immaginario collettivo è poco più di un inquietante ossimoro. Perché parto da questo esempio in apparenza rivelatore solo di una cultura da Bagaglino?

Perché mi sembri mostri in modo esemplare il nesso tra un insieme di fenomeni che hanno a che fare con il disgusto (espresso o celato attraverso battute, parolacce e barzellette) per l'omosessualità. Seguirò dunque alcune analisi che filosofi, come Nussbaum[2], e psicologi come Haidt e Rozin[3] hanno dedicato a questa emozione e proverò a trarne dapprima alcune considerazioni sul rapporto tra omosessualità e bestialità[4]. Sarà solo un caso se tuttora continua ad esistere non solo tra cattolici fanatici, ma anche all'interno di sistemi legislativi in apparenza sganciati dal riferimento alla religione, un accostamento tra questi due termini? Omosessuali e bestie sono accomunati e schiacciati sotto la barra che separa cultura (superiore) e natura (inferiore), umanità e animalità, come per altro accadeva (e continua ad accadere) per donne, bambini e neri.

Nella seconda parte di questo articolo vorrei invece cercare di delineare brevemente le strategie attraverso cui, nel corso del tempo fino a oggi, le "culture omosessuali" hanno cercato di sottrarsi a questa forzata collocazione discriminatoria, elaborando quelle che si potrebbero chiamare strategie di oltrepassamento dei confini[5].

## **Il disgusto**

Provo a raccogliere gli elementi fondamentali che emergono dall'analisi

approfondita che Nussbaum ha dedicato alla letteratura sul disgusto[6] e che, nella sua stessa analisi, portano ad alcune conclusioni anche a proposito del rifiuto dell'omosessualità e dell'animalità.

Si potrebbe descrivere l'emozione del disgusto, forse come le altre emozioni, come una struttura a strati (a cipolla), con un nucleo di origine evolutiva, uno strato cognitivo e uno strato sociale. Il disgusto quando lo vedi in un altro o lo provi sembra un blocco unitario, ma è fatto a strati non separabili tra loro se non attraverso l'analisi e la comparazione, interculturale o interspecifica.

Il primo strato evolutivo, secondo la tesi di Darwin, è composto dal rigetto e l'avversione per cibi indesiderabili, una sorta di segnale di pericolo che si basa prevalentemente sul gusto e sull'olfatto.

Ovviamente disgusto e pericolo non sono sovrapponibili. Ci sono cibi dall'odore disgustoso, eppure all'interno di certe tradizioni culinarie, vengono considerati prelibatezze, uno per tutti il tartufo. Sono note le differenze abissali a proposito di ciò che si può o è proibito mangiare nelle diverse culture. Un conto è il pericolo reale nell'ingerire certi cibi o certe sostanze, un altro è ciò che ci dà repulsione al solo pensiero.

A questa base che in qualche modo ci avvantaggia evolutivamente, e che dovrebbe essere comune a molti animali, si sovrappongono dei fattori cognitivi, ossia le concezioni che il soggetto ha dell'oggetto (mediata socialmente e culturalmente oppure idiosincrasica).

Proviamo a considerare alcuni casi che mostrano come l'area e l'oggetto del disgusto varino a seconda del contesto culturale, delle conoscenze e delle informazioni possedute, ma anche delle credenze personali.

Davanti alle case nel sud dell'India viene comunemente usata l'orina di vacca per tener lontani gli insetti. Per noi occidentali questa sembra un'usanza disgustosa, mentre per gli indiani è non solo utile, ma niente affatto disgustosa.

Immaginiamo di assaggiare un cracker e di trovarlo buono. Il nostro anfitrione ci comunica poi che è fatto trititando cacche secche di coniglio. A questo punto scatta il disgusto e addirittura si può arrivare a vomitare qualcosa che un minuto prima si considerava delizioso. O si pensi al disgusto assai comune per alcuni tipi di insetti, *in primis* gli scarafaggi. Si consideri infine il rovesciamento che avviene nell'urinoterapia, pare praticata fin dall'antichità in India: per la maggior parte di noi probabilmente bere urina è tutt'altro che piacevole se non disgustoso; eppure ci sono tanti adepti di questa terapia che la considerano una panacea per i più diversi malanni. Fermiamoci qui.

Al di là delle differenze sociali e culturali nel definire gli enti disgustosi, il punto più rilevante è l'idea che il disgusto abbia a che fare con i limiti del corpo e con ciò che consideriamo causa di *contaminazione*.

Questi limiti corporei diventano poi per proiezione dei limiti simbolici che vanno a costruire la sfera dell'identità, personale e collettiva. Come

l'odio, anche il disgusto per le stesse cose tiene insieme un gruppo. Rozin e Haidt affermano, sulla base delle loro ricerche, che i fattori che scatenano il disgusto appartengono a una delle seguenti nove categorie: cibo, secrezioni corporee, animali, comportamenti sessuali, contatto con la morte o con cadaveri, alterazioni della superficie del corpo (inclusi la deformità e il sanguinamento), scarsa igiene, contaminazione interpersonale, certe trasgressioni morali[7].

Come si può interpretare questo elenco, ammesso che sia esaustivo? In primo luogo, come abbiamo osservato, è come se il nostro corpo fosse un'area delimitata da una superficie che rappresenta un limite (anche identitario) con alcune aperture e zone più o meno sensibili, gerarchizzate: bocca, occhi, orecchie, narici, ano e organi genitali (con tutte le differenze tra quello maschile e femminile), ma anche per estensione tutta la pelle. Ciò che minaccia i limiti, la purezza, l'identità e l'integrità del corpo e perciò del nostro sé unitario viene considerato come una possibile fonte di contaminazione.

Il disgusto è dunque in questo senso, *prima facie*, un carattere protettivo della propria identità, corporea, e per estensione, si allarga a comprendere una superficie più ampia, sociale e culturale.

