

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA**  
Facoltà di Scienze Politiche  
Dottorato in Scienze Sociali  
(XXX Ciclo)

***ROMA PRIDE, IDENTITÀ IN PARATA***

**Una etnografia al Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli  
(Roma)**

NICOLÒ PEZZOLO

Tesi di dottorato  
Tutor: Prof. Luisa Faldini e Prof. Bruno Barba

## Nota sulla terminologia

Nel corso del libro ho utilizzato termini derivanti dal linguaggio parlato della comunità LGBTQAI+ romana, termini che subiscono quindi una forte influenza dal dialetto romanesco. Ho ritenuto che non fosse necessario tentare di fornire una traduzione poiché molti dei termini in questione fanno parte ormai della lingua italiana. L'uso della terminologia in riferimento alle identità sessuali dei soggetti con i quali ho lavorato tenta di adeguarsi il più possibile al linguaggio utilizzato all'interno dell'associazione. L'utilizzo di questi termini cerca di servire come indicatore collettivo, piuttosto che come una definizione chiusa di gruppi omogenei di persone o di identità sessuali fisse. Ho utilizzato il termine LGBT riferendomi soprattutto al preciso movimento politico che ha preso forma alla fine degli anni '90 del secolo scorso e di cui il CCO Mario Mieli è stato ed è ancora esponente. Utilizzo invece LGBTQAI+ (termine ombrello che include Lesbiche, Gay, Bisessuali, Trans\*, *Queer*, Asessuali, Intersessuali e altr\*) e *queer* per indicare l'estensione delle diversità sessuali delle persone con cui ho instaurato relazioni e l'insieme dei caratteri non normativi delle identità e delle forme culturali con cui sono entrato in contatto.

Per quanto riguarda l'utilizzo del maschile e del femminile, ho cercato di trovare una soluzione conciliante tra la mia posizione di enunciazione politica e il contesto in cui questa tesi trova spazio. Ho quindi tentato di non utilizzare solo e esclusivamente il maschile inclusivo, ma, in alcuni casi, a seconda di affinità politiche e affettive, ho interrotto questa sistematicità linguistica.

In molti casi ho cercato di praticare l'utilizzo dell'asterisco al posto del maschile o del femminile. Applico l'asterisco anche come estensione del termine trans\* in modo da eliminare l'aspetto sessuale che porta con sé "transessuale" lasciando aperto il repertorio delle soggettività trans\*.

Un riferimento a parte va fatto per il termine *queer*, in primo luogo ho mantenuto il corsivo per mantenere l'estraneità al contesto che caratterizza il termine. Dal punto di vista filosofico *queer* indica la consapevolezza secondo cui ogni identità è costruita per mezzo di significanti culturali dotati di una storia. Sebbene agli occhi di molti critici l'utilizzo del termine in questa tesi potrebbe significarne una banalizzazione, ritengo che si tratti di un concetto tuttora fecondo per confondere le consuete categorie identitarie e per indicare nuove relazioni tra diverse soggettività. Credo che invece ormai sia un po'

desueto utilizzare il termine come indicatore di un'ideologia postmoderna che pretende la rinuncia universale delle determinazioni identitarie a favore di una indeterminazione volontaristica e arbitraria.

## Introduzione

*il destino storico di ogni communitas spontanea soggiace a ciò che molti considerano un "declino e caduta" nella struttura e nella legge. (Victor Turner, The Ritual Process, Structure and Anti-Structure, 1991: 94)*

Questo lavoro è la mia prima ricerca da vero e proprio antropologo. Non considererei la mia tesi di laurea, nonostante fosse un lavoro sul quale avevo speso molte energie, una ricerca antropologica a pieno titolo, quanto invece il compendio di un sapere di cui già avevo nozione e che solo attraverso i miei studi accademici sono riuscito a rendere lavoro degno di una discussione davanti a una commissione di laurea.

Oggi mi trovo invece nel bel mezzo di una ricerca etnografica di un mondo che, fino a pochi anni fa, era a me ignoto, una vera scoperta dell'alterità. Non mi trovo in un continente lontano né in alcuna capanna in qualche sperduto villaggio dell'Africa o delle Ande. Sto scrivendo nella mia stanza a Torpignattara, quartiere popolare di Roma, dove vivo ormai da alcuni mesi, da quando ho iniziato il mio percorso di ricerca al Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, storica associazione del movimento omosessuale italiano.

Ho sempre pensato che la continuazione naturale del mio percorso di studi in antropologia culturale mi avrebbe dovuto portare al dottorato di ricerca, pur non avendo bene in mente che cosa volesse dire fare un dottorato in Italia. Un caldo pomeriggio estivo, nello studio della professoressa Faldini, ragionavamo su campi di ricerca inesplorati osservando come esistessero in Italia alcuni fenomeni verso cui la ricerca antropologica non aveva ancora rivolto lo sguardo, nonostante si trattasse di rituali, eventi, manifestazioni che in un certo senso caratterizzavano i nostri tempi e la nostra società e che, di conseguenza, aprivano interrogativi appassionanti sugli orizzonti da solcare. Venne fuori l'idea di dedicare tre anni della mia vita a uno studio sui movimenti LGBT in Italia. La sfida era, ed è tuttora, grande, in quanto nessun antropologo italiano ha mai affrontato una etnografia vissuta e profonda dal cuore del movimento e perché pochi ricercatori che non siano o non siano mai stati attivisti hanno mai scritto sul tema.

Fin dall'inizio è anche stato grande il timore di dovermi confrontare con un tema delicato, con un terreno in cui avrei potuto incontrare una resistenza o anche un rifiuto

da parte dei soggetti con cui avrei dovuto interagire. Sapevo che lavorare all'interno del movimento avrebbe voluto dire aver a che fare con persone politicamente attive, informate e il più delle volte impegnate loro stesse in attività di ricerca. Il timore reverenziale era enorme. Un altro problema che mi accingevo ad affrontare era quello della quasi totale assenza di interlocutori all'Università di Genova in questo campo d'indagine. Iniziare una ricerca, seppur squisitamente etnografica, all'interno di un circolo di cultura omosessuale, comporta una profonda conoscenza del discorso scientifico sul tema. L'obiettivo primario era quindi colmare le mancanze che avevo, nonostante avessi già letto le opere principali di Judith Butler, Joan Scott, Paul (Beatriz) Preciado, e capire cosa volesse dire parlare di genere e sessualità nella ricerca antropologica.

La seconda sfida consisteva nel trovare un campo e un ambiente che potessero prestarsi a una ricerca etnografica di lunga durata. Abbiamo subito pensato all'analisi del *Pride*, come momento di contatto e di dialogo tra la sfera pubblica, l'opinione pubblica e i movimenti LGBTQAI+.

Ho iniziato quindi a frequentare il Circolo di Cultura Omosessuale (CCO) Mario Mieli nel dicembre del 2015 e devo dire che in realtà la scelta è caduta un po' arbitrariamente su quest'associazione. Non avendo mai militato in alcuna realtà del movimento e volendo occuparmi di *Pride Parade* è venuto quasi naturale prendere il telefono e comporre il numero del CCO Mario Mieli per chiedere se fossero disposti ad accogliere tra di loro un aspirante antropologo, un libro bianco che aveva la pretesa di capire cosa significasse organizzare una Parata dell'orgoglio LGBT.

Volevo lavorare con un gruppo che avesse dei confini, spaziali e simbolici, abbastanza definibili, poiché ero ben conscio del fatto che incentrare un lavoro etnografico sull'intero movimento avrebbe richiesto una vita, mentre il dottorato impone tempi serrati. Ho iniziato la ricerca confortato e allo stesso tempo spaventato da un unico fattore: la quasi totale assenza in Italia di lavori antropologici sul movimento (presto avrei anche scoperto che non si trattava solo di un problema nostrano), nonostante già esistesse un nutrito filone di ricerca sui movimenti sociali. Da un lato questa mancanza mi lasciava notevole libertà di movimento, ma, d'altro canto, tale libertà mi si poteva ritorcere contro per la totale assenza di riferimenti che potevano implicare confusione e smarrimenti speculativi. Non posso negare di essermi a volte

sentito smarrito, ma credo che alla fine la divisione e l'organizzazione della tesi di dottorato siano riuscite chiare e puntuali.

Credo che la peculiarità della mia ricerca risieda nell'approccio con cui mi sono avvicinato al *Roma Pride*, un evento che si inserisce nell'insieme di quelle manifestazioni un tempo chiamate *Gay Pride*, termine ormai desueto e impreciso. La grande maggioranza dei ricercatori sociali che hanno intrapreso una ricerca su questa manifestazione si è sempre concentrata quasi esclusivamente sul giorno dell'evento o al massimo sulla settimana che lo precede. Dal mio punto di vista, ho sempre pensato che per capire quali fossero i significati più profondi di questa manifestazione e come questi significati influissero sulle soggettività che compongono il Circolo Mario Mieli, fosse necessario avventurarsi in un'etnografia vissuta e intensa, per cui ho frequentato il Mieli dal mese di dicembre del 2015 al mese di giugno del 2017, instaurando un rapporto profondo e duraturo con il campo che avevo scelto.

I *Prides* hanno perso quel carattere di protesta e resistenza politica che avevano venti o trent'anni fa<sup>1</sup> (Armstrong e Cragg, 2006: 741), ma sono ancora e comunque delle espressioni pubbliche di visibilità che cercano di mettere in crisi il bigottismo e il moralismo conservatore, condensando quindi molteplici discorsi di natura politica e sociale. Sono pratiche ormai ritualizzate in cui un'immaginata comunità LGBTQIA+ prende possesso dello spazio, celebrando pubblicamente la propria cultura, l'orgoglio, i simboli, le mitologie, le tradizioni che per tutto il resto dell'anno restano invisibili all'interno della sfera pubblica (Bennett, Taylor, Woodward, 2014: 43).

Le *Pride Parades* sono fenomeni celebrati una volta all'anno e in quel singolo giorno concentrano un intero anno di attivismo, di militanza e soprattutto di emozioni inesprese. È un tipo di evento per cui è valida l'osservazione di Turner (1991: 87) secondo cui "*la liminalità del forte è debolezza- del debole è forza*", un rituale in cui assistiamo a una simbolica (o meno) sovversione dei comportamenti sessuali e dei ruoli di genere. In termini generali, ogni parata è un denso avvenimento politico in cui hanno luogo una produzione e una redistribuzione di potere.

Le immagini, le espressioni, i corpi e le idee messi in scena durante il *Roma Pride* rivelano non solo il cruciale momento di liberazione e emancipazione per i e le giovani attivisti/e del Mieli e per tutte le persone che non si conformano alla norma

---

<sup>1</sup> "*In 1970 hosting a gay parade was indistinguishable from a gay protest or political demonstration: a public*

eterosessuale, ma anche le contraddizioni, le esclusioni e la marginalizzazione presenti dentro e fuori il movimento LGBT romano.

*Roma Pride, Identità in Parata* è in primo luogo un resoconto etnografico della vita del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli e, allo stesso tempo, un'analisi critica antropologica delle nuove forme di soggettività sessuale e dei movimenti che ancora adottano strategie legate alla politica dell'identità in un contesto di stagnazione economica e mutamento socio-culturale intenso.

La specificità storica dello studio è stato un aspetto importante dell'esperienza etnografica, soprattutto se messa in relazione con i temi trattati nel corso della ricerca, per cui credo sia importante contestualizzare e chiarire che i mesi che ho trascorso a Roma corrispondono a quelli della mobilitazione che hanno accompagnato l'approvazione del disegno di legge Cirinnà. Nonostante la tribuna privilegiata dell'attivismo nella capitale, non ho mai avuto la pretesa di descrivere in maniera totalizzante e generalista la vita di quest'associazione e delle persone che la vivono considerandole come l'archetipo dell'attivismo LGBT nell'Italia contemporanea. Come è stato scritto da Donna Haraway (1991: 196) uno sguardo che cerchi di avere la maggior oggettività possibile deve partire dalla consapevolezza di produrre "*situated and partial knowledges*". Il fatto che la ricerca sia stata effettuata a Roma dal dicembre 2015 al giugno del 2017 ha comunque permesso uno sguardo ravvicinato sull'importante momento dell'approvazione della legge e di una generale apertura politica, oltre che culturale, sui diritti delle persone LGBTQAI+.

Inizialmente pensata come un lavoro di analisi antropologica sull'evento del *Roma Pride*, la ricerca di campo mi ha portato a seguire storie e narrative che hanno il *Roma Pride* come cornice e campo d'indagine, ma che in realtà sono un resoconto etnografico delle varie soggettività non eterosessuali che costituiscono o hanno costituito un'associazione gay e lesbica romana negli anni '10 del XXI secolo. Questo lavoro affronta quindi temi centrali nel campo inter-disciplinare degli studi *queer* e degli studi di genere. Tra le questioni che guidano il lavoro di analisi, io mi chiedo se l'attivismo del CCO Mario Mieli e la messa in atto del *Roma Pride* siano necessariamente delle pratiche trasgressive e sovversive della realtà normalizzante e fino a che punto l'aspirazione alla normalità e l'integrazione socio-istituzionale comportino un potere trasformativo. Provando a formulare delle domande: è vero che i significati culturali

dell'attivismo, della mobilitazione, prodotti e espressi dal *Roma Pride* e dal CCO Mieli, derivano da una "particolare visione del mondo e della vita" che si presenta come alternativa al modello dominante contemporaneo? Oppure la concezione del mondo è la stessa, secondo un'assimilazione ormai inarrestabile e radicata nelle coscienze? Attraverso l'analisi della vita associativa al CCO Mario Mieli, cerco di mettere in luce alcune tematiche attuali più generali sul movimento gay e lesbico come le condizioni che portano un movimento sociale a emergere e a consolidarsi: il ruolo e la validità del concetto di identità e di identità collettiva, le cause del successo o del fallimento, la professionalizzazione all'interno delle associazioni e la "ONGizzazione" delle associazioni.

L'idea che spinge ad approfondire certe questioni, che non rappresenta di certo una novità nell'ambito della ricerca sociale su questo tipo di movimenti, è quella della "normalizzazione" dell'attivismo LGBT (Warner, 1999; Chasin, 2000; Duggan, 2003 tra gli altri), termine che va a ogni modo riconosciuto nella sua specificità storica: a partire dal fondamentale lavoro di Foucault sulla sessualità (1978) intendo quindi come "normalizzazione" non l'imposizione di norme esterne tese a proibire e a reprimere, quanto piuttosto un "potere disciplinante" per mezzo del quale si producono verità sulla sessualità. Foucault si riferisce a questi "saperi" come discorsi attraverso i quali i corpi, le identità e le pratiche vengono definite e regolate. In base a questa premessa, la "normalizzazione" può essere pensata come quel meccanismo per cui si determinano i diritti e il riconoscimento delle minoranze da parte di un apparato dominante. In questo senso si può vedere nella "normalizzazione" una strategia dell'inclusione, che ha l'effetto di de-radicalizzare le richieste di mutamento sociale incorporando appunto le minoranze sessuali all'interno delle norme politiche e sociali dominanti come nelle istituzioni (Richardson, 2015: 260).

Come ho già anticipato non si tratta di concetti nuovi nel campo della ricerca sociale sui movimenti gay e lesbici, ma senza dubbio manca, soprattutto in Italia, un'adeguata bibliografia di studi empirici sullo sviluppo di certi fenomeni, senza contare che i pochi studi presenti sono stati condotti soprattutto da sociologi, ragion per cui è pressoché inesistente una qualsiasi traccia di ricerche antropologiche sul tema, salvo qualche rara eccezione (Acquistapace, 2011).



## **Il significato storico e la nascita del *Pride***

Oggi si tende a considerare il *Pride* come un evento al confine tra prodotto di consumo urbano e manifestazione di rivendicazione politica il cui obiettivo primario è quello di dare visibilità pubblica e collettiva alle soggettività gay, lesbiche, trans\* e tutte quelle identità sessuali che contravvengono alla norma eterosessuale dominante. Questa dimensione, a differenza del colore della pelle, è quella che Erving Goffman chiama "stigmati invisibili" (Goffmann, 1959).

La manifestazione che fino a qualche anno fa veniva chiamata *Gay Pride* generalmente commemora i tre giorni consecutivi di scontri seguiti all'ennesima irruzione della polizia allo *Stonewall Inn*, storico bar del Greenwich Village a New York. Sin dalla fine del XIX secolo le irruzioni della polizia nei luoghi di aggregazione e negli esercizi commerciali frequentati da omosessuali furono una forma di controllo abbastanza diffusa sia negli Stati Uniti che in alcuni paesi europei. Queste retate erano favorite dalla clandestinità dei luoghi d'incontro omosessuali, spesso gestiti dalla malavita. Dietro il pretesto di eseguire controlli amministrativi e igienico-sanitari, tali retate erano in realtà mezzi per schedare e per esercitare una pressione costante sugli individui che frequentavano questi luoghi.