La sessualità è un'attività ad alta intensità di scambi corporei e dunque in questo senso potenzialmente contaminante. Ma perché il sesso tra un uomo e una donna e tra due uomini dovrebbe essere diverso sotto questo profilo? E per chi? Qui intervengono i fattori culturali e morali ad estendere il disgusto oltre a sfera propriamente fisica, per costruire un barriera tra noi e loro. Si pensi ad esempio nel campo dell'etnologia a quante abitudini e comportamenti di altri gruppi culturali consideriamo "disgustose", "barbare" e allo stesso tempo come nella stessa cultura possano coesistere tranquillamente pratiche di violazione del corpo (mutilazioni genitali femminili) giustificate all'interno della stessa cultura come pratiche di protezione dell'integrità femminile da possibili contatti sessuali prima del matrimonio legittimo.

Possiamo chiaramente separare in alcuni casi la condanna morale dal disgusto: la deturpazione di un volto a causa di una malattia può apparire disgustosa, ma non ha rilevanza morale; mentre una pratica moralmente inaccettabile come la vivisezione può non apparire disgustosa.

In realtà questa estensione dal confine corporeo al confine sociale, alla norma e consuetudine (più o meno codificate) alla riprovazione morale per un'eventuale trasgressione di questo confine, questa estensione non è né universale, né necessaria ma sempre socialmente e culturalmente mediata. Ma ciò detto, che c'entrano gli animali in questo elenco?

### **La barriera tra animalità e divinità**

Nella situazione di urbanizzazione diffusa in cui viviamo gli animali sembrano sempre più assenti, a parte i pet che invece crescono in modo esponenziale e gli uccelli che sempre più numerosi si rifugiano in città.

Ma dietro a questo deserto animale c'è una storia di sfruttamento, dominio e dipendenza millenaria.

Sfruttiamo gli animali in ogni modo possibile, come chiarisce assai bene il triste adagio che del “maiale non si butta via nulla”: per lavorare, per vestirci, per nutrirci, per curarci, per fabbricare oggetti, per divertirci e così via. Questo sfruttamento intensivo e indiscriminato è fondato su una concezione antropocentrica del mondo, per cui semplicemente a noi (della specie *Homo sapiens*) è data non solo la forza e l'astuzia, ma anche la giustificazione per fare tutto ciò che ci piace ed è utile, o riteniamo necessario con (e degli) animali.

L'interpretazione dell'uomo come ponte tra bestiale e divino è il cuore della visione antropocentrica del mondo, rappresentata in modo esemplare nell'*Orazione sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola. In questa lotta per l'ascensione, giocano un ruolo fondamentale da una parte la rimozione dell'animale, dall'altra le barriere poste a separare l'umano dall'animale.

La separazione tra l'uomo e le altre specie, la barra specista, contribuisce a fondare l'identità e la differenza umana. Separazione che acquista un senso specifico solo quando si consideri internamente e esternamente la nostra vicinanza con gli animali. Per dirla con Agamben, «solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzitutto nel più intimo e nel più vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi e, insieme, organizzare la complessa - e non sempre edificante - economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali»[8].

Il disgusto assume proprio un ruolo cruciale di marcatore delle differenze e delle barriere; da strategia evolutiva contro le possibili contaminazioni di origine alimentare (dovute in gran parte al passaggio da un'alimentazione vegetariana a un'alimentazione carnivora: è difficile infatti che si provi disgusto per una pianta) diviene nella sua elaborazione culturale e sociale strategia di contenimento e differenziazione dell'umano dagli aspetti bestiali contaminanti. Non a caso per comprendere gli animali o li antropomorfizziamo e li infantilizziamo, come avviene con i pet, oppure sovrapponiamo al loro comportamento delle spiegazioni umane troppo umane, come avviene ad esempio nel privilegiare nello studio del comportamento animale le stratificazioni gerarchiche, la lotta, l'accoppiamento, a discapito degli aspetti più ludici e stranianti (almeno per noi) del loro essere nel mondo. Così ai conigli si appioppa la connotazione di scopatori folli e incontinenti, mentre si tralascia quasi del tutto il loro carattere giocoso, le danze, la *joie de vivre*, la capacità contemplativa che, quando i predatori glielo consentono, li rende quasi dei placidi Buddha. Quando dobbiamo porre la barriera tra umanità e animalità, la prima mossa è quella di negare o sottostimare la nostra animalità (la rivoluzione darwiniana è ancora ben lungi dall'essere compiuta: non

deriviamo dagli animali, ma *siamo* animali ovviamente diversi dagli altri animali, o come direbbe Rachels, siamo *creati* dagli animali[9] per innalzarci nella grande scala dell'essere; poi per rendere credibile questa differenza invalicabile, dobbiamo porre barriere sempre più resistenti e il disgusto è appunto una delle più potenti. Se idealmente possiamo negare gli aspetti corporei del nostro essere al mondo, vivendo come corpi nella "carne del mondo" dobbiamo proteggere il nostro corpo con un insieme di strategie di sconfinamento per la difesa di un'immaginaria purezza identitaria.

«Ma una cultura che afferma che gli umani non sono animali o che il corpo è un tempio, si trova di fronte a un problema grave: i nostri corpi fanno le stesse cose che fanno i corpi animali, incluso mangiare, defecare, copulare, sanguinare e morire. La schiacciante evidenza è che noi siamo animali e perciò una cultura che rigetta la nostra animalità deve spingersi a fare di tutto per nascondere quell'evidenza»[10].

### **Sodomia che passione**

Se si accetta questa tesi, diventa subito chiaro il perché l'omosessualità maschile, quasi immediatamente (e ingiustificatamente) identificata con la sodomia, possa provocare disgusto. Se vale l'idea di una gerarchia delle parti del corpo, la regione anale fa la parte dei paria, di coloro che fanno lavori sporchi, contaminanti e che, quindi, vanno tenuti lontani. Morin ha condensato in quattro punti le ragioni che spiegano il tabù anale[11]:

1. Pulizia: l'ano diventa simbolo di tutto ciò che è sporco e così alimenta il disgusto;
2. Negazione del corpo in contrapposizione alla parte "spirituale" dell'uomo;
3. Mantenimento della differenziazione dei ruoli sessuali, attivo/passivo, maschile/femminile;
4. Rafforzamento della condanna dell'omosessualità.

L'omosessualità identificata con la sodomia include un'indebita intrusione, la quale comporta una sorta di deragliamento dell'identità, che a sua volta fa franare le barriere: un uomo che si fa penetrare da un altro uomo perde il suo status maschile e viene ridotto a donna; da attivo a passivo, da soggetto a oggetto, da dominatore a dominato. Quello che al principio sembrava soltanto un uso improprio (secondo quella che viene considerata normalità) del proprio corpo, diventa un attacco potenzialmente mortale alla propria identità e soprattutto all'identità maschile.

Non vale a nulla argomentare che ci sono persone felicemente bisessuali, che un atto non può cambiare in modo così radicale e definitivo la propria identità, che molte persone eterosessuali sposate indulgono a piaceri segreti con altri uomini, perché all'interno di una

cultura maschilista e fallocratica la rinuncia al potere della dominazione attraverso la potenza sessuale è semplicemente intollerabile, qualcosa che *sic et simpliciter* mette in discussione quel dominio.

Si consideri il caso classico di una cultura che, a differenza della nostra, sembrava accettare l'omosessualità maschile, quella greca, cosa che provocava nei più illuminati come Engels, giudizi come questo:

«sprofondarono nella ripugnante pederastia e degradarono i loro déi al pari di se stessi con il mito di Ganimede»[12], il che, detto da un ateo, è perlomeno interessante.

È interessante notare come all'interno di una cultura maschilista come quella greca la riprovazione colpisse il maschio adulto passivo, mentre la pederastia rivolta al giovane era culturalmente accettata (benché non così tranquillamente come si è soliti pensare[13]).

Certamente questo si legava a una diversa concezione dell'infanzia e dell'adolescenza che è ben espressa da questi versi di Stratone:

*D'un dodicenne il fiore mi godo; se tredici sono  
gli anni, più forte desiderio sento;  
chi n'ha quattordici spira delizia più forte d'amore,  
più gusto chi nel terzo lustro va;  
il sedicesimo è un anno divino: non io lo ricerco  
l'anno diciassettesimo, ma Zeus*[14].

L'Antologia Palatina ci offre numerose testimonianze di una concezione del rapporto pederastico in cui all'amore per i fanciulli si associano anche il potere e la violenza[15].

Qualcosa di simile valeva per i romani, semmai con un ruolo accentuato dell'attività virile:

«Un colossale disprezzo colpiva l'adulto maschio e libero che fosse omofilo passivo [...]. Questo rifiuto dell'omofilia passiva non ha come obiettivo l'omofilia, bensì la sua passività, perché quest'ultima deriva da un difetto morale o meglio politico estremamente grave: la debolezza, la mollezza. L'individuo passivo non è molle a causa della sua deviazione sessuale, anzi: la sua passività non è altro che uno degli effetti della sua mancanza di virilità e tale mancanza rimaneva un vizio capitale anche in assenza di ogni omofilia»[16].

È dunque una certa visione gerarchica dell'Uomo, maschio adulto, "cittadino" (in contrapposizione e straniero o barbaro) all'interno di una cultura patriarcale che si deve indagare per capire meglio il disprezzo verso quella che noi oggi chiamiamo omosessualità, che si lega al rifiuto della mollezza, del femminile, dell'infantile, dell'animale. C'è tutta una storia della sessualità da riscrivere a partire da questa visione androfallocentrica e patriarcale del mondo. Qui ci limiteremo più modestamente ancora a dir qualcosa sull'accostamento bestialità e sodomia che dal Medioevo arriva ai nostri giorni.

## **Sodomia e bestialità**

Sodomia e bestialità sono associate fin dal Medioevo. In quello che diventerà il testo teorico più sistematico della teologia cattolica la *Summa theologica*[17], Tommaso d'Aquino ci dice qualcosa di interessante a proposito di questo accostamento.

Intanto poiché gli animali fanno parte del creato, seppur all'interno dell'ordine gerarchico antropocentrico, non è in se stesso il comportamento animale a venir disprezzato, anzi. In una certa misura, e quando conviene, viene usato come modello naturale, rispetto al quale a volte il comportamento umano è deviante.

*«Sono mortali tutti i peccati commessi direttamente contro la vita dell'uomo. Ora la fornicazione implica un disordine che nuoce allavita di chi può nascere da un simile atto. Vediamo infatti che gli animali, nei quali per l'educazione della prole si richiede la cura del maschio e della femmina, non praticano la copula occasionale, mal'unione del maschio con una data femmina: com'è evidente nel caso degli uccelli»*[18].

Non ci interessa qui soffermarci su questa strampalata etologia, si sa che in natura ciascuno sceglie i modelli adatti a confermare le proprie gerarchie ideologicamente fondate. Il punto è che gli animali ci insegnano il modello della famiglia monogamica che procrea e con ciò rispetta e ribadisce l'ordine del creato. Ogni atto che vada contro quest'ordine, che è dato da Dio, è un peccato contro Dio, dunque gravissimo.

In base a questo modello è chiaro perché la sodomia, che per Tommaso corrisponde all'accoppiarsi con il proprio sesso, sia contraria al modello naturale procreativo e sia dunque un deragliamento dell'ordine naturale, allo stesso modo della bestialità, che addirittura coinvolge l'uomo in atti sessuali con altri animali. Quanto dovesse essere diffusa la "bestialità", intesa in senso lato, in culture contadine dove il contatto con gli animali, il dormire con gli animali era comune, lo si può facilmente immaginare. Era anche del tutto diversa la considerazione dell'animale che, nonostante i tentativi cristiani di rinchiuderlo nella gabbia ordinata del creato, conservava ancora una presenza simbolica e mitologica fortissima nella vita quotidiana delle persone.

In ogni caso questo è ancora una volta oggetto di una storia delle trasformazioni dei rapporti tra uomini e altri animali nella cultura occidentale, ancora in gran parte da scrivere, con le sue lunghe durate, le soglie e le discontinuità.