La retata allo *Stonewall Inn* ebbe luogo nella tarda nottata di venerdì 27 giugno 1969. Quella notte per la prima volta la polizia incontrò forme di resistenza inaspettate, o quantomeno questa è l'idea che si è diffusa grazie al processo mitopoietico che ha investito i fatti di quelle notti newyorkesi. Prima della fine della nottata, circa 2000 persone si stavano scontrando contro 400 agenti della polizia di New York (D'Emilio, 1983: 69). Il successivo sabato mattina un messaggio fu grossolanamente scarabocchiato su una delle finestre del bar: "*THEY INVADED OUR RIGHTS, THERE IS ALL COLLEGE BOYS AND GIRLS AROUND HERE, LEGALIZE GAY BARS, SUPPORT GAY POWER*". Nella giornata di sabato i disordini continuarono in maniera minore, mentre domenica un altro messaggio era stato affisso fuori dello *Stonewall Inn*: "*WE HOMOSEXUALS PLEAD WITH OUR PEOPLE TO PLEASE HELP MAINTAIN PEACEFUL AND QUIET CONDUCT ON THE STREETS OF THE VILLAGE-MATTACHINE*". Questi due messaggi simbolizzano abbastanza eloquentemente le due principali correnti politiche che hanno segnato la storia dei movimenti omosessuali, e non solo negli Stati Uniti. Il primo invoca un

movimento rivoluzionario e radicale, mentre il secondo invita a mantenere una posizione conciliante e deduttivamente conformista. Espressioni come "*Gay Power*" rilevano come il nascente movimento gay tanto dovesse ai movimenti femminista e nero. I moti dello *Stonewall Inn* rappresentano uno spartiacque simbolico che divide e storicizza due diverse fasi della costruzione sociale dell'identità omosessuale: la prima che potremmo definire assimilazionista, in quanto basa le proprie istanze sul concetto di uguaglianza tra persone omosessuali e eterosessuali, e la seconda, che è quella di cui le *Pride Parades* celebrano la nascita, che è invece orientata alla rivendicazione della differenza omosessuale (Adam, Duyvendak, Krouwel, 1999).

La retata allo *Stonewall Inn* faceva seguito a cinque retate effettuate la settimana precedente nel quartiere del Greenwich Village (Blidon, 2009). Non si trattò quindi né di un episodio straordinario né della prima reazione violenta da parte di una minoranza oppressa a un abuso di potere della polizia, dato che in altre città americane si erano già verificate forme di resistenza messe in atto da gruppi di neri e senzatetto. Ciononostante, i moti dello *Stonewall Inn* fornirono immediatamente un pretesto perché già l'anno seguente se ne celebrasse la ricorrenza come momento di liberazione della comunità omosessuale del Greenwich Village. Da questo punto di vista, assistiamo così alla convergenza di un avvenimento contingente e di una lotta più radicata per il riconoscimento, iniziata dal movimento omosessuale (Altman, 1973).

Il 4 luglio 1969 venne organizzata una sfilata dal movimento omosessuale, e Craig Rodwell, un attivista della *Mattachine Society*, propose di celebrare l'avvenimento con una sfilata il 28 giugno, giorno dei moti dello *Stonewall Inn*, iniziando quello che poi divenne il mito delle origini della manifestazione. Il 28 giugno 1970 a New York si tenne il primo *Gay Pride*, con il nome di *Cristopher Street Liberation Parade*, dal nome della via dello *Stonewall Inn*, al grido di "*Come out!*". A partire da allora la manifestazione venne organizzata ogni anno. Il fenomeno non ebbe immediatamente un successo globale. A San Francisco si organizzò la prima marcia del *Gay Pride* nel 1972, mentre in Francia, nonostante il FHAR (*Front Homosexuel d'Action Revolutionnaire*) marciasse già dal 1971 al fianco dei lavoratori nella parata del 1° maggio, fu organizzata nel 1979 a Parigi la prima marcia con riferimento esplicito ai moti di *Stonewall*.

Come ricorda Luca Trappolin, esistono basicamente tre modalità distinte di revisione storica dei moti dello *Stonewall Inn* che giustificano la creazione di questo "mito delle origini". *In primis* la convinzione che prima dei moti di *Stonewall* non

esistesse alcun tipo di movimento che problematizzasse l'esistenza dell'identità omosessuale all'interno della società. La seconda modalità rileva nello scontro violento l'unica strategia con cui si sia dato il via al mutamento sociale. La terza infine applica una sorta di sineddoche per cui, siccome furono persone appartenenti alle fasce sociali più umili e deprivate della popolazione a dare vita alla protesta dello *Stonewall*, suggerisce che solo i soggetti più oppressi possano essere portatori di istanze di cambiamento radicale (Trappolin, 2004).

Considerando la storia e le caratteristiche del *Gay Pride*, possiamo affermare che la natura di questo tipo di manifestazione sia eminentemente politica, ma in un certo senso si distingue da ogni altro evento politico in quanto è strettamente legato alla sessualità e al corpo sessuato.

Le *Pride Parades*, così come tutti gli eventi di protesta pubblica che in qualche modo comportano e contemplano comportamenti apertamente omosessuali, sovvertono e sconvolgono norme non scritte.

Generalmente l'estetica *camp* caratterizza la messa in scena delle sfilate, uno stile che esagera i processi e i modi secondo cui i corpi e i luoghi diventano "genderizzati" e "sessualizzati". Secondo Susan Sontag (1966: 266) il *camp* è "*una sensibilità che, tra le altre cose, converte il serio nel frivolo*" e che "*è consapevole di un duplice significato, per cui qualcosa può essere considerato come la cosa nel suo significato in sé, quale che sia, e come la cosa quale puro artificio*". Nella messa in atto del *Pride*, il *camp* assume anche un valore di sfida e di rifiuto verso modelli estetici preconfezionati. Si tratta di uno stile in cui i corpi mettono in scena identità multiple in una varietà di ruoli presente sia per divertimento che per necessità politiche. Questo carattere rende il *Pride* un rituale carnevalesco in cui dominano i travestimenti, le maschere e le rappresentazioni (Enguix, 2008).

A New York è dal 1970 che si celebra la *Gay Pride Week* e il mese di giugno è ormai globalmente riconosciuto come il mese degli eventi, dei festival e delle parate che celebrano le identità sessualmente non normative (LGBTQAI+), e l'influenza della cultura statunitense nella realizzazione e nell'organizzazione delle *Pride Parades* è evidente in molti paesi (Altman, 2013). La parata del *Gay Pride* a Roma è stata organizzata per la prima volta nel 1994 e, da allora, l'influenza delle edizioni americane e di alcuni altri paesi "occidentali" è andata aumentando. Molte delle espressioni culturali che costituiscono lo svolgimento della parata risalgono alla cultura del *Pride*

americano, basti pensare ad alcuni elementi come il *drag*, i vestiti *leather*, i carri che diffondono musica a tutto volume su cui ballano decine di persone, i corpi nudi o seminudi, la bandiera *rainbow* nelle sue varie rappresentazioni e così via.

## **Breve storia del Circolo di cultura Omosessuale Mario Mieli**

Ora cercherò di illustrare brevemente la storia del Mieli, precisando che, anche se potrebbe sembrare superfluo elencare qui le varie fasi che hanno portato alla formazione dell'associazione dove ho svolto la ricerca di campo, ho comunque ritenuto opportuno fornire un breve resoconto storico anche per dare voce al materiale inedito del prezioso Archivio Massimo Consoli<sup>2</sup>.

Andrea Pini, storico presidente del Mieli, nel 1990 così riassumeva, in un volantino politico diffuso dal Circolo all'inizio degli anni '90 che ho ritrovato nel Centro di Documentazione Marco Sanna, i primi passi mossi dall'associazione:

*Il Circolo nasce nel 1983 dal Coordinamento Unitario Omosessuale Romano, unione di precedenti gruppi operanti in città (Collettivo Narciso e FUORI). Il Circolo è perciò l'espressione del movimento gay attivo in città sin dagli anni'70 di cui riprende i contenuti e le rivendicazioni cercando di proporsi come forza sociale aperta a tutta la città e impegnata in un processo di libertà civili e impegno culturale. La circostanza scatenante che determina l'esigenza di un'organizzazione unitaria è l'ennesimo omicidio di un omosessuale: si trattava di Salvatore Pappalardo, massacrato a bastonate nei giardini del Campidoglio, luogo d'incontro di omosessuali. I punti fondamentali per cui il Circolo si batte sono quelli della liberazione sessuale, dell'affermazione e del riconoscimento delle diversità, della circolazione di una cultura aperta e ricettiva nella quale ogni persona gay e non possa essere in grado di esprimere la propria specificità.*

*Sul piano politico si tratta di un concreto impegno per il superamento del pregiudizio anti-omosessuale e conformista, il quale è causa tutt'oggi di*

---

<sup>2</sup> L'Archivio Massimo Consoli costituisce un'importante raccolta di materiale LGBT. Massimo Consoli, uno dei primi attivisti omosessuali italiani, ha iniziato a conservare materiale dal 1959 fino alla sua morte nel 2007.

*discriminazioni nell'ambiente di lavoro, di emarginazione dei soggetti socialmente più deboli, di soprusi da parte delle forze dell'ordine, di violenze e di prevaricazioni.*

*È una battaglia che ancora oggi rimane completamente aperta al contrario di quanto i mass-media e un'analisi superficiale della realtà vogliono far credere. Lo dimostra anche il fatto che il Circolo, unica associazione culturale omosessuale che, con carattere continuativo opera da anni in città, anche punto di rappresentanza Arci-gay, è da sempre alla ricerca di una sede propria e sopravvive peregrinando di precarietà in precarietà. Oggi abbiamo sede presso locali di proprietà del Comune (circoscrizione XI) completamente fatiscenti che non solo non ci vengono assegnati legalmente ma che anzi si destinano ad altri scopi sociali, tenendoci nell'attesa di uno sfratto preannunciato sin dal 1987. È assai evidente quanto deleteria sia questa precarietà nei confronti della possibilità di aggregazione e della continuità di lavoro.*

*Il maggior impegno che ci ha visto operare in questi ultimi anni è legato alla tematica dell'AIDS. È dal 1983 che il Circolo "Mario Mieli" si sta occupando di AIDS, primo in Italia, dapprima in collaborazione con l'Istituto Superiore di Sanità e successivamente con l'Osservatorio Epidemiologico Regionale del Lazio, di cui siamo attività di sorveglianza per il controllo della diffusione dell'AIDS tra la popolazione omosessuale. Il servizio che il Circolo offre è iniziato con un lavoro di informazione e prevenzione realizzato attraverso la possibilità di effettuare analisi per la ricerca del virus HIV anonimamente e gratuitamente in collaborazione con le autorità sanitarie sopraindicate, e con la diffusione di materiale informativo specificamente rivolto alla popolazione omosessuale. In un secondo momento, grazie all'approvazione da parte della regione del nostro progetto "Interventi straordinari di carattere integrativo per il controllo dell'epidemia da HIV e per l'assistenza delle persone affette da AIDS", siamo stati in grado di offrire un servizio di centralino telefonico, un servizio medico ambulatoriale, e un servizio di supporto psicologico ai sieropositivi e ai malati di AIDS. Il progetto è stato finanziato dalla Regione Lazio in base alla legge regionale 66/88. Attualmente sta decollando il nostro servizio di assistenza domiciliare per il quale siamo in procinto di chiedere uno specifico finanziamento.*

*A queste attività si sono affiancate le naturali produzioni di un Circolo inteso come entità culturale e politica: dibattiti, spettacoli teatrali, rassegne video e*

*cinematografiche, concerti, feste cittadine, partecipazioni a convegni, a trasmissioni televisive, rapporti con le istituzioni, mass-media, partiti, movimenti e gruppi sociali della città. Le nostre manifestazioni hanno visto sempre un grosso interesse e partecipazione che andavano oltre i confini della comunità gay premiando la nostra scelta di disponibilità e di apertura nei confronti di tutta la città. Vogliamo ricordare soltanto alcune delle nostre iniziative:*

*-giugno '83 convegno con tutte le forze politiche sul tema "La sessualità è una categoria politica?" (Campidoglio)*

*-giugno '83 le tre giornate dell'"orgoglio gay" organizzate con il patrocinio del Comune di Roma.*

*-settembre '85 partecipazione all'omaggio a Pier Paolo Pasolini (Castel S. Angelo)*

*-dicembre '86 rassegna cinematografica "Gaynonstop" al cinema Modernetta in collaborazione con la coop. Massenzio*

*-1° dicembre '88 e 1° dicembre '89 giornate di lotta contro l'aids con il patrocinio della provincia di Roma*

*-giugno '89 festa dell'affermazione omosessuale con il patrocinio della Provincia di Roma.*

Possiamo leggere come ancora fosse assente in quegli anni la dimensione dell'associazione come organizzatore del *Gay Pride*, anche se già dal 1983 organizzava celebrazioni dell'"orgoglio gay". Vediamo anche come si trattasse di un circolo esclusivamente gay, in cui altre soggettività ancora non avevano visibilità né voce.

Nonostante l'esplosione e la diffusione dell'epidemia di AIDS nei primi anni '80 abbia spinto moltissime persone alla mobilitazione, specialmente tra le classi medie, in qualche modo questo tipo di mobilitazione allontanò il movimento dal suo tradizionale orientamento radicale e rivoluzionario. Al posto della liberazione sessuale, il movimento post-AIDS sostituì la non discriminazione; al posto della costruzione di un movimento, organizzò agenzie e associazioni; invece che riporre la propria fede politica nella mobilitazione delle persone lesbiche e gay ripose la propria fiducia in alleati delle alte sfere politiche (Vaid, 1995).

Dal 1990 il Mieli iniziò a organizzare delle feste di autofinanziamento nei locali dell'ex mattatoio cittadino, e proprio per questo motivo si decise di chiamarle le feste della Muccassassina, evocando un'immaginifica mucca che si ribella alla sua

apparentemente inesorabile sorte. Muccassassina, nel corso della sua quasi trentennale storia, è diventata un simbolo gay della vita notturna della capitale, e rappresenta la fonte principale di finanziamento per le iniziative dell'associazione.

### **Qualche cenno sul *Roma Pride***

Nel 1994, anno in cui per la prima volta Silvio Berlusconi, a capo di una coalizione di destra, vinse le elezioni, il Mieli, con il fondamentale appoggio di altre associazioni nazionali, organizzò per il 2 luglio la "Prima Manifestazione Nazionale dell'Orgoglio Gay e Lesbico". Secondo Deborah Di Cave, presidente del Mieli in quel periodo, all'interno del mondo gay e lesbico c'era l'idea che una manifestazione del genere sarebbe stata fallimentare, soprattutto per il timore di portare in strada pochi partecipanti. Contro ogni aspettativa parteciparono alla parata 10.000 persone; per molti era il primo *Gay Pride*, e molte persone parteciparono senza darne notizia a nessuno, così, per certi versi, si trattò quasi di un *coming out* collettivo.

A seguito del successo inaspettato dell'evento, il Mieli promosse la fondazione di una federazione di associazioni a livello nazionale, che in un certo senso si contrapponesse alle modalità politiche giudicate lobbistiche di Arcigay. Nacque così Azione Omosessuale, formata dal CCO Mario Mieli, da Informagay di Torino e dal Tram dei Devianti di Genova. L'esperienza di questa federazione durò fino al 1997.

La grande svolta per il *Roma Pride* avvenne con l'organizzazione del *World Pride* del 2000, in concomitanza con il Giubileo della Chiesa Cattolica. L'organizzazione iniziò nel 1997, quando Roma venne nominata sede per l'*Europride* del 2000 da *InterPride*, l'associazione internazionale degli organizzatori di *Pride* e, secondo Glen Freedman di *InterPride*, l'evento fu chiamato *World Pride* proprio per la grande importanza e visibilità del Giubileo (Luongo, 2001). Da quel momento iniziò costante il lavoro dei membri del Mieli per promuovere l'evento e, secondo il *report* che il Circolo presentò all'*European Pride Organizers Association* (EPOA), furono organizzati più di 80 viaggi, tra cui quello che portò Imma Battaglia a parlare di fronte a mezzo milione di persone in occasione della *Millennium March* a Washington nel mese di aprile del 2000.

In un'intervista, Rossana Praitano, storica guida del Circolo, mi disse che la scommessa del *World Pride* cambiò radicalmente, sia in termini politici che

organizzativi, la natura stessa della manifestazione che, appunto, passò da "manifestazione" a "evento". Si iniziò a inserire nel meccanismo organizzativo elementi fino ad allora inediti, come campagne promozionali, carri, *Pride Park*, ufficio stampa, *testimonial* dell'evento e *merchandising*.

Nonostante questa progressiva evoluzione dell'organizzazione sollevi comunque questioni politiche, che vanno dall'internazionalizzazione dei movimenti alla commercializzazione e istituzionalizzazione dell'attivismo, il successo o il fallimento di ogni edizione dell'evento dipende tuttora dai contenuti più generalmente politici che caratterizzano il *Pride* di anno in anno. Ebbe grande rilevanza, storica e emotiva, l'edizione del 2007, quando i partecipanti del *Roma Pride* riempirono Piazza San Giovanni un mese dopo il *Family Day*, la manifestazione promossa dalle forze cattoliche per protestare contro la proposta di legge sulle Unioni Civili (DICO).<sup>3</sup>

Nel lungo elenco delle edizioni del Roma Pride ha assunto una grande importanza l'edizione del 2011, quando, per la seconda volta dopo il 2000, EPOA (*European Pride Organizers Association*) aveva assegnato a Roma e al Mieli l'organizzazione dell'*Euro Pride*. In quell'occasione vi fu un'enorme eco mediatica perché, all'ultimo momento e gratuitamente, Lady Gaga, in quegli anni *star* di punta dell'industria musicale statunitense, decise di esibirsi sul palco del *Pride*. Quell'edizione fu anche l'ultima in cui tutte le associazioni a livello nazionale, compresa Arcigay, parteciparono unitariamente all'organizzazione.

La mia ricerca ha avuto luogo in un periodo particolarmente denso di eventi che hanno interessato direttamente le associazioni e i movimenti LGBTQAI+ italiani, e mi riferisco alla discussione pubblica che ha accompagnato l'*iter* approvativo del DDL Cirinnà sulle Unioni Civili, primo provvedimento legislativo italiano che abbia interessato le coppie dello stesso sesso. L'aver varcato questo traguardo, dopo oltre 20 anni di lotte, promesse, marce indietro, mobilitazioni nazionali di stampo omofobo e campagne mediatiche anti-omosessuali, ha reso le edizioni del *Roma Pride* del 2016 e del 2017 degli eventi transitori tra un pre- e un post- riconoscimento istituzionale delle soggettività non eterosessuali, come se nella sfera pubblica si procedesse alla sussunzione della dissidenza sessuale sotto il mero riconoscimento delle coppie. Malgrado il raggiungimento di un tale traguardo, la legge Cirinnà è stata comunque

---

<sup>3</sup> Su questa vicenda della storia recente italiana esiste un documentario del 2007 girato da Luca Ragazzi e Gustav Hofer, "*Improvvisamente l'inverno scorso*".



molto criticata dagli stessi attivisti poiché considerata una legge monca non contemplante diritti fondamentali della coppia, come per esempio l'adozione. Questa svolta è stata vissuta in certi frangenti come un vero e proprio spartiacque culturale tra un attivismo radicale e di lotta e un modello di attivismo *liberal* di ispirazione statunitense (Altman, 2013).

A una prima lettura, il percorso del *Roma Pride* non diverge dall'evoluzione storica generale del *Gay Pride* a livello globale, ovvero il mutamento da una manifestazione coraggiosa e radicale a un evento di massa (Chasin, 2000; Johnston, 2005; Johnston and Waitt, 2015).

In Europa l'esponentiale aumento dei partecipanti ai *Gay Pride* alla fine degli anni '90 è stato favorito dall'avvento dei carri che trasmettono musica a tutto volume e dall'assimilazione alle parate legate al movimento techno, come per esempio la *Love Parade* a Berlino, il *Notting Hill Carnival* a Londra o la *Street Parade* a Zurigo. Questa svolta, a Roma come altrove, ha fatto sì che alla manifestazione si avvicinasse anche un pubblico eterosessuale e giovane.

Nonostante i cambiamenti in corso, il *Pride* è ancora l'evento principale dell'attivismo LGBT, con cui si conferisce legittimità politica all'intero movimento e che, attraverso la sua messa in atto, influisce sulla definizione stessa delle identità e dell'attivismo LGBT.

Il *Pride* di Roma è una manifestazione che rivela una specificità comune ai paesi dell'Europa meridionale in cui non si è affermato totalmente un modello commerciale dell'evento e in cui sussiste all'interno della manifestazione un'anima antagonista e radicale. A Roma, ancora più che a Madrid, queste due anime, che per alcuni ricercatori sono escludenti ed esclusive, convivono all'interno della stessa parata.

La grande sfida di questo lavoro di ricerca è stato il tentativo di seguire la natura molteplice di questo evento affinché portasse alla costruzione di un'analisi *thick* (Geertz, 1989) dell'associazionismo LGBT. Il *Roma Pride* racchiude le istanze e i discorsi di vari attori, spesso discordanti tra loro. Vivendo le varie fasi strutturali dall'interno dell'associazione, ho preso testimonianza dell'enorme lavoro che comporta l'organizzazione simbolica e pratica dell'evento. Durante la ricerca di campo ho esaminato come i diversi attori coinvolti costruiscono immagini del *Roma Pride* e come, strategicamente, producono discorsi che legittimino la loro interpretazione della realtà.

Il *Roma Pride* oggi sembra affrontare un processo di graduale de-politicizzazione e di conseguente ridefinizione dei significati più marcatamente militanti che lo caratterizzavano nel 1994. Nonostante l'organizzazione dell'evento veda durante tutto l'inverno il susseguirsi di animate assemblee per la redazione del documento politico, è comunque presente la consapevolezza che la maggior parte dei partecipanti alla parata associ la celebrazione al divertimento, all'edonismo e all'intrattenimento.

## **Il carattere transnazionale dell'attivismo**

Già dall'impostazione concettuale dell'introduzione è evidente come non si possa prescindere dall'aprire una parentesi in cui si faccia presente e si chiarisca il carattere transnazionale che da sempre ha caratterizzato il movimento omosessuale in principio e LGBT in seguito. L'apparizione nella sfera pubblica italiana del FUORI!, avvenuta nell'aprile del 1972, vide la collaborazione e la compresenza della neonata formazione italiana con il FHAR (Front Homosexuel de Action Revolutionnaire) francese. Ma anche guardando più indietro, quando ancora non si aveva la benché minima idea che sarebbe potuto sorgere di lì a poco un movimento di liberazione omosessuale italiano, Massimo Consoli, vero e proprio pioniere dell'attivismo omosessuale, conviveva con il suo compagno in Olanda fuggendo la leva e da lì cercava di creare il ROMA-1 (Rivolta Omosessuale Maschi Anarchici- prima fase), mentre dalla Francia sul giornale omofilo parigino *Arcadie* scriveva Maurizio Bellotti, giornalista italiano all'epoca non ancora ventenne. Nel 1978 venne creata a Coventry in Inghilterra la prima associazione gay transnazionale, la International Gay Association, che nel 1986 divenne *International Lesbian and Gay Association* (ILGA). Questo trend di globalizzazione dell'attivismo LGBT e più nello specifico di "europeizzazione" (Paternotte, 2014) è pure confermato dalla creazione nel 1996 di EPOA di cui il CCO Mario Mieli fa parte.

Cruciale, soprattutto per l'impulso che diede all'organizzazione del primo *Pride*, fu il rapporto della parlamentare europea Claudia Roth all'Unione Europea del 1994. Come personalmente mi disse Deborah Di Cave in una intervista<sup>4</sup>, erano tutti convinti che di lì a poco tempo avrebbero avuto un notevole avanzamento anche in politica interna sul tema dei diritti.

---

<sup>4</sup> Deborah, intervista del 17/04/2017.

Il legame con l'attivismo internazionale è ancor più evidente nel contesto della lotta all'AIDS e alla criminalizzazione dell'omosessualità, tanto da poter parlare di "*global gay*" e addirittura di "*americanization*" dei movimenti (Altman, 2013).

Paradossalmente, nel periodo in cui ho frequentato il Mieli, non c'è stato alcun tipo di contatto con alcuna associazione o alcun attivista non italiano, nonostante l'attività del Mieli al di fuori dei confini nazionali nel corso della sua storia sia stata sempre molto intensa, soprattutto in occasioni legate all'organizzazione dei *Pride* e alla promozione di Muccassassina. Cosa significa questa ridotta comunicazione delle associazioni *mainstream* al di fuori delle frontiere di casa? Si tratta di un sintomo del crescente provincialismo della politica italiana o dell'imporsi di un omo-nazionalismo autarchico (Acquistapace, Arfini, Ferrante, Polizzi, 2016)?

Sembrerebbe che, più che tendere a una comunicazione orizzontale tra i singoli movimenti, si guardi a un'internazionalizzazione più che a una transnazionalizzazione, nel senso che gli interlocutori cui queste associazioni fanno riferimento sono principalmente le istituzioni. Questi movimenti hanno un'idea chiara di ciò che il concetto di Europa dovrebbe rappresentare e questa convinzione è stata senza dubbio rafforzata dal sostegno che le istituzioni europee hanno dimostrato verso la questione dei diritti della cittadinanza LGBT (Ayoub e Paternotte, 2014).

### **Il Roma Pride come evento-sfondo per analizzare l'attivismo romano**

Nel corso della sua evoluzione storica il *Pride* si è ingrandito fino a divenire un evento di massa e parte integrante del calendario festivo della capitale. Chiaramente l'istituzionalizzazione dell'evento, dimostrata dai patrocini delle Ambasciate di alcuni paesi, del Comune di Roma e della Regione Lazio, nasconde numerose contraddizioni e conflitti che la visibilità della soggettività "frocia" nello spazio pubblico urbano finisce per generare. La natura di questi conflitti è sia interna che esterna.

Questo lavoro è nato con l'obiettivo di mostrare come il processo organizzativo del *Roma Pride* sia parte fondante del processo di costruzione dell'identità degli attivisti del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli e quindi come il valore simbolico dell'evento e la soggettività stessa dei singoli attivisti, considerata appunto come processo di auto-costruzione dell'identità (Scribano, 2003), siano messi

quotidianamente in relazione. Sebbene questo lavoro sia in parte riuscito, difficilmente lo definirei una tesi che ha come oggetto di ricerca il *Roma Pride*. Come l'analisi levi-straussiana del mito nelle società cosiddette tradizionali è stata una tecnica di *routine* nella storia dell'antropologia, così in questo caso il tentativo di seguire una trama, un evento, e raffrontarla poi alla realtà dell'analisi etnografica, che costruisce i suoi siti secondo una narrativa convincente, è un interessante sistema per costruire una ricerca inedita sull'attivismo LGBT.

Come ho mostrato nella descrizione precedente, la parata del *Roma Pride* è costruita e strutturata su una grande varietà di espressioni culturali e politiche, e alla base di queste rivendicazioni esistono politiche identitarie in cui i modelli identitari sono soggetti a continue trasformazioni e riformulazioni (Prearo, 2015). Alexandra Chasin descrive adeguatamente il Pride come "*a battleground of sorts for competing strategies*" (Chasin, 2000: 39).

Nel corso della ricerca è stata utile la lettura e l'adozione di alcuni concetti conati dai sociologi studiosi dei *nuovi movimenti sociali* che ho preso in considerazione cercando di applicare la prospettiva teorica dei filosofi *queer*, e in questo senso tratterò nel primo capitolo come ho cercato di conciliare e definire l'approccio teorico allo studio dell'attivismo. Partirò dall'idea di identità collettiva proposta da Alberto Melucci, che mi ha permesso di considerare le relazioni che si intessono quotidianamente all'interno del Circolo, come il processo di costruzione costante di un "noi" all'interno del quale i singoli membri si riconoscono. Melucci descrive l'identità collettiva come una definizione condivisa e interattiva, prodotta da molteplici individui che interagiscono tra loro e che fa riferimento agli obiettivi delle loro azioni e al campo delle opportunità e delle restrizioni in cui l'azione ha luogo (Melucci, 1989). L'identità collettiva è quindi considerabile come un processo continuo, indefinibile in maniera assoluta. Il tipo di definizione proposta infatti non è lineare, ma prodotta dall'interazione, dalla negoziazione e dal conflitto, e suggerisce come il *Roma Pride*, nella sua accezione di protesta festosa, piuttosto che un'identità collettiva produca un'identità condivisa, situata e transitoria.

## Metodologia e raccolta dei dati

Come ho già sottolineato, il problema maggiore incontrato nel corso della ricerca è stato quello di voler analizzare un evento che si ripete solo una volta all'anno. In primo luogo mi sono dedicato all'analisi di alcune fonti di dati che potessero rivelarsi utili nel tracciare la traiettoria storica del *Roma Pride* e, in seguito, ho cercato di vivere da vicino tutte le fasi della vita associativa all'interno del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli che, come ho già ricordato, è la principale associazione del movimento LGBT romano.

Le fonti consultate per la ricerca e produzione di dati sono state:

- a) il Fondo Massimo Consoli, conservato presso l'archivio Nazionale di Stato. Massimo Consoli (1945-2007) è stato uno storico attivista del movimento omosessuale romano e italiano, che dagli anni '50 del secolo scorso ha raccolto un'immensa quantità di materiale inerente il tema dell'omosessualità;
- b) il Centro di Documentazione Marco Sanna, che si trova nello stesso CCO Mario Mieli, all'interno del quale ho consultato in particolare gli archivi delle riviste *Aut*, edita dallo stesso Circolo dal 1995 al 2011, e *Babilonia*, vera e propria voce di riferimento culturale per tutto il movimento italiano, soprattutto negli anni '80 e '90 del secolo scorso;
- c) le pagine *web* di alcune testate online come *Prideonline*, *Gay.it*, *GayPost*, *Buzzfeed*.

Durante la seconda fase ho invece utilizzato il metodo classico dell'osservazione partecipante nell'accezione, descritta da Barbara Tedlock (1991), dell'osservazione della partecipazione, secondo cui il ricercatore osserva e fa esperienza della sua stessa partecipazione all'interno dell'incontro etnografico. Dal mese di dicembre del 2015 fino al giugno del 2017 ho frequentato attivamente il CCO Mario Mieli, prendendo parte prima alle mobilitazioni per l'approvazione della legge Cirinnà e poi partecipando alle varie fasi della vita associativa, da volontario al banchetto informativo durante le serate di Muccassassina a manodopera per la realizzazione dei carri che avrebbero poi sfilato

durante la parata. Ho cercato anche di proporre alcuni progetti che potessero servire come restituzione per i ragazzi del gruppo giovani del Circolo, con cui nel corso dei mesi di aprile, maggio e giugno del 2017 ho lavorato alla realizzazione di un breve documentario.

Nella mia frequentazione del Mieli ho raccolto dati, attraverso interviste e conversazioni spesso registrate elettronicamente, da circa 40 persone, la stragrande maggioranza delle quali socie e soci del Circolo. Le interviste che ho condotto possono essere definite semi-strutturate, spesso si trattava di vere e proprie ore di conversazione a cui io stesso dovevo porre fine perché troppo stanco per continuare a porre attenzione a ogni singolo significato che le parole della persona intervistata mettevano in luce.

In maniera complementare sono stato costantemente presente e attivo sui *social network*, piattaforma da cui il ricercatore sociale non può prescindere altrimenti perderebbe una immensa quantità di dati, se si considera l'enorme trama di relazioni e di significati che si intrecciano su alcune pagine del *web*, ad esempio *Facebook*.

Nel corso della ricerca di campo sono stato per molto tempo l'unico ricercatore a frequentare il CCO Mario Mieli, ma negli ultimi mesi di campo sono state presenti altre due ricercatrici. Questa convivenza ha prodotto alcuni imprevisti: nonostante non sia assolutamente un sostenitore della filosofia per cui chi prima intraprende un percorso di ricerca abbia un diritto di esclusiva rispetto a chi inizia successivamente, ho maturato la convinzione che, approcciando un campo di ricerca nuovo, convenga confrontarsi con chi già svolge ricerca su quel campo. Nel mio caso specifico è capitato che le ricercatrici in questione approcciassero il campo in maniera quasi violenta, cercando di conciliare il poco tempo che avevano a disposizione con la raccolta del maggior numero di dati possibile. Un metodo del genere, soprattutto se applicato alle interviste, non soltanto produce una chiusura degli interlocutori nei confronti del/della ricercatore/trice, ma mette anche in pericolo la disposizione degli interlocutori a aprirsi con fiducia a chi conduce l'intervista. Questa attitudine credo abbia in qualche modo rimesso in discussione la disponibilità di alcune persone a confrontarsi con i ricercatori, anche nei miei confronti, benché cercassi di costruire un rapporto di lunga durata con i soggetti presenti sul campo.

Lavorare in un contesto fluido, ibrido, cangiante come l'associazionismo LGBT in una grande città del mondo occidentale significa ripensare continuamente la propria pratica di ricerca. Essere disposti a mantenere un'attitudine scientifica non significa ignorare la

possibilità di poter imparare dalla nostra creatività e da quella dei soggetti con cui si lavora, che con il tempo si trasformano in compagni di viaggio nell'interesse per il conoscenza e la scoperta della realtà sociale.

La ricerca di campo è stata strategicamente situata (Marcus, 1995) e mi sono servito di vari metodi diversi tra loro per raccogliere i dati. La maggior parte della mia vita da attivista l'ho trascorsa all'interno del CCO Mario Mieli, nella biblioteca del Circolo, seguendo le attività organizzate dai volontari o partecipando alle assemblee dei soci e del Coordinamento Roma Pride. Non sono mancate le serate a Muccassassina, i presidi in piazza, le manifestazioni per il ddl Cirinnà, ma anche le feste a casa di amici, il cinema o altri incontri al di fuori della vita associativa. L'etnografia strategicamente situata "sostiene che ogni etnografia di una formazione culturale del sistema mondo è anche un'etnografia del sistema stesso, e quindi non può spiegarsi con la sola, consueta *mise-en-scene* delle ricerche etnografiche mono-situate" (Marcus, 1995: 162). La ricerca strategicamente situata seguendo relazioni, associazioni, spazi pubblici e privati, ma anche concetti, metafore e significati circolanti sui *media*, diventa locale in modo circostanziale, tenendo sempre in considerazione la contingenza di un sistema più generale, in cui l'etnografo deve prendere consapevolezza di essere parte di questo sistema. Questo discorso sull'analisi del posizionamento sarà ripreso nel secondo capitolo.