A noi qui interessa però sottolineare come l'accostamento della sodomia con la bestialità sia rimasto una costante fino ai giorni nostri e abbia avuto una traduzione legislativa, pur in situazioni storiche e regimi assai diversi.

Due casi soltanto.

Il famoso paragrafo 175, adottato in Prussia nel 1871, contro cui venne combattuta una storica lotta del nascente movimento omosessuale tedesco accostava esplicitamente sia nella versione prenazista che in quella nazista gli atti omosessuali ai rapporti sessuali tra uomini e animali. La versione prussiana recitava così:

«§ 175 *Fornicazione innaturale*. La fornicazione innaturale, cioè tra persone di sesso maschile ovvero tra esseri umani ed animali, è punita con la reclusione; può essere emessa anche una sentenza di interdizione dai diritti civili».

La versione nazista del 1935 peggiora la situazione, entrando maggiormente nei dettagli, e dedica alla bestialità un sottoparagrafo successivo a quello dedicato alle «gravi affettuosità tra uomini»<sup>[19]</sup>.

Negli Usa, fino al 2003 erano in vigore in alcuni Stati le cosiddette leggi anti-sodomia che punivano con la prigione atti considerati innaturali. Ad esempio nel codice della Virginia si affermava:

«Se una persona conosce carnalmente in un qualsiasi modo un animale, o conosce carnalmente un'altra persona, maschio o femmina, o attraverso il suo ano o la sua bocca, sarà ritenuta colpevole di fellonia»<sup>[20]</sup>. Dunque in questo codice la sodomia non riguarda tanto l'uomo o la donna, eterosessuali o omosessuali, ma l'uso "innaturale" degli organi, definito da un modello di natura non dissimile da quello di Tommaso.

La situazione come si vede è tutt'altro che allegra e se si guarda alla situazione globale attuale della persecuzione dell'omosessualità nel mondo il quadro appare ancora più spaventoso<sup>[21]</sup>.

### **Linee di attraversamento della provincia omosessuale**

Se questa è la situazione di oppressione in cui si trovano (e si sono trovati a vivere per millenni) le persone, in particolare i maschi, che hanno tradito il proprio sesso e il dominio patriarcale, considerati cavalli di Troia dell'instabilità sessuale, morale e sociale, circondati da un disgusto più o meno esplicito, perseguitati in modo più o meno feroce, appare ovvio che nel corso del tempo essi abbiano adottato (più o meno consapevolmente) delle strategie di sopravvivenza in questo stato di emergenza permanente. Si tratterebbe niente di meno che scrivere la storia dei modi che sono stati elaborati per sottrarsi a questo disgusto (e alle sue conseguenze sociali, morali e penali) nascondendosi, trasformandosi, camuffandosi, oppure introiettandolo per conformarsi alla norma dominante.

Qui mi limiterò ad accennare in particolare a una delle modalità con cui si è tentato quello che si potrebbe definire un oltrepassamento delle barriere, delle gabbie entro le quali l'omosessualità è stata e continua ad essere rinchiusa<sup>[22]</sup>, che si potrebbe definire come trasgressione della barra natura/cultura, scegliendo come periodo di osservazione i decenni tra la fine del XIX secolo e gli inizi del secolo XX, in cui, dopo la



costituzione di quella che Foucault ha chiamato una *scientia sexualis*, l'omosessualità da comportamento, ampiamente praticato in ogni tempo e in ogni cultura nelle più diverse forme, diventa tipo umano, da atto più o meno occasionale o ripetuto si trasforma in condizione esistenziale [23].

All'interno di un più generale processo di medicalizzazione della vita, si ridefinisce la sessualità, le sue deviazioni e la collocazione dell'omosessualità in rapporto alla normalità eterosessuale. Ora poiché la sessualità è propriamente uno dei luoghi d'incrocio tra natura e cultura, in cui la cultura costituisce e sposta i confini identitari, i ruoli, le opposizioni che strutturano il vivere collettivo, è interessante indagare le strategie di oltrepassamento delle barriere tra natura e cultura, delle barriere di classe, delle identità proprio in quel periodo in cui si tenta di fondare "scientificamente" un binarismo rigido.

Un primo passo per sfuggire a tale binarismo è stato compiuto in quelli che possono definirsi gli albori del movimento di liberazione omosessuale.

L'omosessuale non è un mostro, uno scherzo della natura, ibrido disgustoso, incrocio innaturale tra due mondi, ma un altro sesso, tra i due sessi, naturale come gli altri due, ma non adeguatamente compreso. Alla fine del XIX secolo in Germania, mentre si rafforzava la polarizzazione tra omosessualità ed eterosessualità, uno dei pionieri della liberazione gay, Karl Heinrich Ulrichs[24], scrittore e giurista, si adoperò per dare una forma a questa categoria intermedia, quella degli Uraniani (*Urnig*), che trovava i suoi riferimenti classici nel *Simposio* platonico.

Il terzo sesso comprendeva individui con un corpo maschile e un animo femminile e un corpo femminile con un animo maschile. La dicotomia corpo/anima veniva impiegata per complicare il quadro del binarismo rigido tra maschile e femminile.

Ma nonostante l'importanza di questo tentativo nella storia del movimento di liberazione omosessuale, soprattutto in Germania, questa strategia di ridefinizione ontologica non avrà grande successo.

Le vicende e l'opera di due tra i più grandi intellettuali e scrittori dell'Inghilterra vittoriana nello stesso periodo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, ci mostrano invece, da una parte, lo scontro tra l'ordine sociale e le sue classificazioni e, dall'altra, i tentativi di oltrepassamento e trasgressione delle barriere che avranno ben altra importanza per la costituzione dell'immaginario omosessuale nel XX secolo.

### **Il caso Wilde**

Sembra che tra la seconda metà del XVIII secolo e l'inizio del XIX secolo ci sia stata in Europa una recrudescenza delle condanne contro gli omosessuali. Il processo è ancora tutto da studiare in termini storici, ma pare nondimeno ben documentato per quanto riguarda l'Inghilterra,

la quale era al tempo stesso il paese più liberale d'Europa (in Europa) e quello che poteva condannare gli omosessuali al capestro e alla gogna. Nel 1861 la pena di morte per sodomia venne sostituita con il carcere (da dieci anni all'ergastolo) e infine nel 1885 si arrivò alla condanna a due anni di reclusione senza o con lavori forzati. Questa era la pena massima prevista per «qualunque persona di sesso maschile che, in pubblico o in privato, commetta o sia parte o faccia da mezzano per qualsiasi atto osceno con un'altra persona di sesso maschile». Un anno più tardi venne condannata al massimo della pena una persona non qualunque, Oscar Wilde.

Lo scrittore irlandese era all'apice della carriera quando venne condannato, definitivamente rovinato e gettato nella tetra disperazione del carcere di Reading. Il suo *Ritratto di Dorian Gray* del 1891 e la sua commedia più brillante, *L'importanza di chiamarsi Ernesto*, oltre alle sue eccentricità, avevano conquistato la società vittoriana dominata dal senso dell'ordine e delle convenzioni sociali, dal buon (e orrendo) gusto e dal filisteismo borghese.

Wilde ha, nei confronti di questo ordine un atteggiamento doppio: da una parte vuol avere un posto al sole in questa ipocrita società che ostenta buon gusto e porcellane; dall'altra cerca di minarla alla base attraverso un estetismo estremo che giunge a mostrare che questo culto delle apparenze è costruito sul nulla. E a questa situazione di doppiezza non è estranea la sua vita sessuale. Si sposa, fa figli e accetta di vivere segretamente la propria doppia vita. Certo era un segreto poco blindato, un segreto di vetro, poiché a Londra quasi tutti sapevano, eccetto forse sua moglie Constance.

Il 26 febbraio 1895 Wilde riceve un biglietto dal padre del suo giovane amante Lord Alfred Douglass (per Oscar "Bosie"), con queste parole: «To Oscar Wilde posing as a sodomite (sic)». La storia d'amore tra loro era cominciata quattro anni prima, quando Wilde era già una celebrità. Il marchese di Queensberry, padre di Bosie, aveva già cercato di troncargli in tutti i modi questa relazione scandalosa senza successo. Il biglietto innesca una catena di eventi che portano al processo e infine alla condanna e che hanno come principale responsabile lo stesso Wilde troppo pieno di sé e convinto di aver raggiunto un potere sufficiente per sfidare l'ordine costituito. È lui infatti che, spinto da Bosie, dopo aver ricevuto il biglietto intenta un pericoloso processo contro il marchese. Solo più tardi avrà piena comprensione dell'errore commesso e nel *De profundis* rivolto a Bosie scriverà: «La sola azione ignobile, imperdonabile e per sempre deprecabile di tutta la mia vita fu di lasciarmi convincere ad appellarmi alla Società perché mi proteggesse da tuo padre [...] Naturalmente una volta messe in moto le forze della Società, questa mi si è rivolta contro e ha detto: "Come, hai vissuto finora sfidando le mie leggi e ora ti appelli a quelle stesse leggi per essere protetto? Quelle leggi verranno applicate fino in fondo". Come risultato sono in carcere»[25].

Si susseguono i processi in cui, al di là delle schermaglie procedurali, degli exploit di Oscar, della caparbieta dell'avvocato di Queensberry, è evidente che la posta in gioco è la riscossa della Società vittoriana contro l'immoralità dell'arte di Wilde, contro la sua pretesa di vivere una vita come arte al di sopra dell'ordine borghese. E non solo. Gli si rimprovera la promiscuità sessuale al di là delle classi, che metteva in discussione l'ordine sociale. Oscar passava volentieri dall'aristocratico Bosie ai facchini degli alberghi trattandoli nello stesso modo. Glielo rinfacceranno spesso durante il processo e sempre Wilde risponderà proclamando il suo disprezzo per le distinzioni di classe[26]. E questo era superare ogni misura.

Wilde temeva lo scandalo sopra ogni altra cosa, lo scandalo della vita non dell'arte. Temeva di essere catturato entro gli schemi di una realtà e di una classificazione sociale che non poteva accettare. L'accusa del marchese di Queensberry era di "posare a sodomita", non di esserlo. Il delitto sta nella posa, nel fatto di essere altro da ciò che gli altri suppongono che tu sia. È incollocabile e dunque minaccioso per la società che per mantenere l'ordine deve classificare e includere in categorie determinate. L'artista, sosteneva Wilde, è ponte tra il settore pubblico e quello privato di una cultura. È una figura demoniaca perché spezza l'ordine costituito, o meglio dia-bolica in quanto crea una divisione nel sistema dei riferimenti simbolici. Inclusa l'intollerabile incoerenza in cui non ci si lascia mai identificare in nulla di preciso. È l'opera di disidentificazione attraverso la visione nichilistica, l'umorismo e l'estetismo ciò che Wilde lascia di più prezioso al secolo che sta nascendo. Ma è proprio questa libertà che è intollerabile. Wilde è un corruttore di giovani ed essendo un personaggio influente va punito esemplarmente.

Lord Queensberry non ha grandi difficoltà a trovare testimonianze che inchiodino Wilde ai particolari più vergognosi. In una delle testimonianze al processo, la cameriera del Savoy parla persino della macchie disgustose trovate sulle lenzuola.

Così da accusatore Wilde si trasforma in accusato: mantenuti, ruffiani, ricattatori sfilano per accusarlo. E il verdetto finale di colpevolezza letto, con piacere, dal giudice Wills mette la parola fine alla sua vita sociale e intellettuale: due anni di reclusione e lavori forzati.

La folla applaude, urla: "Vergogna!". Per le strade, durante un trasferimento, Wilde è esposto al pubblico ludibrio per ore, tra gli scherni e gli sputi di una folla che gode nel vedere l'idolo nella polvere. Wilde sconta il periodo di detenzione nel carcere di Reading, in cui scrisse l'omonima e celebre poesia. Esce nel 1897 e vivrà gli ultimi anni tristissimi a Parigi, seppur illuminati da lampi di incredibile allegria, sotto il nome di Sebastian Melmoth. Il nome non è casuale. Melmoth è il protagonista di un tetro romanzo gotico scritto da suo zio, Charles Robert Maturin, *Melmoth l'errante* storia di un miserabile che per aver venduto l'anima al diavolo è condannato a non morire mai. È forse

l'ultima ironia di Wilde ormai morto per la società e prossimo all'incontro con la Signora in nero.