Al fine di trattare adeguatamente tutti gli aspetti che rientrano nel mio campo di indagine, questo lavoro sarà diviso in sei capitoli.

Nel prossimo capitolo mi occuperò del quadro teorico di riferimento della ricerca etnografica. Il lavoro nasce sulla convergenza tra gli studi sui movimenti sociali e l'antropologia che più profondamente si è occupata delle pratiche di costruzione del genere. Lo sguardo adottato deve molto all'antropologia *queer*, che nasce e si sviluppa a partire dall'opera di Judith Butler e di Michel Foucault.

Gran parte del lavoro teorico servirà ad avere un quadro solido per concettualizzare il filo conduttore di tutta la ricerca, ovvero il *Roma Pride* come azione collettiva in grado di plasmare le soggettività di chi partecipa alla sua realizzazione.

Nel secondo capitolo cercherò invece di descrivere il processo di costruzione della mia stessa soggettività quale attivista del CCO Mario Mieli durante lo svolgimento della ricerca etnografica. Tenendo in considerazione i vari tratti della mia soggettività in

quanto maschio, bianco, eterosessuale, proveniente dal Nord Italia analizzerò, in una sorta di auto-etnografia, la costruzione della soggettività in senso riflessivo, il significato e la validità della dicotomia *self-other* (Don Kulick, 1995). Per questo, esaminerò come il me-ricercatore sia riuscito a integrarsi attraverso un lungo processo di ambientamento in un'associazione LGBT *mainstream*. In altre parole considererò il lavoro di indagine del ricercatore come oggetto analitico. Prenderò in rassegna studi di antropologi (Kulick, Blackwood, Willson) che si sono confrontati con un campo in cui la loro soggettività non era considerata neutrale perché facente parte del sistema di riferimento simbolico dei soggetti con i quali si trovavano a lavorare.

Nel terzo capitolo prenderò in analisi i racconti delle persone che hanno militato lungamente nel CCO Mario Mieli. Attraverso l'analisi delle loro narrazioni cercherò di mostrare i significati che vengono chiamati in causa nella costruzione della storia del Circolo e come questa storia faccia inevitabilmente parte del processo di formazione delle culture e delle identità LGBT.

Nel quarto capitolo prenderò in considerazione le pubblicazioni di stampa alternativa che hanno accompagnato il percorso del *Roma Pride*. Ho avuto accesso nel corso della ricerca etnografica agli archivi di *Aut*, rivista che è stata pubblicata dallo stesso CCO Mario Mieli dal 1995 al 2011, e di *Babilonia*, il più longevo periodico gay edito in Italia dal 1982 al 2009. Cercherò di spiegare come, attraverso queste pagine, si possano cogliere alcuni significati che legano la manifestazione del *Pride* al processo di formazione identitaria delle soggettività LGBT romane. Prendendo ispirazione dal lavoro di Foucault (Foucault, 1978), il terzo e il quarto capitolo sono i capitoli genealogici della tesi.

Nel quinto capitolo cercherò di raccontare il più fedelmente possibile, in accordo con la lunga esperienza etnografica maturata all'interno dell'associazione, le vite delle persone LGBT con cui ho condiviso questi due ultimi anni. Analizzerò come il processo di soggettivazione sessuale e la partecipazione al *Roma Pride*, intesa come la più significativa tra le varie attività del Circolo, siano connesse tra loro e come questa partecipazione comporti l'affioramento di un'identità sociale basata su una nuova consapevolezza di sé e su un apparente senso di comunità. Cercherò inoltre di analizzare e comparare come la narrazione dell'evento cambi prendendo in considerazione le testimonianze di attivisti di diverse generazioni.



Nel sesto capitolo prenderò in considerazione quella che è diventata nel corso degli ultimi anni la principale arena di confronto e documentazione per gli attivisti romani, cercherò infatti di dare una lettura alle numerose dichiarazioni pubbliche e agli scambi di vedute, a volte anche abbastanza radicali, che nascono sui profili di *Facebook* e più in generale analizzerò l'intersezione tra i movimenti sociali e i *digital media*, poiché ciò che viene scritto sui *social media* diventa materiale di discussione durante le assemblee plenarie del Circolo. Obiettivo di questo capitolo sarà capire come il rapporto tra *digital media* e movimenti sociali influisca sulla costruzione dell'attivismo contemporaneo. In questo capitolo prenderò in particolare considerazione i *social media* e, soprattutto, analizzerò il modo in cui vengono usati dai membri del Mieli e come essi forniscano delle opportunità per ottenere e aumentare visibilità nella sfera pubblica.

Per concludere prendo spunto da Judith Butler per suggerire che l'antropologia può rispondere alla domanda che la filosofa statunitense si pone in *Gender Trouble* (Butler, 1990), ovvero quali sono le pratiche sociali e le convenzioni che producono la sessualità nella forma in cui appare? Nel rispondere alla domanda abbiamo la possibilità e l'opportunità di capire qualcosa sulla capacità produttiva del potere (strategie regolative) e il meccanismo specifico con cui il potere produce la sessualità nel suo contesto autobiografico.

Situazioni complesse e contraddizioni come quelle prese in analisi sono un ottimo esempio di quanto, a volte, le cose possano essere articolate a livello di micro-politiche quotidiane. Gli etnografi si accorgono inevitabilmente che i movimenti non sono di solito agenti uniformi, ma esprimono divergenze inconciliabili tra diverse componenti e sono ben più effimeri di quanto non sembri a distanza. Ma è proprio questa sorta di consapevolezza dell'irriducibilità della realtà che costituisce un punto di forza dell'etnografia (Koenigler, 2012).

## Capitolo I

### **Movimenti Sociali, Antropologia *Queer* e Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli**

*"Parlare di movimenti diventa quindi come parlare di capitalismo, modernità o rinascimento: non è mai del tutto chiaro dove esso abbia inizio e dove, invece, finisca."*

*(Alexander Koensler, 2012: 41)*

Il *Roma Pride* 2017 è terminato, un colorato corteo con centinaia di migliaia di persone ha sfilato per la città eterna sabato 10 giugno. Sono passati ormai una decina di giorni dall'evento e, come di consueto, nella sede del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli si tiene l'assemblea dei soci prima di interrompere le attività per le vacanze estive. Alla riunione partecipano una trentina di persone, ci sono anche i volontari più giovani del *Pride*, alcuni dei quali non sono neppure soci dell'associazione. Il clima però è teso, è stato un anno difficile per il Circolo. Il direttivo eletto quest'anno e formato dai soci più giovani ha fallito, l'organizzazione delle attività del Circolo durante l'anno è stata confusa, i litigi tra i responsabili erano all'ordine del giorno, sono mancate, durante tutto l'anno, una o più figure in grado di esercitare una *leadership*. Le cause, certamente, sono da ricercarsi nell'inesperienza del nuovo direttivo, ma è innegabile che esistesse anche una certa resistenza da parte dei soci più anziani nell'accettare le decisioni e la linea del nuovo che avanzava. Tutte queste tensioni si sentono, già nei giorni che avevano preceduto l'assemblea sapevo che ci sarebbe stata una resa dei conti. Rossana, presidente per quasi 10 anni del Circolo, assente per quasi tutto l'anno, oggi è presente, mentre più della metà del direttivo è assente, qualcuno ha deciso di disertare, qualcuno (per sua fortuna!) lavora. Già dall'inizio l'atmosfera si preannuncia infuocata perché Sebastiano, portavoce del *Pride*, non tarda a ricordare ai membri presenti del direttivo che l'unica associazione del Coordinamento *Roma Pride* a non averlo ringraziato per il lavoro svolto è stata proprio quella a cui appartiene. Da quel momento lo scontro si accende, l'assemblea va avanti per circa due ore in cui si formano due fazioni, si potrebbe quasi intravedere e leggere uno scontro generazionale e, per certi versi, è

anche così, le accuse più gravi verso il nuovo direttivo vengono proprio da chi quest'associazione la vive da molti più anni e le accuse sono pesanti. Tra queste la più grave è sicuramente di avere trascurato le tre priorità dell'associazione, i tre pilastri che fanno del Mieli il Mieli: il *Roma Pride*, la lotta e la prevenzione all'HIV e la festa della Muccassassina. Mi colpisce in particolare l'intervento di uno dei soci "anziani", secondo il quale: "l'Associazione ha perso la sua identità, perché le cose tornino a funzionare è necessario ritrovare la nostra identità".

In questo episodio si possono puntualmente inserire alcuni ragionamenti che Francesco Remotti aveva sviluppato nel suo lavoro "Contro l'identità" (Remotti, 2010), in cui auspicava che la ricerca sociale andasse oltre il concetto di identità come una semi-realtà ontologica e anzi insisteva sull'inadeguatezza dello stesso concetto di identità come strumento di indagine e, citando Hegel, ricordava come "nessuna realtà è mai descrivibile con la categoria dell'identità, nessuna esistenza, di qualsiasi sorta, esiste secondo questa legge, e nessuna coscienza può davvero pensare sulla base di questo principio" (Remotti, 2010: 116). Ispirato da questa citazione in questo capitolo cercherò di passare in rassegna il lavoro di autori che hanno permesso di capire come l'affermarsi dello studio dell'identità come oggetto di spiegazione e anzi, in alcuni casi, come strumento di indagine (Remotti, 2010), si sia evoluto nel corso degli ultimi decenni. L'idea che propongo è che, se ancora ha un senso utilizzare il concetto di identità, questo vada considerato esclusivamente come "referente immaginario dei processi di identificazione", in modo da potermi concentrare proprio sull'analisi di quei processi più densi di significato in cui veramente si possano trovare le risposte alle questioni che ci poniamo.

Tutti gli autori che si sono occupati di movimenti sociali contemporanei si sono trovati concordi nell'individuare i movimenti gay e lesbici come quelli che più hanno avuto successo nel vedere realizzate, anche se in maniera limitata e frammentaria, le proprie ambizioni e aspettative. Soprattutto dal punto di vista simbolico è innegabile che, nel giro di pochi decenni, le lotte messe in atto da gay e lesbiche abbiano ottenuto risultati sorprendenti in termini di visibilità e di legittimazione dell'identità omosessuale. Un altro discorso propedeutico a quello sulla visibilità dei movimenti LGBT è capire se e come possa essere misurato il successo e il mantenimento di questi movimenti, e, in questo caso, lo sviluppo degli studi *queer* ha messo fortemente in questione le modalità per cui la costruzione di tali modelli identitari raggiunge i soggetti

nella propria vita quotidiana.

A questo proposito l'obiettivo di questo capitolo è discutere alcuni paradigmi teorici che possono essere utili a una comprensione etnografica dei movimenti sociali. In particolare, cercherò di descrivere il mio tentativo di analizzare il paradigma sociologico che fino a oggi ha avuto più successo nell'interpretazione dei movimenti sociali, applicandolo a un contesto circoscritto come l'associazione romana del Mieli e considerando questo stesso paradigma come parziale e storicamente situato. In altre parole cercherò di mostrare come un quadro epistemologico derivante dalle teorie *queer* possa guidare una ricerca empirica su un campo definito, per non dire prodotto, dalla teoria sociologica. Affinché possiamo analizzare i movimenti LGBT e più in particolare il movimento romano, occorre quindi cercare di capire quale sia la natura teorica di un movimento sociale e più in generale del comportamento collettivo, per cui passerò brevemente in rassegna le indagini più significative dal punto di vista degli approcci allo studio dei movimenti. Questa rassegna preliminare permetterà di collocare il metodo di questo lavoro nel campo delle teorie più diffuse e delle conoscenze finora raggiunte.

## **I movimenti sociali**

Nella sua definizione sociologica classica, un movimento sociale, a meno che non abbia esplicitamente l'obiettivo di promuovere lo sviluppo di una sottocultura, fondamentalmente è un fenomeno politico i cui obiettivi convergono nello Stato. Questa affermazione è più chiaramente dimostrabile se consideriamo la definizione di Max Weber secondo cui lo Stato è una comunità umana che, con successo, rivendica il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica su un determinato territorio (Max Weber, 2004). Dal momento che lo stato detiene quest'uso legale del potere coercitivo, esso occupa la posizione di distributore primario di diritti e risorse. Un movimento sociale, nel suo tentativo di acquisire queste risorse al fine di promuovere un cambiamento strutturale, deve vedere nello stato un obiettivo e un antagonista allo stesso tempo. In questo senso, secondo il sociologo Sidney Tarrow, i movimenti sociali incorporano sfide collettive contro le *élite* politiche e le autorità e sono guidati da persone che hanno un obiettivo comune e che non hanno accesso alle istituzioni politiche. Tarrow aggiunge che

i movimenti sociali non sono fenomeni isolati e discreti, ma avvengono in gruppo in ciò che definisce “cicli di protesta” (Tarrow, 1994).

Gli scienziati sociali che si sono occupati dei movimenti sociali, soprattutto quelli statunitensi, hanno sviluppato alcune teorie che focalizzano l'attenzione sull'*agency* dei singoli individui che partecipano a un tale movimento. In questo senso, le teorie classiche sulla scelta razionale<sup>5</sup> si concentrano su un livello micro, andando a investigare il motivo che spinge il singolo individuo a partecipare: perché un individuo sceglie di partecipare? Assumendo che una società democratica sia per definizione pluralistica, tali teorie concepiscono questo tipo di comportamento collettivo come fondamentalmente irrazionale e al di fuori delle scelte politiche legittime. Al contrario, il modello della “mobilitazione delle risorse” e quello del “processo politico”, approcci sviluppati negli Stati Uniti da sociologi come Sidney Tarrow e Charles Tilly, hanno spostato il *focus* dell'analisi dal perché al come la formazione dei movimenti e la partecipazione diventino possibili (Engel, 2002). Questi studiosi situavano alla base dei loro approcci teorici il cosiddetto “paradosso di Olson”<sup>6</sup> (Olson, 1965) e ciò spiega perché, mentre l'approccio classico vedeva nei movimenti dei potenziali nemici della democrazia, quest'ultimi rischiavano di assimilarli ai gruppi di interesse. I teorici della mobilitazione delle risorse si chiesero quindi in che modo e secondo quali fattori il potenziale di mobilitazione si esprima secondo le forme e le modalità dell'azione collettiva. Nell'evoluzione di quest'approccio e quindi nella definizione di un metodo più attento alle strutture relazionali tra i membri di uno stesso movimento e alle interazioni di quest'ultimi con altre organizzazioni e l'ambiente esterno, ha svolto un ruolo importante il lavoro di Charles Tilly (Tilly, 1978) che, per primo, mettendo in relazione la solidarietà tra i membri con il senso comune di appartenenza a un gruppo, ha considerato analiticamente la dimensione simbolica dei movimenti sociali.

---

<sup>5</sup> Per una sinossi più dettagliata degli approcci classici ai movimenti sociali, soprattutto per quanto riguarda il contesto statunitense di veda: Doug McAdam “The Classical Model of Social Movements Examined” in *Social Movements: Perspectives and Issues*, a cura di Steven M. Buechler e F. Kurt Cylke; Mountain View, California: Mayfield Publishing Company, 1997.

<sup>6</sup> Per descrivere brevemente il paradosso di Olson, supponiamo che 5 individui abbiano lo stesso interesse. Unificando le forze potrebbero ottenere un vantaggio, per esempio economico. Tuttavia ognuno di loro sa bene che, per ottenere il vantaggio, è necessario investire un po' di tempo o di denaro. L'investimento sarà chiaramente minore al vantaggio che si potrà ottenere, ma tutti sanno che non è necessario che tutti si ingaggino in questo affare, è sufficiente che un certo numero lo faccia affinché tutti ne possano beneficiare. Il paradosso di Olson si manifesta quando un gruppo di individui che avrebbero un interesse comune e tutto da guadagnare se agissero collettivamente, non lo fanno perché pensano che potranno averne i vantaggi lasciando che altri investano al loro posto, in altre parole “lascino fare agli altri”.

Dall'opera di Tilly in poi assume un ruolo rilevante, in quanto fattore della mobilitazione, la costruzione di un'identità collettiva che emerge in relazione alla capacità di autodeterminazione del soggetto. Secondo Alberto Melucci (Melucci, 1980), la maggior parte dei contributi alla teoria della mobilitazione delle risorse presuppone il desiderio di cambiamento all'origine dell'azione collettiva come un fattore dato per ipotesi. Per questo motivo queste teorie non ci dicono molto sulle cause strutturali di questi fenomeni, vale a dire che si concentrano sul *come* si manifesta l'azione collettiva ma non sul *perché* collettivo.