### **Il caso Maurice: natura e cultura**

Il caso Wilde ha segnato la cultura omosessuale europea per decenni, almeno in Europa per la prima metà del XX secolo. Era chiaro a tutti, anche ai potenti, che il disgusto che avvolgeva le pratiche omosessuali poteva portare qualsiasi persona, anche potente, nella polvere.

Edward Morgan Forster che a Cambridge era stato membro della società degli Apostoli, una società segreta universitaria omosessuale [27], di cui facevano parte anche John Maynard Keynes, Lytton Strachey, frequentatore in seguito del circolo di Bloomsbury, era agli inizi del XX secolo un'autorità in campo letterario.

Ma memore appunto dello scandalo di Wilde, si guarda bene dal pubblicare le opere con un'esplicita tematica omosessuale, *Maurice* [28] e i racconti della raccolta *La vita che verrà*, che saranno pubblicati postumi. In quest'ultima raccolta c'è un racconto *Arthur Snatchfold* [29] che è la storia di uno scandalo sfiorato per poco, di una trasgressione dell'ordine che alla fine viene però ripristinato.

Un facoltoso signore, affarista della City londinese, sir Richard Conway, si concede, mentre è ospite presso una villa di conoscenti, una scappatella con un giovane lattaio. Il narratore ci descrive il protagonista come il padre vedovo di due ragazze. Del resto ciò è perfettamente appropriato a un signore della City: una vita rispettabile nell'ordine borghese comprende una moglie e una famiglia.

*«Il sesso femminile era una gran bella cosa e lui vi si dedicava con fervore, ma si permetteva qualche deviazione occasionale»* [30].

Il racconto si apre con lo sguardo di sir Richard Conway sul giardino della villa dei Donaldson presso i quali è ospite per il fine settimana. Il giardino, nota sir Richard, è deprimente, troppo verde, manca di colore e di vivacità. È un modellino perfetto di natura addomesticata, il selvatico è bandito, ogni ciuffo d'erba è ricondotto all'ordine. Ordine rassicurante, ma deprimente, privo di vita. Finché in mezzo alla natura e in armonia con essa appare un giovane: allora tutto si trasfigura.

*«Dalla siepe di tasso era sbucato fuori un uomo. Indossava una camicia color canarino e l'effetto che ne risultava era azzecato in pieno. La scena sfavillò da cima a fondo. Ecco qual era stato l'elemento mancante: non un'aiuola, ma un uomo»* [31].

Che qualità deve avere l'altro per suscitare questa trasfigurazione della natura? Conway la definisce una "visione", qualcosa di simile all'apparizione di una divinità pagana in mezzo alla natura. Si muove con disinvoltura, ride, è fresco e ingenuo, ha un corpo armonico. È un corpo animale, vivo, pulsante. Conway è un uomo esperto, pratico e cerca subito di trasformare questa visione in un progetto. Architetta un piano per catturare il giovane lattaio, per sedurlo. La natura va posseduta e dominata e un uomo di potere della City sa come fare.

Sir Richard nota che il giovane lattaio quando gli si rivolge per salutarlo, diversamente da quanto sarebbe stato lecito aspettarsi da un inferiore, non lo chiama "signore". Insomma lo tratta da pari a pari, Forster dice «lo aveva trattato da pari a pari»[32] («as if they were equal»). La visione con la sua imponente presenza fisica e la sua voce ruvida ha già oltrepassato lo steccato dei ruoli sociali. Il giovane, ma certamente non il navigato sir Richard, sembra infischiarne delle differenze di classe, delle convenzioni; Conway, parte integrante di quell'ordine borghese che il lattaio sembra ignorare, ricava il suo piacere proprio dalla trasgressione di quell'ordine, in questo gioco di oltrepassamento temporaneo che ricomporrà l'ordine appena consumato l'incontro. La differenza genera digusto e dà il piacere della trasgressione.

Sir Conway trascorre il resto della giornata annoiandosi tranquillamente con i suoi ospiti. Dopo la "visione", che l'aveva toccato profondamente era tornato alle occupazioni appropriate a quelli della sua classe sociale: il golf, la conversazione intorno a un tè, la visita ai ruderi di un monastero. Aveva fatto i suoi progetti sul giovane lattaio e sarebbe stato felice che si realizzassero. Era consapevole che si trattava di «una pura follia», ma a lui il rischio piaceva. Decide perciò di prendersi un rischio calcolato, come fanno abitualmente gli uomini d'affari, ma non può calcolarlo fino in fondo. In questo margine dell'imprevedibile può avvenire il vero incontro con l'Altro.

Quale immagine migliore della foresta può stare a significare il luogo dell'altro, l'incolto, ciò che resiste ancora alla civilizzazione, all'ordine del giardino, delle strade, delle città? Quale luogo meglio del bosco con gli alberi alti, le zone d'ombra, il sottobosco cespuglioso, i sentieri casuali si presta meglio ad accogliere gli amori fuori ordinanza? Il bosco sottrae zone allo spazio perscrutabile del Panottico; luogo di natura selvaggia e indomita, rappresenta in modo perfetto la parte selvaggia della sessualità. Si pensi soltanto a Pan e all'importanza dei boschi nella mitologia greca. È dunque lì che l'incontro avverrà.

Sir Richard si alza il giorno dopo di buon ora e in pigiama e impermeabile (immagine per noi decisamente ridicola) si apposta nel bosco per aspettare il giovane lattaio. È esperto, sa come affrontarlo e dopo una breve schermaglia fatta di battute e giochi di parole insipidi, Richard riesce a conquistare Arthur. La descrizione dell'avventura, del loro amplesso è un abile gioco di reticenze. L'incontro è stato stupendo, il ragazzo delizioso, l'avventura perfetta.