Verso la fine degli anni '60 del secolo scorso, le prospettive teoriche fino ad allora utilizzate per analizzare questi fenomeni sono entrate in crisi a causa dell'affermarsi di alcune pratiche inedite di azione collettiva. Gli anni '60 contribuirono all'affermarsi dell'idea che i movimenti, pur esprimendo una protesta, potessero essere positivamente collegati a uno sviluppo democratico. Allorché il movimento americano per i diritti civili e i movimenti studentesco, pacifista, femminista, gay e ambientalista cominciarono ad avanzare critiche motivate delle élites e delle autorità, coinvolgendo centinaia di migliaia di persone in azioni prevalentemente pacifiche, i movimenti sociali vennero legittimati come oggetto di studio.

Cercando quindi di concentrarsi maggiormente sulla struttura e applicando quindi un approccio di derivazione marxista,<sup>7</sup> si sviluppa all'inizio degli anni '80 del '900 la *teoria dei nuovi movimenti sociali*, che spiega come i movimenti formati dopo il 1960 abbiano come caratteristica non più quella di poggiare, come in precedenza, solo ed esclusivamente sul concetto di coscienza di classe, ma su quello di identità, arrivando a sviluppare appunto il concetto analitico di "identità collettiva". In questo senso il valore che i soggetti assegnano alle appartenenze sociali in queste nuove forme di partecipazione lascia il posto a un tipo di mobilitazione in cui le premesse e gli stimoli per il mutamento sociale sono individuati nella sfera del privato e della vita quotidiana (Trappolin, 2004). In ambito sociologico, questa nuova prospettiva ha spinto verso un'analisi dei movimenti che ha rivolto l'attenzione sui problemi legati alla produzione di senso e significato, rendendo più visibile il legame tra movimenti sociali e costruzione dell'identità. In particolare Alberto Melucci, riprendendo le riflessioni di Alain Touraine,

---

<sup>7</sup> Melucci mette in luce come l'analisi marxista, focalizzando l'investigazione sulla logica del sistema, abbia trascurato il processo di formazione dell'azione collettiva, l'articolazione interna dei movimenti sociali (mobilitazione, organizzazione, ideologia) e le forme in base alle quali il dissenso diventa un movimento di classe (Melucci, 1980).

ha incentrato l'interpretazione dei movimenti sul piano identitario e culturale più che sovrastrutturale e macro-sociale: per lui i movimenti sono processi di formazione dell'identità, non soltanto un agire strumentale, rivolto all'esterno, ma un tentativo di creare solidarietà e senso collettivo (Melucci, 1982).

Un primo esempio di ricerca che considera il processo di costruzione dell'identità collettiva come oggetto di analisi, è fornito dalle sociologhe statunitensi Verta Taylor e Nancy Whittier che, in un articolo pubblicato per la prima volta nel 1992, descrivono il loro studio empirico sul lesbismo militante. Il lavoro di Taylor e Whittier costituisce uno strumento per comprendere come i modelli identitari pensati e praticati nel campo dell'attivismo gay e lesbico rappresentino l'oggetto stesso del lavoro militante e siano per questo soggetti a continue trasformazioni e riformulazioni. Collegando l'approccio dell'interazionismo simbolico con le teorie sociologiche dei movimenti sociali, queste autrici forniscono una definizione di identità collettiva applicabile a un ampio spettro di mobilitazioni e mettono in luce tre dinamiche: la costruzione di frontiere, la definizione del senso del soggetto e quindi della coscienza del gruppo, e infine la negoziazione di quest'ultimo con l'ambiente esterno (Taylor e Whittier, 1992).

Esistono altre teorie sociologiche in cui l'analisi si sposta dai rapporti interni al gruppo all'interazione tra la comunità presa in considerazione e l'ambiente esterno. Questi approcci teorici sono la teoria delle opportunità politiche (*Political Opportunities Structure*) e il modello del processo politico (*Political Process Model*). La prospettiva adottata da entrambi assume una dimensione più ampia e mette in secondo piano le dinamiche interne per concentrarsi sulle relazioni che intercorrono all'interno di una cornice "dove la distribuzione delle risorse materiali e simboliche è al tempo stesso causa ed effetto degli esiti che, in un dato momento, vengono fotografati" (Trappolin, 2004: 29). Questo tipo di approcci ha ottenuto un notevole successo negli studi sociologici sui movimenti omosessuali che si focalizzano sull'aspetto globale di questi ultimi, incentrati quindi sul confronto e la comparazione di diversi contesti locali. Stephen Engel, in *The Unfinished Revolution* (2002), sostiene che la teoria che meglio condensa i modelli teorici fin qui elencati sia appunto il *modello del processo politico* (*Political Process Model*). Secondo Engel, il modello del processo politico riesce a unire i tre livelli di analisi micro, meso, e macro concentrandosi su tre fattori principali: il mutamento delle opportunità, la forza organizzativa preesistente e la liberazione cognitiva in unione con la formazione dell'identità collettiva. D'altronde, come riconosce

lo stesso Engel nel suo lavoro di comparazione dei movimenti gay e lesbici americani e inglesi, il *modello del processo politico* fornisce in qualche modo una interpretazione distorta della realtà storica enfatizzando il ruolo delle istituzioni politiche. Il passo necessario individuato dagli stessi sociologi che hanno affrontato il tema dei movimenti a partire dagli anni '80 in poi è un'implementazione paradigmatica che necessariamente rivaluti e consideri la cultura simbolica come una variabile determinante nello sviluppo dei movimenti sociali. Alla luce di questi ragionamenti, anche nel dibattito sociologico, i movimenti sociali non vengono più esclusivamente interpretati come semplici opposizioni collettive alle *élite* politiche, ma come comunità produttrici di discorso che, a loro volta, contribuiscono alla creazione di nuovi codici culturali che confliggono o corroborano, a seconda dei casi specifici, le rappresentazioni dominanti (Taylor & Whittier, 1992). Dall'analisi degli studi sociologici sui movimenti sociali emerge quindi una difficoltà sostanziale nell'analizzare il ruolo della cultura, difficilmente estrapolabile dai singoli contesti.

Nell'ottica di tracciare un percorso concettuale degli studi sui movimenti, abbiamo quindi visto che negli anni '80 del secolo scorso si sono sviluppati alcuni paradigmi che hanno cercato di proporre una sintesi tra quelli precedentemente spiegati (fondamentalmente *Resource Mobilization Model* e *New Social Movements Theories*). Molti autori, tra cui i citati Melucci o Taylor e Whittier, hanno tentato di dimostrare come esista complementarità tra i vari approcci. In questo senso, nel volume curato da McAdam, McCarthy e Zald (1996) troviamo un tentativo di sintesi tra la teoria dei nuovi movimenti sociali e la teoria della mobilitazione delle risorse, in cui si introduce il concetto di "cornice culturale", che suggerisce un maggiore interesse ai discorsi identitari e agli aspetti performativi dei movimenti.

Il concetto di partenza che quindi diviene utile per affrontare uno studio sul *Roma Pride* è quello coniato dai sociologi dei nuovi movimenti sociali di "identità collettiva", che ci permette di notare come l'intero processo formativo dei movimenti LGBT italiani, e in particolare di quello romano, si siano basati e plasmati sull'idea di identità comune e condivisa, e come la stessa idea di identità collettiva sia andata sbiadendo e dissolvendosi nel corso degli ultimi anni. Questo processo di disgregazione e continua riformulazione dell'identità collettiva all'interno del movimento romano è ben riscontrabile nel divario generazionale (ma non necessariamente tale) che c'è tra i vari membri dell'associazione.



A proposito della ricerca antropologica sui movimenti sociali, le domande che Alex Koensler si pone in *Comprendere il dissenso* (2012) sono tutt'ora valide: come i dati etnografici possono ampliare i paradigmi convenzionali di analisi sui movimenti? Che cosa può apprendere l'antropologia e la pratica etnografica dalle teorie sui movimenti? A entrambe le domande l'autore sembra rispondere con quello che già Donna Haraway (Haraway, 1991) evidenziava, scrivendo sulle pratiche di etnografie femminista, ovvero che l'etnografia ha il suo punto di forza, che automaticamente diventa un utile elemento di analisi in ogni paradigma di teoria sociale, nella sua consapevolezza di produrre una conoscenza provvisoria e situata o, come direbbe Koensler, di "irriducibilità della realtà"(Koensler, 2012).

## **Identità omo**

Ma da dove viene il concetto di identità, che poi ha finito per plasmare i movimenti di gran parte dei paesi in cui esiste un dibattito sulla sessualità e sulle politiche del corpo?

In *La vita quotidiana come rappresentazione* di Goffmann (Goffmann, 1956) il concetto di identità risulta strettamente collegato al concetto di *rappresentazione* del sé, in un contesto sociale composto da attori che recitano, e al concetto di *costruzione* della realtà sociale. Prendendo da subito in considerazione il contributo di Goffmann, appare chiaramente come la mia volontà in questa tesi sia quella di non considerare l'identità nella sua sostanzialità, ma appunto come un artificio di cui gli attori si servono in maniera strategica. L'utilizzo del concetto di identità nelle scienze sociali comporta quindi una relazione con l'idea di "soggetto". I soggetti possono essere singoli individui, ma possono anche essere i gruppi di appartenenza degli individui, per cui ci si può quindi riferire a soggetti come gruppi minoritari, come associazioni, come rappresentanti di generi o di etnie. Secondo quanto scrive Remotti (Remotti, 2010), l'esistenza dei soggetti è profondamente sociale e dipende dal *riconoscimento* che sono in grado di ottenere, mentre secondo Fabietti (Fabietti, 2000), i soggetti aspirerebbero al riconoscimento dell'identità per avere successo nell'ottenimento delle risorse. Il problema che sorge nel riferirsi al soggetto come entità portatrice e, aggiungo, creatrice di identità, è che molto spesso si finisce per riferirsi a questa identità come se fosse essa

stessa un soggetto che agisce e opera. Sempre secondo Remotti, il quale a sua volta riprende il pensiero di Hegel, "l'identità si configura come una forma estrema di richiesta di riconoscimento" (Remotti, 2010: 91).

L'identità del soggetto non si fonda più su una visione del mondo totalizzante che fornisce modelli esplicativi sia dal punto di vista morale sia sulle pratiche del quotidiano, ma costruisce attraverso pluri-appartenenze, tanto che oggi risulta anacronistico parlare di un'unica identità sociale (Crespi, 2003). La vita sociale post-moderna e globalizzata offre a ciascun individuo un ampio raggio di libertà nel definire la propria soggettività e così il quotidiano delle società cosiddette "occidentali" è segnato da continui processi di organizzazione e ri-organizzazione dello spazio e del tempo che rendono le interazioni e le relazioni sempre più complesse e interconnesse, dando la possibilità al singolo di agire continuamente sulla propria auto-rappresentazione e allo stesso tempo rendendo questi processi incerti e precari (Giddens, 1994). Occorre quindi cercare di tralasciare l'idea dell'identità nella sua concezione ontologica o come una statica sfera dell'essere (Remotti, 2010), ma sostituire a questo concetto quello di un "noi" come una finzione intellettuale da considerare su un piano analitico. L'identità collettiva nella sua accezione sociologica introdotta da Melucci (Melucci, 1980) e dai sociologi dei nuovi movimenti sociali non apparirà mai come oggetto stabile e assoluto, ma continuamente esperita e rinegoziata nelle relazioni e nelle interazioni che andranno a formare il processo di rappresentazione del "noi", anche e soprattutto in relazione all'"altro" o al "non noi" (Remotti, 2010).

Durante la ricerca di campo presso il Mieli, nelle interviste con gli attivisti emerge la singola esperienza di costruzione di sé all'interno del gruppo e ogni soggetto è l'interprete principale della propria rappresentazione. L'antropologo, il ricercatore si confronta con le singole individualità per acquisire informazioni e cercare di interpretare e descrivere la costruzione di quel "noi" che, nella tradizione della ricerca sociale, è stato concettualizzato nell'identità collettiva. Come scriveva Melucci (Melucci, 1980), essere parte di un'identità collettiva significa anche possedere una rappresentazione di sé nel gruppo e del gruppo dall'esterno, per cui l'identità del movimento, secondo il sociologo milanese, non potrà che essere un costrutto sociale. L'identità collettiva è vista da Melucci come un "sistema di relazioni e rappresentazioni", una definizione condivisa attraverso l'interazione sociale in un campo di opportunità e vincoli offerti dall'azione collettiva (Melucci, 1982). L'identità sarà quindi sì prodotta

attraverso le reti relazionali e comunicative del gruppo in cui i membri dialogano e interagiscono. Sorgono però alcuni problemi di referenzialità empirica del collettivo, perché in ogni caso di quest'identità collettiva, che secondo Melucci si manifesta attraverso l'azione collettiva, sarà comunque sempre l'individuo a definirne, attraverso le sue testimonianze di auto-riconoscimento, il significato. Vediamo quindi come l'espressione identità collettiva si sia svuotata parzialmente di significato negli ultimi anni, soprattutto all'interno dei movimenti LGBT, dove identità o appartenenze multiple di soggetti si accostano in maniera disgiunta.

In sociologia esiste una consistente bibliografia che, in qualche modo, sebbene non direttamente, affronta il tema dell'identità, e mi riferisco ai lavori sui ruoli e sullo *status*. Già Simmel nel 1908 proponeva l'idea di identità plurima (Simmel, 1908) e diceva che nella nostra società l'essere umano appartiene a diverse cerchie sociali che contribuiscono alla costruzione della sua posizione soggettiva. La costante condizione di precarietà tipica della società neoliberista e globalizzata favorisce inoltre una certa difficoltà a trovare punti di riferimento.

Nonostante la teoria dei ruoli fornisse spunti sulla varietà di identità in relazione ai singoli individui, allo stesso tempo assumeva una certa indipendenza ontologica dell'individuo dai suoi vari ruoli. In ogni caso la teoria dei ruoli rappresenta un passo avanti verso l'essenzialismo biologico o psicologico dell'identità umana e, allo stesso tempo, ha messo in luce la costruzione del sé nella vita sociale (Calhoun, 1994). Questa inevitabile contrapposizione tra essenzialismo e costruzionismo sociale nella definizione e nell'analisi dell'identità è particolarmente presente nei discorsi teorici femministi e conseguentemente gay e lesbici. L'attacco della critica post-strutturalista all'essenzialismo, il decostruzionismo di Derrida (Derrida, 1971) e il decentramento del soggetto finirono inevitabilmente per confliggere con le esperienze politiche femministe e omosessuali. Questo conflitto ha avuto chiari risvolti nella pratica politica, basti pensare alle critiche mosse dalle donne di colore e dalle lesbiche contro un femminismo concepito *a priori* come bianco e eterosessuale, o della critica delle persone che si identificano come bisessuali all'interno del movimento gay. Prima ancora della critica all'essenzialismo, il pensiero filosofico si era da sempre occupato, seguendo diversi criteri, della questione dell'identità. Aristotele per esempio collocava l'identità nella relazione tra "essenza" e "apparenza".

Autori come Eve Kosofsky Sedgwick (1990) hanno mostrato d'altronde

come anche alcune applicazioni delle teorie costruzioniste trascurino eccessivamente il ruolo dell'*agency* dei singoli individui in favore dell'importanza dei processi sociali impersonali e possano contribuire a rendere il costruzionismo sociale come una forma sofisticata di essenzialismo; mentre Donna Haraway (1991) osserva come l'opposizione tra costruzionismo e essenzialismo spesso venga utilizzata perpetuando il binarismo natura/cultura che andrebbe invece decostruito.

Inoltre è opportuno distinguere tra identità omosessuale e comportamento omosessuale (D'Emilio, 1993), per cui i comportamenti omosessuali o anche omo-erotici sono riscontrabili in ogni epoca storica e in molteplici culture, mentre l'identità omosessuale sarebbe sorta in un determinato contesto storico e ambientale, e si sarebbe sviluppata nel corso degli ultimi due secoli di storia. Secondo John D'Emilio (1993) sarebbe stato il capitalismo, con il passaggio della famiglia dal processo produttivo delle risorse all'invenzione della sfera privata, a dare l'impulso affinché alcune persone avessero la possibilità di organizzare la propria vita secondo le proprie scelte erotiche.

La critica al concetto di identità omosessuale andrebbe fatta anche in considerazione delle molte persone di orientamento bisessuale o non binario, un tempo ostracizzate anche dentro il Mieli, ma oggi molto attive nel tentativo di far emergere le proprie istanze e ottenere un riconoscimento, soprattutto all'interno della stessa comunità gay, lesbica e trans\*. Un buon esempio lo fornisce la narrazione di Deborah, presidente del Circolo negli anni '90, che ha militato per anni con l'intima consapevolezza di essere bisessuale, ma dichiaratamente lesbica a causa del timore che le induceva il possibile rifiuto da parte della sua stessa associazione qualora avesse espresso apertamente le proprie preferenze sessuali. Questo semplice esempio legato all'esperienza etnografica suggerisce come, nonostante negli ultimi anni anche in Italia il discorso sulla critica dei processi identitari si sia notevolmente arricchito, sia comunque difficile, almeno parzialmente, smettere di pensare per categorie, e in un certo senso in maniera essenzialista. Riprendendo Derrida (1971), per quanto cerchiamo di rendere critico il nostro pensiero noi non possiamo mai sfuggire del tutto alla metafisica, il compito deve essere quello di rimanere il più auto-critici possibile ogni qualvolta invociamo l'identità, tenendone in considerazione gli aspetti problematici e frammentari. In questo senso, l'identità degli attori protagonisti della ricerca si rivela sempre come un miraggio, come una realtà fantasmatica da curare e conservare intatta, ma allo stesso tempo, soprattutto per quanto riguarda il piano analitico, ci si accorge

dell'intrinseca inadeguatezza del concetto di identità come strumento d'indagine, in quanto, ricordando ancora la citazione di Remotti/Hegel, "nessuna realtà è mai descrivibile con la categoria dell'identità: nessuna esistenza, di qualsiasi sorta, esiste secondo questa legge, e nessuna coscienza può davvero pensare sulla base di questo principio" (Remotti, 2010: 116). Questo però non significa negare l'esistenza e l'importanza dell'identità come oggetto di spiegazione e descrizione, per consentire la comprensione dei comportamenti e delle strategie politiche che essa implica in casi specifici.

L'esistenza di persone con desideri erotici che trascendono le categorie note, potenzialmente sovverte la nozione di identità sessuali fisse. Questo, infatti, non è detto che succeda, anzi normalmente si procede nella direzione opposta, in altre parole verso la reificazione della bisessualità in una sorta di terzo orientamento. Una totale inclusione delle persone con orientamento bisessuale o di persone trans all'interno dei movimenti gay e lesbico non richiederebbe un'espansione dello spettro identitario, quanto piuttosto una sovversione di quest'ultimo.

Nei prossimi capitoli mostrerò che l'identità è un concetto che è stato di fondamentale importanza per l'evoluzione del movimento omosessuale prima e LGBT poi, sia nella teoria sociale che nella definizione stessa delle strategie politiche dei singoli gruppi e delle associazioni. Vedremo nel prossimo paragrafo come la pratica politica sia stata influenzata e probabilmente costituita dall'idea di identità condivisa. Cambiando le basi e i meccanismi attraverso cui l'identità si costruisce, anche la sua rappresentazione trova difficoltà a essere concettualizzata. Tale concettualizzazione deve andare infatti alla ricerca di nuovi riferimenti epistemologici, teorici e empirici e proprio su questi ultimi l'etnografia ha il compito di fornire delle risposte. In questo senso sta qui la maggiore difficoltà interpretativa per la cui risoluzione sono di cruciale importanza le teorie *queer*. Se categorie come gay o lesbica sono instabili e artificiali, possibili e impossibili allo stesso tempo (Gamson, 1995), cosa succede alle politiche basate sulla sessualità?

## Politiche dell'identità

Per comprendere qualsiasi tipo di comunità fondata su un'identità politicizzata è necessario quindi comprendere la lotta sociale e politica che ne è all'origine. La solidarietà, da raggiungersi attraverso la definizione dell'identità collettiva, diventa quindi obiettivo della mobilitazione, dell'azione collettiva. Come vedremo più avanti l'identità stessa diventa obiettivo del movimento.

Da oltre trent'anni sociologi e antropologi hanno individuato nei movimenti politici sorti dalla fine degli anni '60 del secolo scorso la tendenza a strutturarsi intorno al concetto di identità. Come il femminismo e il movimento degli afro-americani negli Stati Uniti, il movimento di liberazione omosessuale ha mosso i primi passi in quegli anni e da allora è forse quello che ha ottenuto i risultati più significativi. Il movimento gay e lesbico è infatti considerato la quintessenza dei movimenti identitari e, nel corso della sua storia, è passato da un messaggio di trasformazione culturale da raggiungere per mezzo di una liberazione sessuale di natura rivoluzionaria a un tipo di politiche volte all'ottenimento dei diritti politici e civili, passando per la formazione di un movimento semi-etnico.

L'elemento che solitamente sta alla base delle politiche di affermazione identitaria, soprattutto nel caso dell'attivismo LGBT, è il bisogno di riconoscimento. Il riconoscimento è comprensibilmente legato alla relazione con gli altri e, conseguentemente, diventa una questione di auto-riconoscimento. In questo senso, ricordando il ben noto slogan femminista "il personale è politico", i problemi su come ci osserviamo, come ci rappresentiamo e come costruiamo noi stessi giocano un ruolo importante nella definizione delle politiche dell'identità.

Come abbiamo già visto, la principale corrente sociologica che è stata presa in considerazione come riferimento teorico per l'analisi e per l'interpretazione del *Roma Pride* è quella che si è occupata dei *nuovi movimenti sociali*. Con questa definizione intendiamo quelle forme di azione collettiva comparse alla fine degli anni '60 del secolo scorso, in cui alcuni sociologi, tra cui Alain Touraine e Alberto Melucci, individuarono il superamento del concetto di lotta di classe che contraddistingueva i movimenti collettivi precedenti. Essi riscontrarono soprattutto l'impossibilità di inquadramento di questi fenomeni, da parte dei sociologi funzionalisti, all'interno della teoria sociale, soprattutto

a causa del forte legame che si creava tra azione collettiva e autodeterminazione dei soggetti, a partire dalla dimensione della loro vita quotidiana. Queste nuove constatazioni contribuirono a rendere insufficiente l'idea moderna di attore collettivo (Trappolin, 2004).

Come nota Calhoun (1994) riprendendo Butler, quello che è stato trascurato nella teoria sociologica dei nuovi movimenti sociali e nelle critiche successive che ne sono state fatte (Habermas, 1989), è stato il processo di formazione e costituzione identitaria, nel senso che è stato spesso dipinto come un processo armonico in un contesto stabile e difficilmente mutevole. Sussunti quindi all'interno della rubrica dei nuovi movimenti sociali, i "movimenti dell'identità" sono stati definiti soprattutto in relazione ai loro obiettivi e alle loro istanze, alle strategie che utilizzano e al fatto che siano costruiti su caratteristiche condivise come l'etnia o l'orientamento sessuale.

I sociologi che hanno studiato i nuovi movimenti sociali sono stati in grado di fornirci schemi interpretativi utili per distinguere questi ultimi dai movimenti sociali precedenti, ma tali schemi sono abbastanza ristretti e non riescono a fornire le ragioni e la dimensione degli effetti dell'azione collettiva di tali movimenti (Bernstein, 1997). Secondo Calhoun, le attività di questo tipo di movimenti sorti nella seconda metà del XX secolo, non nascono solo dalla volontà strumentale di centrare degli obiettivi ma, e forse soprattutto, come mezzo di reclutamento e di mantenimento della mobilitazione. Bernstein cerca di integrare la teoria dei nuovi movimenti sociali e, nel farlo, fornisce uno strumento analitico utile per capire come il concetto di identità sia fondamentale nell'analisi di un fenomeno come il *Pride*. Secondo la sociologa statunitense, il concetto di identità, nel contesto dei movimenti sociali, avrebbe almeno tre livelli analitici, dei quali i primi due sono già stati elaborati dalla teoria dei nuovi movimenti sociali. Il primo (*identity for empowerment*) sarebbe la condivisione di una identità collettiva come condizione necessaria per la formazione e la mobilitazione di ogni movimento sociale. Il secondo (*identity as a goal*) considera l'identità come un possibile obiettivo della mobilitazione, sia nel senso di accettazione per le identità stigmatizzate sia nel senso di de-costruzione di identità definite. Bernstein aggiunge poi un terzo livello e cioè che le espressioni delle identità possono, a suo parere, essere utilizzate come strategie politiche per l'ottenimento di obiettivi strumentali e culturali (*identity deployment*).

Le strategie politiche identitarie sono definite da diverse variabili di contesto, come per esempio la visibilità politica che possiedono, la struttura delle organizzazioni

che compongono il movimento sociale e il tipo e il livello delle posizioni che a esse si oppongono. Lo schema sviluppato da Bernstein ci può aiutare a interpretare alcuni episodi ricorrenti nel corso dell'esperienza etnografica, utili per capire quando e perché, all'interno del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, il registro del discorso proposto cambi ciclicamente da una politica identitaria della differenza a una politica identitaria dell'uguaglianza. Questo cambiamento di registro è ravvisabile soprattutto in base agli interlocutori che si trova di fronte chi detiene le leve di potere di produzione del discorso. Svilupperò questo schema interpretativo più avanti, cercando di spiegare l'approccio adottato, legato allo sviluppo delle teorie *queer*, dove per *queer* s'intendono quelle forme, pratiche e teoriche, di destabilizzazione del terreno su cui le politiche lesbiche e gay sono state costruite, mettendo in discussione concetti spesso reificati come "comunità gay" o "minoranza sessuale", ma anche la stessa idea di gay, lesbica, uomo e donna. In questo senso ritengo che sia significativo notare come in Italia sia ancora necessario tempo affinché la ricerca sociale sposti seriamente le discussioni teoriche *queer*.

Tornando al discorso sulle politiche gay e lesbiche, è indiscutibile che i parziali successi che il movimento ha ottenuto in Italia negli ultimi decenni, siano stati ottenuti grazie all'auto-attribuzione di quello che ha ciascun movimento per i diritti civili, ovvero un'identità collettiva pubblica. Come abbiamo già visto, i movimenti gay e lesbici dei paesi cosiddetti "occidentali", ognuno in maniera diversa dall'altro, hanno costruito una sorta di semi-etnicità della partecipazione, comprendente le proprie istituzioni culturali, i propri eventi e perfino la propria bandiera. Dal punto di vista di questa etnicità, ciò che ogni gay e ogni lesbica dovrebbero condividere con la comunità è lo stesso, cristallizzato, essenziale desiderio per persone dello stesso sesso. In questa logica politica etnico/essenzialista, sono quasi necessarie chiare categorie di identità collettiva per dare vita un'efficace resistenza e per conseguire il successo politico (Seidman, 1993). La prospettiva per analizzare in maniera critica questa spinta alla costruzione identitaria è stata suggerita, come abbiamo visto, dal pensiero "costruzionista" e sostiene l'idea che le identità sessuali siano prodotti storici e sociali, e non naturali o intrapsichici. Nonostante il costruzionismo sociale abbia generalmente ispirato le teorie *queer*, è importante distinguere tra diverse concezioni del lavoro di stampo "costruzionista" e dei vari contributi allo sviluppo delle teorie della sessualità. Una buona parte della storia e della sociologia "costruzionista", che si interessava all'origine, al significato sociale e alle



varie forme dell'omosessualità e che ne contrastava la nozione “essenzialista”, era comunque legata a pratiche politiche di creazione di una “minoranza omosessuale” (Seidman, 1993). I lavori di critica post-strutturalista sulla sessualità e il genere, nonostante appaiano simili, tendono a spostare il *focus* del dibattito non tanto sull'indagine e sulla spiegazione dell'omosessualità nelle sue varie declinazioni, quanto più sull'eterosessualità come principio regolatore della società (Seidman, 1994). È stato proprio quest'ultimo approccio ad aver influito incisivamente sullo sviluppo delle teorie *queer*. Eve Kosovsky Sedgwick in *Epistemology of the closet*, scrive: “*an understanding of virtually any aspect of modern Western culture must be, not merely incomplete, but damaged in its central substance to the degree that it does not incorporate a critical analysis of modern homo/heterosexual definition*” (Kosovsky Sedgwick, 1990: 17).

La sfida per l'antropologo sta nell'evitare di condurre una ricerca per capire quale delle posizioni sia politicamente preferibile e accurata, cercando invece quale senso, quale significato abbiano le diverse posizioni nel contesto in cui vengono sviluppate. Le teorie *queer* mettono in luce un dilemma condiviso da altri movimenti costruiti sul concetto di identità collettiva: le categorie identitarie possono essere la base sia per l'oppressione che per l'ottenimento di un certo potere politico (Gamson, 1995). Nel corso della ricerca etnografica mi sono personalmente trovato nella posizione di dover valutare quali delle posizioni politiche prese collettivamente dai membri del Mieli fossero preferibili, e spesso la scelta ricadeva tra due opposte fazioni, che tendenzialmente rispecchiavano lo schema interpretativo fin qui delineato della contrapposizione assimilazione/trasgressione, uguaglianza/differenza. La tentazione, oltre a ridurre il conflitto sulla base di queste semplicistiche opposizioni binarie, era quella di descrivere banalmente questi scontri come generazionali.

Le battaglie identitarie all'interno del movimento non sono nuove, e probabilmente neanche all'interno del Circolo stesso. Basti pensare alla *querelle* tutta italiana sull'uso del termine “gay” invece del più datato “omosessuale”,<sup>8</sup> per cui il significato dei termini rappresentativi diventava campo di battaglia non appena cominciava ad avere valore politico e, come si è visto, semi-etnico. Negli Stati Uniti, le donne di colore e le posizioni più politicamente radicali cambiarono inesorabilmente il

---

<sup>8</sup> Angelo Pezzana, fondatore e leader del FUORI!, così rispondeva a un'intervista su *Panorama*: “*L'equivoco si elimina se si smette di confondere gli omosessuali con i gay. A noi la parola gay non piace. È al di fuori della nostra tradizione, è come dire donna allegra, non rende la nostra realtà, spesso emarginata e difficile. [...] Ancora oggi, omosessuali, si può esserlo, ma praticarlo, gridarlo a tutti è molto più difficile*” (Panorama, n. 98, 15 maggio 1979)

femminismo lesbico degli ultimi anni '70 del '900, mettendo in luce la natura bianca e di classe media del movimento lesbico. Le lesbiche della *working class* americana e gli uomini gay di colore hanno costantemente messo in discussione l'uso del termine "gay" in quanto referente dell'uomo bianco di classe media (Seidman, 1993).

Il Mieli, come altre realtà associative afferenti al vecchio movimento omosessuale italiano, ha dovuto, nel corso della sua trentennale storia, affrontare questo tipo di interrogativi legati all'inclusività/esclusività del movimento. Pensiamo ad esempio al conflitto con Arci-gay sulla gestione dei *Prides* nazionali: in quel caso la linea del Mieli fu di promuovere una strategia discorsiva volta al riconoscimento del termine LGBT (Prearo, 2015) come rappresentativo per l'associazione e di conseguenza per i *Prides* romani (come vedremo anche nel capitolo successivo). Oggi la componente *queer* appare non più come un elemento alieno, ma come una declinazione possibile e destabilizzante per le gerarchie che inevitabilmente si formano all'interno dell'associazione.

Ecco che alla domanda su come fare politica della sessualità può essere data facilmente una risposta da parte di chi propende saldamente per uno tra i vari schieramenti presenti in questo dibattito: da un lato troviamo attivisti e teorici che sostengono che le identità collettive con confini netti e esclusivi siano politicamente efficaci, ma anche chi concorda nel considerare le identità come finzioni spesso può convenire con queste posizioni. Questo ragionamento è quello che Gayatri Spivak ha chiamato "essenzialismo strategico" (Butler, 1990). Da un altro lato abbiamo invece attivisti e teorici che considerano il processo di produzione identitaria come pratiche gerarchizzanti, normalizzanti ed escludenti, e che quindi auspicano la decostruzione del codice omo/etero che struttura il testo sociale della vita quotidiana (Seidman, 1993). Spesso però, come d'altronde suggerisce Steven Seidman, le politiche anti-identitarie rischiano di diventare esageratamente testuali e prive di soggetto. Nella vasta area tematica delle *identity politics* sembra che, quando l'appartenenza non sia chiara e ben definita, possa venire meno la coesione e l'ottenimento degli obiettivi per cui ci si mobilita. A livello teorico, soprattutto nel caso di questa ricerca etnografica, l'individuazione dei paradossi e delle contraddizioni che le teorie *queer* mettono in luce è senza dubbio fondamentale. Certe strutture politiche che finiscono per richiedere un autentico sforzo di appartenenza e partecipazione, come nel caso citato a inizio capitolo, possono creare appunto situazioni paradossali. In altre parole, una delle principali asserzioni delle teorie dei movimenti sociali mostra che l'azione collettiva è più efficace

quanto più i confini del gruppo siano netti e l'identità, di conseguenza, ben definita (Gamson, 1995). Su questo punto svolge, e questo lavoro intende dimostrarlo, un ruolo fondamentale la ricerca etnografica, in quanto le dinamiche identitarie nell'azione collettiva sono necessarie non tanto a livello generale, ma soprattutto nello specifico, ed è proprio questo punto quello su cui la sociologia dei movimenti sociali è carente. La presa in considerazione delle teorie *queer* contribuisce ad articolare l'interrogativo su come le dinamiche associative siano negoziate, costruite e stabilizzate. Per chi, quando e come le identità collettive sono necessarie? Alcuni movimenti costruiti sulla base delle politiche identitarie contrastano effettivamente la tendenza all'auto-dissolvimento?