*«Era stata un'avventura superficiale e grossolana e nondimeno si erano comportati perfettamente ambedue. Non si sarebbero rivisti mai più, nessuno disse all'altro come si chiamava. Dopo una cordiale stretta di mano, il giovane si allontanò lungo il sentiero, oscillando nell'impeto alterno di sole ed ombra sul dorso»*[33].

Che cosa c'è di così perfetto in questa avventura, probabilmente l'ennesima del catalogo dell'estimatore sir Conway? La deviazione

occasionale è perfetta quando al suo termine rimette esattamente le cose al proprio posto: Richard ridiventa il ricco e influente signore della City, con due figlie, una brillante carriera, l'onore, la sua vita di corteggiatore di ricche signore, i suoi party, il golf; Arthur ritorna ad essere il lattaio rozzo e gioviale, uomo del popolo senza istruzione né grandi speranze, con la sua vita tranquilla di campagnolo. La norma, dunque, dopo la deviazione rivendica il suo potere e rimette le cose al giusto posto.

La seconda parte del racconto riprende la narrazione a distanza di qualche settimana dall'avventura perfetta. Sir Conway incontra il signor Donaldson che l'aveva ospitato in campagna per un colloquio d'affari al suo club. Tra le chiacchiere d'affari e quelle del più e del meno, Donaldson gli racconta del «caso straordinario» riguardante l'albergo del villaggio, vicino alla sua tenuta, dove avevano luogo «atti osceni tra uomini» e dell'arresto di un giovane del paese. Sottoposto a interrogatori, a prove mediche, si prova la sua colpevolezza anche grazie a una banconota che viene trovata in suo possesso. Dunque, oltre all'oscenità, c'è il sordido movente del denaro e la corte popolare locale lo condanna al massimo della pena che può comminare, sei mesi, comunque troppo pochi a giudizio del popolo. Durante gli interrogatori, cercano in tutti i modi di estorcergli il nome dei compagni, promettendogli di rilasciarlo. Il ragazzo allora si trasforma in un vero eroe: prima finge di aderire alla richiesta e mente; poi resiste e si ribella. La prova che risulta decisiva per accusare il giovane Arthur è il denaro trovato nelle sue tasche. Dopo l'avventura perfetta sir Conway ha offerto dei soldi ad Arthur.

*«- Noo, la birbonata l'abbiamo fatta tutti e due, siamo pari. Noo, si tenga i suoi soldi.*

*- Ti sarei sinceramente grato se volessi accettarli. È probabile che io abbia più mezzi di te e potrebbero esserti utili per uscire con la tua ragazza, che so, o per facilitarti l'acquisto d'un vestito nuovo. In ogni caso, s'intende, sei libero di fare a piacer tuo.*

*- È proprio vero che si può permettere di darmeli?*

*- Verissimo.*

*- Be', il modo di spenderli lo troverò di sicuro. È raro, sa, che la gente si comporti bene quanto lei»[34].*

I soldi, che pur in pigiama sir Conway aveva portato con sé «ad ogni buon conto», sono il segno della sua ricchezza che ritorna a far capolino dopo la chiusura dell'avventura perfetta. Attraverso il denaro si ristabilisce l'asimmetria della normalità: i due sono pari solo nel rapido, crudo e fuggente istante dell'amore. Il denaro, strumento del potere, li separa radicalmente non solo nella loro condizione, ma anche nelle conseguenze del loro atto. Il denaro che incautamente Arthur accetta, dietro l'insistenza del signore, servirà a perderlo definitivamente. In fondo è proprio la gratuità dell'atto di Arthur che Conway infrange con l'offerta di denaro e che causa la catastrofe finale.

Alla fine del racconto sir Conway capisce di essersi salvato grazie al suo giovane amante che non l'aveva denunciato. Chiede a Donaldson come si chiamava quel ragazzo condannato e finalmente viene a sapere il suo nome.

*«Toltosi di tasca un taccuino, ci scrisse il nome del suo amante, sì, del suo amante che andava in prigione per salvarlo: Arthur Snatchfold, un nome che non doveva scordare. Lo aveva udito una sola volta, non lo avrebbe riudito mai più»*[35].

Se prima il ragazzo era stato semplicemente uno dei tanti senza nome nella galleria delle deviazioni occasionali, ora il suo nome proprio e addirittura il cognome servono ad appendere nella galleria dei ritratti della vita, l'icona di un eroe che gli ha salvato la vita e che non potrà più rincontrare. Per un momento lo invade la vergogna, lo assale uno scrupolo: potrebbe andare a salvare il suo amico, potrebbe costituirsi. Ma a che cosa servirebbe?

*«Era salvo, era salvo e poteva procedere nella carriera secondo i piani che si era tracciato»*[36].

## **TAZ**

Ho usato il caso Wilde e il racconto di Forster come esemplari, come campioni, ma gli stessi temi, variamente articolati si ritrovano nella cultura e nell'immaginario omosessuale fino ai nostri giorni. Possiamo provare a trarre alcune caratteristiche di quelli che ho chiamato tentativi di attraversamento delle barriere. Sia Wilde che Conway/Forster traggono piacere dall'incontro fuggevole con l'altro, un altro anonimo, perché ciò che conta nell'incontro non è l'identità, ma al contrario la sua temporanea trasgressione nel piacere. Entrambi giocano nell'incontro con giovani (*vs.* adulti o anziani), proletari (*vs.* borghesi o aristocratici), incolti (*vs.* raffinati), in luoghi selvaggi (la Natura di Conway) o sottratti agli sguardi occhianti del Panottico (le camere d'albergo di Wilde), la propria identità pubblica.

In entrambi i casi l'ordine torna a trionfare, ma la sua ferocia mostra la pericolosità di quel varco temporaneo che ha permesso l'oltrepassamento della barriera tra natura e cultura, la creazione di una dimensione spazio-temporale in cui è possibile spogliarsi dell'armatura delle convenzioni sociali, della classe, della separazione tra le generazioni, un tentativo di infrangere le norme attraverso un piacere che crea una zona libera.