## **Antropologia Queer**

Fin qui mi sono occupato di passare in rassegna quei contributi che sono stati utili per costruire un paradigma sociologico di riferimento per impostare un lavoro di ricerca sull'attivismo LGBT e sulla critica stessa agli schemi fin qui passati in rassegna. Le difficoltà incontrate dalla sociologia dei movimenti sociali nel tentativo di comprendere teoricamente i movimenti e le loro dinamiche possono essere colmate dalla scrittura antropologica. La ricerca "sul campo" mette in luce la complessità della vita sociale e denota la ricchezza di significati o, come appunto direbbe Clifford Geertz (1989), la "densità" della socialità. Il "campo", le comunità all'interno delle quali studiamo e su cui scriviamo noi antropologi, rappresentano in qualche modo il terreno epistemologico su cui rivendichiamo il valore della ricerca.

Le teorie *queer*<sup>9</sup> sono una diretta emanazione della ricerca teorica sulla sessualità, prodotta in seno alla seconda fase dei *cultural studies* (Elisa Arfini e Cristian Lo Iacono, 2012) e le cui radici risiedono nella storia e nella sociologia costruzionista, nella teoria femminista e nella filosofia post-strutturalista; tali teorie hanno preso forma verso la fine degli anni '80 del secolo scorso nel corso di alcune conferenze accademiche nelle università statunitensi. Bisogna riconoscere che le prime proposte anti-identitarie e anti-essenzialiste che associamo agli studi *queer* sono state precedute cronologicamente dalla produzione teorica delle culture politiche delle donne lesbiche e nere. A livello

---

<sup>9</sup> Per una dettagliata antologia degli studi e delle teorie *queer* rimando al saggio di Elisa Arfini e Cristian Lo Iacono "*Canone Inverso, Antologia di Teoria Queer*" vedi bibliografia finale.

primariamente politico "è stato *lo spettacolo dell'AIDS* a rappresentare lo sfondo su cui si è mosso il primo attivismo *queer*, e da ciò non può prescindere il nostro sforzo di concettualizzazione del *queer* in quanto teoria" (Arfini e Lo Iacono, 2012: 20). Tra gli altri referenti teorici principali vanno inseriti la psicoanalisi e la genealogia foucaultiana della sessualità. La teoria psicoanalitica, come teoria del soggetto che mette in posizione centrale la sessualità, spinse numerosi critici (Dennis Altman, Guy Hocquengem, e lo stesso Mario Mieli), attraverso il lavoro di analisi sull'opera freudiana, a mettere in discussione la subordinazione delle sessualità non conformi. Allo stesso tempo, il lavoro di Michel Foucault sulla storia della sessualità consentiva di concettualizzare le sessualità come una variabile storica, un sapere prodotto attraverso determinate relazioni di potere.

Questo tipo di studi si è spesso definito in contrapposizione ai convenzionali '*gay and lesbian studies*'. La teorica femminista Nancy Fraser ha individuato la principale differenza tra la pratica politica dell'approccio che potremmo definire identitario e l'approccio *queer* (Fraser, 2008). Secondo la filosofa americana, nel primo caso le lotte contro le disuguaglianze vengono condotte attraverso metodi "affermativi", legati alla costruzione di una solida identità collettiva attraverso la valorizzazione della sua storia e della sua cultura. Nel secondo caso, ovvero quella che viene definita pratica "trasformativa", la lotta alla disuguaglianza consiste appunto nella decostruzione della dicotomia gerarchizzante omo/etero:

*La "teoria queer" [...] tratta l'omosessualità come il correlato costruito e svalutato dell'eterosessualità; entrambe sono reificazioni dell'ambiguità sessuale e sono co-definite solo una rispetto all'altra. L'obiettivo trasformativo non è solidificare un'identità gay, ma decostruire la dicotomia omo/etero in modo da destabilizzare tutte le identità sessuali fisse. Il punto non è dissolvere ogni differenza sessuale in una singola universale identità umana; piuttosto è sostenere un campo sessuale di differenze multiple, de-binarizzate, fluide, sempre in movimento (Fraser, 2008 in Arfini e Lo Iacono, 2012: 27)*

Il problema del modello del riconoscimento identitario, sempre secondo Fraser, starebbe appunto nella sua inevitabile tendenza a reificare i risultati del processo identitario. A livello teorico, la lettura di Fraser permette di legare più direttamente il

metodo applicato dalla sociologia dei movimenti sociali, passato in rassegna nella prima parte del capitolo, come un utile apparato concettuale per approcciarsi allo studio di un caso come quello del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, soprattutto nella sua prospettiva storica. La pratica etnografica *queer* permette, sempre secondo Fraser, di analizzare discorsivamente le variabili culturali associate alle politiche del riconoscimento delle differenze, proponendo la de-reificazione delle identità.

Stein e Plummer delinearono, all'inizio degli anni '90, quelle che sembravano essere le principali direzioni teoriche delle teorie *queer*: una concettualizzazione del potere legato alle sessualità come incorporato in diversi livelli della vita sociale, espresso in maniera discorsiva e consolidato attraverso la produzione di confini e divisioni binarie; una critica delle categorie sessuali e di genere e delle identità in generale; un rifiuto delle strategie politiche legate all'ottenimento dei diritti civili in favore di politiche della trasgressione, del carnevale e della parodia affinché portino alla decostruzione, al decentramento e alle pratiche anti-assimilazioniste; e una volontà di indagare aree che normalmente non sarebbero considerate come terreno della sessualità (Stein e Plummer, 1994).

Prima di concentrarmi sull'analisi di una pratica antropologica *queer*, provo a specificare alcuni presupposti epistemologici che queste teorie implicano. In primo luogo, la sessualità non è stata presa in considerazione come un singolo oggetto d'analisi, ma, come suggerisce Judith Halberstam (Halberstam, 2005), come una categoria centrale nello studio della mobilitazione politica e della costruzione soggettiva dei singoli individui. In questo senso ho cercato di evitare una facile rappresentazione dell'Altro, o più nello specifico dei membri del Mieli, come soggetto vittimizzato e auto-vittimizzante; le singole storie che hanno permesso la realizzazione di questa ricerca sono considerate e riportate nella loro specificità. Il concetto di identità, come abbiamo visto, risulta quindi un'utile categoria di analisi se considerato nella sua storicità, ma la sua validità politica comincia a dissolversi soprattutto quando parliamo delle singole storie dei giovani che frequentano il Mieli quotidianamente, che studiano, che lavorano, che vivono a Roma nel 2017. Parafrasando Donna Haraway (1991) nel suo *Cyborg Manifesto*, le identità sembrano contraddittorie, parziali e strategiche; con il sudato riconoscimento della loro costituzione storica e sociale, il genere, la razza e la classe (e aggiungo io l'orientamento sessuale) non possono fornire la base per la convinzione che esista un'unicità "essenziale".

La sessualità quindi si smarca dall'idea assoluta di categoria dell'identità per diventare un complesso sistema di relazioni attraversato da regimi di potere e produttore di un'enorme varietà di storie e soggettività. La figura dell'omosessuale sfuma per lasciare spazio a vari tipi di omosessualità e stili di vita. Secondo Butler e i teorici *queer*, l'identità è un atto performativo di una soggettività che si definisce nei termini della sua costante ripetizione senza essere eterna, assoluta o immutabile. Le identità individuali sono modellate da e all'intersezione di dinamiche differenti: di classe, di genere, di sesso, di razza, di religione, di abilità e disabilità (Butler, 1990). Le teorie *queer* ci permettono di de-costruire il discorso etero-normativo che naturalizza l'idea di sessi opposti e l'eterosessualità intesa sul concetto binario di uomo/donna. Le teorie *queer* sono inoltre utili quando analizziamo la politica delle principali organizzazioni gay e lesbiche italiane, come ha sapientemente proposto Federico Zappino nel suo ultimo intervento sul *Pride* di Palermo (2017). Lisa Duggan (Duggan, 2003) ci ricorda inoltre come questa stessa politica sia spesso influenzata da un discorso omo-normativo, che potrebbe favorire un'ulteriore ristretta minoranza gay e anche questo fattore è stato tenuto in considerazione nell'affrontare la ricerca di campo, come vedremo nel prossimo capitolo.

L'attenzione al sotto-campo dell'antropologia *queer* permette inoltre di non trascurare un aspetto importante della critica alla natura anglo-americana delle teorie *queer*, per cui si potrebbe percepire, all'interno di questo campo di studio, un discorso in cui la visibilità e il riconoscimento passano necessariamente per l'idea di *out and proud*, trascurando spesso altre forme di negoziazione della propria soggettività. La definizione e la concettualizzazione che le persone con cui ho lavorato fanno del *Pride* e dell'attivismo più in generale, spesso rifiutano alcuni assunti tipici delle politiche dell'identità, anzi a volte emergono sentimenti di normalità che a loro volta possono contribuire a un ulteriore processo di costruzione identitario. Questo approccio critico si traduce anche nell'attenzione alla relazione tra mondo accademico, tra teoria e pratica. L'antropologo statunitense Tom Boellstorff, come vedremo più avanti, auspica un empirismo critico in cui le speculazioni teoriche siano comprensibili ai soggetti di studio, in altre parole un adeguamento tra qualsiasi teorizzazione e le realtà discorsive che ci si accinge a interpretare (Boellstorff, 2007a).

Una delle idee di base che ha guidato il mio lavoro di scrittura è che esistano diversi modi di vivere l'attivismo, esperiti individualmente, interni al Circolo stesso, che

si declinano su diverse interpretazioni della temporalità. Ho lavorato quindi con attivisti (spesso i più anziani) che hanno un'idea di pratica politica legata all'identità collettiva dell'associazione, in cui il concetto di militanza si declina in una narrazione dia-cronica che affonda la sua storia nelle mobilitazioni degli anni '70, '80 e '90 del secolo scorso. Questa concezione difficilmente convince chi appartiene alle leve più giovani e si avvicina attraverso le attività al Circolo, poiché questi attivisti applicano un processo di costruzione della propria soggettività anche e soprattutto grazie alla partecipazione al Mieli e al *Roma Pride*, ma non lo inseriscono più in un contesto politico di movimento: in altre parole, esiste una sensibilizzazione in quanto persone che si oppongono a una scelta di vita etero-normata, ma assistiamo ad un dissolvimento dell'identità collettiva che fino a qualche anno fa aveva reso coeso, anche se in maniera apparente e in rare occasioni, il movimento gay e lesbico italiano.

L'antropologia nel corso degli ultimi anni ha beneficiato dallo scambio con le teorie *queer*, e gli studi in merito si sono moltiplicati, soprattutto quelli in lingua inglese. Nel corso dello sviluppo della disciplina classica, alcuni antropologi hanno effettivamente svolto ricerche che hanno contribuito alla de-naturalizzazione del genere e delle forme di parentela: una lista impulsiva comprende sicuramente il lavoro di antropologhe e antropologi quali Ruth Benedict, E. E. Evans-Pritchard, Margaret Mead e Michelle Rosaldo.

Un aspetto importante messo in luce da alcuni antropologi che si sono occupati recentemente (Boellstorff, 2007; Engebetsen, 2015) di sessualità, genere e delle politiche connesse, riguarda la questione della teoria. Tom Boellstorff rileva che spesso si traccia una consequenzialità netta tra teoria e pratica etnografica, secondo cui l'antropologo presenterebbe una prova empirica in supporto alla teoria. In questo senso Boellstorff rivendica il ruolo della ricerca etnografica come parte integrante della teoria citando Kath Weston, la quale ricorda che spesso le prospettive teoriche degli antropologi restano incastrate all'interno di apparentemente incontestabili resoconti dal campo. In effetti, come appunto ricorda Weston, "l'assenza di teoria diventa la sommersione della teoria" (Weston, 1993: 223). L'indagine sull'esperienza soggettiva non significa quindi una fuga dalla teoria, al contrario implica attenzione verso i contesti empirici da cui la teoria deriva e su cui, in ultima istanza, valida le proprie posizioni. Questo ragionamento è lo stesso che Theodore Adorno identifica con la "critica immanente della cultura" secondo cui nessun aspetto della cultura si esaurisce in quanto

tale, ma esiste in relazione al processo vitale della società e non secondo posizioni filosofiche esistenti a priori (Adorno, 1967). Sin dalle sue origini, l'antropologia è esistita come una pratica di critica culturale.

### **La questione della temporalità**

Il fatto di avere come sfondo di mobilitazione politica il tema della sessualità ci porta quindi inevitabilmente a chiederci se la sessualità cui si fa riferimento all'interno del Mieli e più in generale dell'attivismo romano vada considerata su un piano d'analisi diacronico o sincronico, trattandosi di un concetto così personale, ma reso politico e quindi pubblico o quantomeno condiviso collettivamente. Questa coesione difficilmente avviene da un comune punto di partenza: come su una scala vi sono diversi gradini, qualcuno si trova più avanti qualcuno più indietro (Plummer, 2015). Questo ragionamento può portare a chiederci quanto differiscano tra loro questi piani nell'esperienza di queste diverse generazioni di attivisti e come finiscano per convivere all'interno di una singola associazione, di una singola realtà, sempre che ci riescano pacificamente. Questo approccio, questo modello, è denominato diacronico, o cronologico. D'altro canto la critica *queer* propone un altro modello, detto sincronico, che porta con sé un'idea molto più stimolante di tempo. Questo modello ci porta a pensare a un tempo simultaneo in cui esaminare i momenti radicali, le memorie radicali, le utopie e le distopie, la speranza e i futuri immaginati. Questo modello è bene rappresentato dalla metafora del rizoma, del flusso, del caos e delle molteplicità. In questo modello meglio si comprendono anzi si completano le narrative del sesso, del corpo, delle identità e dei conflitti di generazioni che si trovano a convivere. Queste narrative che ci spingono a domandarci come differenti passati, presenti e futuri convivano nell'effimero (Munoz, 2009 e Freeman, 2010).

Il punto a cui si vuole arrivare è che come non esiste un solo presente né un solo futuro, o quanto meno un'idea di futuro, così non esiste un solo passato cronologico, una convergenza di varie storie passate, per cui difficilmente mai esisterà una storia lineare intergenerazionale dell'attivismo LGBT, dal linguaggio (per esempio La Priscilla, attivista del Mieli, che scherza sul termine "poliamore" come se fosse una qualche forma di malattia), ai corpi, alle sottoculture. Questo discorso è applicabile al concetto



etnocentrico di "idea di riferimento *queer* occidentale", secondo cui alcuni approcci allo studio delle sessualità in contesti non occidentali, e delle politiche che ne scaturiscono, sarebbero guidati, per esempio, da un'idea di uomo gay e donna lesbica contaminata dallo straniero. Di conseguenza, molti ricercatori si spingono alla ricerca di pratiche rituali trans\* o omosessuali che rivelino idillici regimi di tolleranza precoloniale (Boellstorff, 2007b). Questo lavoro muove un'ulteriore critica al concetto di un occidente monolitico e cristallizzato in cui quest'idea di "*western queer*" è omogenea e valida *a priori*. Nel quotidiano delle persone che frequentano il Mieli, questo tipo di identità sessuale, il *coming out* o la ricerca di una comunità ideale non sono sempre priorità imprescindibili, anzi spesso la volontà prevalente era quella di poter vivere la propria sessualità solo nella sfera legata al divertimento e senza dover lottare o dimostrare necessariamente il proprio impegno politico; non per questo queste persone si troverebbero a un'ipotetica tappa intermedia della strada che porta verso un'autentica, *western-based*, modernità LGBT.

### **Il metodo etnografico nell'Antropologia *Queer***

La recente proliferazione di pubblicazioni sulla sessualità in contesti non occidentali ha arricchito il dibattito critico sugli studi *queer* e ha contribuito a mettere in luce un diffuso etnocentrismo "anglo-centrico" da cui neppure questo lavoro può smarcarsi, a riguardo delle premesse teoriche e metodologiche. Monografie etnografiche situate in Suriname e Indonesia (Wekker, 2006; Boellstorff, 2007a) hanno dimostrato la difficile applicabilità e di conseguenza la specificità di concetti, teorie e pratiche legate all'identità e alla sessualità che spesso sono considerate convenzionali nel campo degli studi *queer*. Anche questo lavoro, nel mostrare come i membri del Mieli rifiutino identità fisse, omosessualità esclusive e come enfatizzino e mettano in pratica stili di vita alternativi nei campi del piacere, degli affetti e della parentela (Acquistapace, 2012), ambisce a contribuire a una definizione di *queer* che superi queste convenzioni.

Lo studio di realtà locali e specifiche mette in luce come l'attuale modello dominante di una soggettività individuale basata sul *coming out*, sull'essere visibile, riconoscibile e orgogliosa, spesso non sia la via universalmente valida nel definire le soggettività non conformi localmente. Abbiamo visto che le narrative difficilmente

possono produrre mutamenti concettuali all'interno della disciplina, ma sicuramente possono provarli e rappresentano il luogo da cui la teoria antropologica si sviluppa.