Poco importa che entrambi, Wilde e Forster, siano i figli dell'epoca vittoriana e delle sue ossessioni. Possiamo trovare esempi diversi in contesti storico-culturali lontanissimi tra loro.

La trasgressione dell'omosessualità, al di fuori dei ghetti e delle classificazioni, nel mondo delle identità codificate, mostra che ovunque possono crearsi quelle che prendendo a prestito un termine da Hakim Bey, potremmo chiamare TAZ (acronimo di Temporary Autonomous Zone), zone temporaneamente autonome[37] che sfuggono alle strutture

del controllo sociale. La TAZ «libera un'area (di tempo, di terra, di immaginazione) e poi si dissolve per riformarsi in un altro dove, in un altro tempo, prima che lo Stato la possa schiacciare»[38].

Il disgusto “identitario” da cui siamo partiti può trasformarsi ovunque e in qualsiasi momento in festa, in dissoluzione dei confini, in un carnevale in cui non c'è digiuno se non dalla carne animale, per riscoprire l'animale di carne che noi siamo nel mondo in comune.

Note

1. Jack Morin, *Il piacere negato. Fisiologia del rapporto anale*, tr.it Editori Riuniti, Roma 1994.

2. Martha Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, tr.it Carocci, Roma 2005.

3. In particolare si veda la sintesi di P. Rozin, J. Haidt, C.R. MaCauley, che è possibile reperire in M.Lewis e J.M. Haviland Jones (eds.), *Handbook of emotions*, Guilford Press New York 2000, <http://faculty.virginia.edu/haidtlab/articles/Haidt.disgust-handbook.pdf>.

4. So che queste categorie della “bestia” e dell’”animale” andrebbero (come ha già fatto per altro Jacques Derrida) decostruite come un elemento fondamentale della metafisica occidentale, ma qui voglio lasciare da parte questa questione più generale.

5. Nel condurre quest'analisi io mi posiziono politicamente come omosessuale, un posizionamento strategico, non un'identità essenziale in cui non ho nessuna intenzione di riconoscermi, in una casellina che non ho scelto, né disegnato.

6. Il saggio già citato di Nussbaum rientra in un programma di ricerca più ampio dedicato alla giustificazione dell'influenza delle emozioni sul diritto. Qui lo utilizzo invece solo per la ricchezza e per la sottigliezza della discussione.

7. P. Rozin, J. Haidt, C.R. MaCauley, op.cit.

8. Giorgio Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri Torino 2002, p 24.

9. James Rachels, *Creati dagli animali*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1996.

10. Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis*, Harrows Books, London 2006, p. 187.

11. Morin, op.cit., p. 16 s.

12. Friedrich Engels in Dominique Fernandez, *Il mito di Ganimede*, Bompiani, Milano 1992, p. 71. Sempre in quel contesto si riportano frasi minacciose e volgari di Engels in una lettera al suo amico Marx.

13. Si veda in proposito il bellissimo e documentato libro di Eva Canterella, *Secondo natura*, Editori Riuniti, Roma 1988. Si veda per esempio l'analisi dei termini con cui sono indicati gli omosessuali passivi in Aristofane, ivi, p.71 s.

14. Antologia palatina XII, cit. in Eva Canterella, op.cit., p. 59.

15. I ginnasi erano i luoghi d'incontro tra adulti e ragazzi più agiati,



mentre ovunque tra schiavi, bettole, bordelli strade, erano disponibili ragazzi da sottomettere. Si vedano alcuni esempi relativi a maestri di lotta sempre in Canterella, op. cit., p. 54.

**16.** Paul Veyne, *L'omosessualità a Roma*, in AA.VV. *I comportamenti sessuali*, tr.it. Einaudi, Torino 1983, p. 42.

**17.** Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, vol XXI, tr. it. Salani, Roma 1968.

**18.** *Ibidem*, libri II-IIIa, questione 154.

**19.** Si può trovare una panoramica sul paragrafo 175 in [http://it.wikipedia.org/wiki/Paragrafo\\_175](http://it.wikipedia.org/wiki/Paragrafo_175).

**20.** *Felony*, indica nella *common law* una serie di reati gravi, distinti invece dalle *misdemeanor*, infrazioni più lievi.

**21.** Si veda in proposito il volume di Paolo Pedote e Giuseppe Lo Presti, *Omofobia*, Stampa Alternativa, Viterbo 2003 e per successivi aggiornamenti il sito [www.omofobia.it](http://www.omofobia.it).

**22.** Al fondo c'è la questione più generale della definizione dell'omosessualità che ricorda quella medievale sugli universali. In proposito si veda John Boswell, *Rivoluzioni, universali e categorie sessuali*, in AA.VV. *Omosessualità*, tr.it Feltrinelli, Milano 1984.

**23.** Si veda Michel Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1978, cap. III.

**24.** Per una prima introduzione si veda il libro di John Lauritsen e David Thorstad, *Per una storia del movimento dei diritti omosessuali (1864-1935)*, tr.it Savelli, Perugia 1979.

**25.** Oscar Wilde, *De profundis*, tr. it.

**26.** Si veda in proposito il controinterrogatorio di Wilde in [www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/wilde/Wildelibeltranowcross.html](http://www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/wilde/Wildelibeltranowcross.html).

**27.** Per una vivace ricostruzione della società degli Apostoli e dei suoi riti, si veda il recente romanzo molto documentato di David Leavitt, *Il matematico indiano*, tr.it. Mondadori Milano 2008, in part.

**28.** E.M. Forster, *Maurice*, tr.it. Garzanti, Milano.

**29.** E.M. Forster, *Arthur Snatchfold*, in *I racconti*, Garzanti Milano 1991.

**30.** *Ibidem*, p. 304.

**31.** *Ibidem*, p. 301.

**32.** *Ibidem*, p. 302.

**33.** *Ibidem*, p. 308.

**34.** *Ibidem*, p. 307.

**35.** *Ibidem*, p. 315.

**36.** *Ibidem*, p. 315.

**37.** Hakim Bey, *T.A.Z.*, tr.it. Shake edizioni, Milano 2007.

**38.** *Ibidem*, p. 15.



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)