L'etnografia è un metodo di ricerca e di interpretazione teorica appropriato per analizzare le diversità e le somiglianze degli universi culturali, del quotidiano, sulla base dell'osservazione sistematica. Nelle modalità, il termine implica lunghi periodi di ricerca di campo, in cui il ricercatore partecipa il più possibile alle attività quotidiane ("osservazione partecipante"), in modo da raccogliere prove documentarie ("dati"). La forza principale dell'etnografia contemporanea sta proprio nell'auto-riconoscimento della propria limitatezza e della propria provvisorietà (Boellstorff, 2007a). Per questo motivo occorre prestare particolare attenzione alla questione della riflessività, alle varie posizioni del ricercatore (v. il capitolo successivo), e al processo di scrittura attraverso cui, a partire dai dati raccolti, si produce sapere sull'Altro. In ogni caso la complicata interrelazione tra il momento descrittivo delle specificità culturali prese in analisi e i paradigmi teorici di riferimento non è mai stata del tutto risolta. Da un lato, in molti casi sussiste un eccessivo affidamento sui dati empirici cui non corrisponde un adeguato rigore teorico, e spesso il paradigma ideologico delle sessualità occidentali è accolto acriticamente anche nell'analisi di casi di studio non "occidentali", all'interno di un'ideale traiettoria della modernità considerata spesso universale (Boellstorff, 2007a).

Torniamo quindi a Tom Boellstorff, che propone, per dirimere queste tensioni, un "empirismo critico" (*critical empiricism*) che implichi un apparato teorico comprensibile e responsabile nei confronti dei soggetti della ricerca e che prenda in considerazione un adeguamento tra la speculazione teorica e le realtà discorsive che ci si propone di interpretare (Boellstorff, 2007b). Un primo passo verso questo tipo di impostazione è il continuo riesame delle modalità con cui conduciamo la ricerca, a partire dalla maniera in cui poniamo le domande, le persone a cui indirizziamo queste domande, i temi che proponiamo, le teorie che consultiamo e a cui ci conformiamo, e a partire dai modi in cui decidiamo di divulgare la ricerca in termini di scrittura, di terminologia e di pubblico (Clifford e Marcus, 1986). In questo senso la ricerca etnografica non solo rimette in discussione pratiche considerate paradigmatiche, truismi e indifferenza nei confronti di alternative a modelli considerati preferibili, ma fa in modo che il *focus* analitico si diriga verso i limiti dello schema interpretativo anglo-americano. Questo aspetto coincide con le direzioni originarie percorse dagli studi e dalle pratiche *queer*, nel senso di proporre nuovi orizzonti critici e politici ai *lesbian and gay studies*. L'attenzione etnografica verso

le realtà quotidiane offre dati "densi" che permettono un effettivo ripensamento dei paradigmi analitici in questione.

### **Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli**

Il Circolo è stato letteralmente il "campo" dove ho svolto prevalentemente la ricerca etnografica, e sottolineo "prevalentemente" in quanto seguire il *Roma Pride* come traccia discorsiva nonché le relazioni con le persone dell'associazione spesso mi hanno portato altrove, quindi il campo, inteso non solo come luogo, ma come spazio concettuale, che mi ha aperto e mostrato relazioni con molteplici aspetti: dalla globalizzazione delle sessualità *queer*, all'intimità degli affetti del ricercatore. Il "campo" diventa quindi il luogo propriamente inteso ma anche il terreno epistemologico su cui basiamo le nostre pretese di produzione di sapere.

Questa etnografia cerca di descrivere e allo stesso comprendere le locali declinazioni della sessualità a Roma e i collegamenti di queste con le politiche globali, cerca di mettere in discussione statiche definizioni del sé e delle soggettività sessuali, e cerca di mostrare i processi mobili, a volte normalizzanti, di produzione e mantenimento di una comunità politica sessualmente non conforme. Il Mieli, attraverso tappe importanti come quella del *World Pride* del 2000, ha segnato la fine simbolica del movimento italiano, fino ad allora improntato sul dualismo gay/lesbico, e l'introduzione del termine inclusivo LGBT. Da allora l'affermarsi e successivamente il "conformarsi" dei movimenti alle istituzioni democratiche è stato graduale e in un certo senso efficace. Il biennio 2016/2017 si è rivelato essere un punto di svolta per le associazioni italiane che sembrano fluttuare in una costante crisi di identità. Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli può essere assunto a esempio di questa crisi, un'associazione che ha avuto una grande ascesa negli anni 2000 e che ora vive con inquietudine la difficoltà a includere soggettività diverse che hanno voci differenti (v. il dibattito sulla GPA)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Il termine "surrogazione di maternità" o "gestazione per altri" (GPA) si riferisce a una forma particolare di fecondazione assistita: una donna porta avanti una gravidanza per un'altra persona o una coppia eterosessuale od omosessuale. In entrambi i casi la portatrice non sarà, biologicamente e legalmente, l'effettivo genitore del bambino, bensì i genitori intenzionali che hanno fatto ricorso alla GPA che saranno a tutti gli effetti genitori. In Italia il comma 6 dell'art. 12 della legge 40 vieta, come detto, questa pratica sostenendo che "Chiunque, in qualsiasi forma, realizza, organizza o pubblicizza la commercializzazione di gameti o di embrioni o la surrogazione di maternità è punito con la reclusione da tre mesi a due anni e con la multa da 600.000 a un milione di euro".

È evidente che il Mieli, costola dell'ala radicale dei movimenti gay e lesbico degli anni '90, che ha contribuito attivamente al passaggio verso la definizione di un movimento LGBT italiano (Prearo, 2015), sia attualmente alla ricerca di un assetto chiaro e di una linea politica coerente. La globale crescita di attenzione del capitalismo e il conseguente utilizzo della diversità come valore sociale e imperativo economico ha indubbiamente prodotto la smobilitazione dell'antagonismo gay e lesbico, ovvero la sfera a cui il Circolo Mario Mieli appartiene, o quantomeno apparteneva (Rebucini, 2015). Il caso paradigmatico del Mieli ci può fornire una lettura italiana di quello che David Eng ha definito "liberalismo queer", istituzionalizzatosi attraverso la lotta per i diritti (Eng, 2010).

Durante l'esperienza etnografica e il processo di osservazione e di partecipazione all'interno del Circolo, come vedremo più approfonditamente nel quinto capitolo, l'emergenza delle contraddizioni interne era continua e provocava continue tensioni tra i soci, che spesso rimanevano sommerse, ma, come abbiamo visto nell'episodio descritto all'inizio del capitolo, potevano facilmente emergere e tramutarsi in aperto conflitto. Alle strategie inclusive, legate al superamento delle categorie identitarie e in cui possiamo intravedere il modello dell'approccio trasformativo proposto da Nancy Fraser, spesso si accompagnavano pratiche esclusive, gerarchizzanti e normalizzanti, non solo interne alla vita associativa, ma anche nelle relazioni con le istituzioni e le altre realtà associative del movimento romano. In antropologia, Bastide, studiando i rituali sincretici afro-brasiliani, aveva messo in luce l'esistenza di un meccanismo che permetteva la simultaneità di comportamenti contraddittori senza che necessariamente si consumasse un conflitto interno (Bastide, 1955). Secondo Bastide esiste un "principio di compartimentazione" che permette la coesistenza di contraddizioni, e così al Mieli è come se esistesse una sorta di compartimentazione tra le attività interne dedicate ai soci e la pratica politica e gestionale dell'associazione.

Una delle osservazioni che vengono immediatamente fuori dall'esperienza etnografica è che, nonostante il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli si dichiari una associazione LGBT e quindi portatrice dell'inclusività e dell'auspicio di essere un fronte comune, rimanga prevalentemente un'associazione gay in cui le voci di altre posizioni soggettive fanno comunque fatica a rendersi visibili. Questa constatazione sarebbe dimostrabile anche solo da un'analisi statistica delle presenze alle riunioni e alle attività del Circolo. Questo senza contare che all'interno dello stesso movimento

romano, negli ultimi anni, è sorta una moltitudine di associazioni che in qualche modo rende il discorso sull'identità sempre più settoriale. Se poi inseriamo questa dimensione all'interno del panorama del movimento LGBTQAI+ italiano, in cui esistono contrapposizioni ormai vecchie di trent'anni, sarà forse più corretto parlare di varie comunità e vari movimenti a scapito di uno solo unificato e omogeneo.

Va anche aggiunto che, come molti ricercatori hanno già sottolineato, gli assunti individualistici che caratterizzano il sistema economico e politico neoliberista, indeboliscono l'organizzazione e l'azione collettiva, portando a una diffusa depoliticizzazione delle questioni sociali che rende l'attivismo apparentemente non necessario né rilevante (Richardson, 2015).

Affronterò nel prossimo capitolo la questione sul posizionamento del ricercatore all'interno di un'associazione come il Mieli.

## Capitolo II

### Un ricercatore normale

*"L'impegno per il posizionamento mobile e il distacco appassionato dipende dall'impossibilità di politiche dell'"identità" ed epistemologie innocenti come strategie per vedere con gli occhi dei soggetti soggiogati, se si vuole vedere bene. Non si può "essere" una cellula, o una molecola - o una donna, una persona colonizzata, o un lavoratore e così via - se ci si propone di vedere criticamente, da queste posizioni" (Haraway, 1991: 192).*

In questo capitolo svilupperò il tema della riflessività dell'antropologo, in altre parole la capacità del ricercatore di prendere il suo stesso lavoro d'indagine come un oggetto d'analisi. Mi dedicherò in particolare a sviluppare il tema della sessualità del ricercatore che, in un campo di ricerca come quello in cui ho lavorato, può avere implicazioni inaspettate e cruciali nello sviluppo della ricerca. La riflessività implica un profondo lavoro di analisi su temi quali la negoziazione del genere (anticipata dall'etnografia femminista, e non è casuale la citazione di Donna Haraway in esergo) la partecipazione, le emozioni, l'eroticismo, l'autorità dell'etnografo e le definizioni sui ruoli interni/esterni al campo. Così Erwing Goffmann scrive in merito all'impiego della tecnica dell'osservazione partecipante nella ricerca etnografica:

*It's one technique of getting data, it seems to me, by subjecting yourself, your own body and your own personality, and your own social situation, to the set of contingencies that play upon a set of individuals, so that you can physically and ecologically penetrate their circle of response to their social situation, or their work situation, or their ethnic situation or whatever. (Goffmann, 1989: 125)*

Personalmente, aggiungerei che l'assoggettamento del ricercatore all'insieme di categorie che Goffmann enumera e che vanno a comporre la situazione sociale, implica una vera e propria messa in discussione del "sé" più intimo del ricercatore, che difficilmente può essere gestito "professionalmente". Questo è il tema che cercherò di approfondire in questo capitolo.

La lettura del libro di Donna Haraway, "*Symians, Cyborg and Women*" ha rappresentato il punto di partenza per affrontare il tema dello sguardo del ricercatore, che da sempre nella teoria sociale è avvolto da un'artificiosa pretesa di oggettività. In un passo del libro la filosofa statunitense, parlando del posizionamento critico del ricercatore, specifica:

*Only those occupying the positions of the dominators are self-identical, unmarked, disembodied, unmediated, transcendent, born again. [...] The only position from which objectivity could not possibly be practised and honoured is the standpoint of the master, the Man, the One God, whose Eye produces, appropriates, and orders all difference. (Haraway, 1991: 193).*

Da queste parole si evince che chi non ha motivo di specificare e chiarire la propria parzialità è proprio colui che occupa una posizione dominante, egemone, la cui produzione del discorso normalmente non è messa in discussione, in altre parole colui che stabilisce una posizione asimmetrica, che per certi versi è inevitabile per il ricercatore. Proprio per questo motivo, identificandomi all'inizio del processo etnografico come un ricercatore che in un certo senso incorpora (nell'essere uomo, bianco, formatosi eroticamente nei binari dell'eterosessualità) l'egemonia culturale cui Haraway fa riferimento, è necessario analizzare la decostruzione e successiva ricostruzione del sé sul campo da parte di un antropologo "dominante" che provocatoriamente, come vedremo più avanti, ho deciso di chiamare "normale", e come queste stesse pratiche di decentramento identitario diventino loro stesse oggetto d'analisi, rivelando una certa arbitrarietà e ulteriormente la fallacità del concetto di identità sessuale.

Sempre secondo Haraway, la ricerca dell'oggettività nella dottrina femminista significa semplicemente promuovere la produzione di "*situated knowledges*", per cui solo una prospettiva dichiaratamente parziale permette una visione oggettiva (Haraway, 1991). La visione, l'osservazione appunto, comporta necessariamente una richiesta del potere di osservare e probabilmente un'implicita violenza nelle pratiche di osservazione. L'occhio "occidentale", tradizionalmente, è sempre stato un occhio errante, un filtro itinerante, e spesso queste peregrinazioni sono state i violenti e autoritari riflessi di un soggetto colonizzatore, ma non è sempre stato necessariamente

così. Haraway insiste quindi sulla pratica del posizionamento, attraverso la quale, secondo l'autrice, è possibile creare una topografia della soggettività di natura multidimensionale e, di conseguenza, un'osservazione tale. Questo concetto di metodo scientifico nasce e si sviluppa dalla scienza femminista: scienza e politica dell'interpretazione, della traduzione e della comprensione parziale. L'unica maniera quindi per arrivare a una visione più ampia è quella di essere, stare, in qualche luogo in particolare in un determinato momento (Haraway, 1991).

Le questioni sul posizionamento soggettivo del ricercatore in antropologia non sono più considerate professionalmente irrilevanti nella produzione del materiale etnografico (Kulick e Wilson, 1995). La consapevolezza riflessiva, il posizionamento del soggetto e l'attenzione al lavoro sul campo in quanto multi-situato e costantemente negoziato, sono cruciali nel processo di produzione di un sapere antropologico che sia attendibile. La conoscenza non si raggiunge esclusivamente tramite speculazioni intellettuali, ma il suo raggiungimento è stimolato e ispirato dall'esperienza. Secondo quanto suggerisce la lettura di Haraway, le idee proposte dal femminismo dimostrano inoltre che l'esperienza della differenza, in questo caso nel contesto della divisione di genere, producono sapere sul potere sociale e sullo *status*. In questo senso, i modi in cui gli antropologi gestiscono il campo su cui scelgono di lavorare sono significativi per il successivo processo di scrittura e per il dialogo testuale.

Il posizionamento non è mai a-politico o totalmente trasparente; i ruoli interni ed esterni non sono separati nettamente e spesso la partecipazione del ricercatore diventa militanza, come è successo nel corso di questa ricerca di campo, attraverso il volontariato o la partecipazione a manifestazioni di protesta pubbliche. Il posizionamento del ricercatore è in continuo mutamento, non è mai fisso né cristallizzato. Attraverso questo termine - posizionamento - intendiamo in particolare la definizione della soggettività del ricercatore sociale nel contesto delle condizioni sociali, culturali, psicologiche e politiche in cui si trova ad agire, Niels Teunis e Gilbert Herdt meglio specificano questo concetto:

*Positionality is what allows social scientist to do our work; therefore we need to be clear about what our own subjectivity does in supporting or opposing sexual inequality in real-life communities. Taking positionality seriously means that we go beyond apologizing for a lack of objectivity and recognize explicitly that the*



*subjective experiences of the researcher are precisely what make sexuality research possible and insightful. Translation of theory, method, and data will fail without this subjectivity. It is this sense of positionality that formulates so many of the relevant and critical questions.* (Teunis e Herdt, 2006: 17)

La mia partecipazione al Circolo Mario Mieli di Roma mi ha coinvolto molto intensamente. Non è mai stata superficiale, non è mai stata una questione neutrale in cui ho semplicemente assistito alla vita associativa prendendo appunti, apoliticamente e in modo neutrale. Come si vedrà più avanti, nel corso delle varie fasi della ricerca si è delineato un chiaro obiettivo politico che non cercherò di nascondere in favore di una artificiosa e poco credibile pretesa di oggettività. Non sono mai stato nel pieno controllo delle dinamiche che si sviluppavano sul campo, e i partecipanti non sono mai stati semplici spettatori inconsapevoli all'interno di un confezionato progetto di ricerca accademico. La ricerca di campo è un'iniziativa collaborativa, in cui spesso bisogna compiere scelte dettate dal caso.

I miei primi contatti con il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli sono avvenuti nel dicembre del 2015 e, come spesso accade, questi primi incontri furono abbastanza grotteschi. Come ho già precisato, l'idea di iniziare una ricerca sulle manifestazioni convenzionalmente conosciute come *Gay Pride* nacque abbastanza casualmente, soprattutto suggerita dalla quasi totale assenza di ricerche antropologiche sul tema, non solo in Italia. Quei mesi rappresentavano un periodo particolarmente importante per quel che riguarda le politiche LGBT in Italia: il 26 marzo del 2015, infatti, era stata presentata la proposta definitiva per l'approvazione della legge sulle unioni civili per le coppie dello stesso sesso. Quando arrivai al Circolo, il dibattito sul cosiddetto DDL Cirinnà sarebbe iniziato entro poche settimane in Senato e al Mieli si cominciavano a preparare le prime mobilitazioni pubbliche affinché la legge non fosse affossata dall'ala cattolica e conservatrice del Parlamento. Nel gennaio del 2016 cominciai a partecipare alle prime manifestazioni di piazza e ai presidi fuori dal Senato a fianco dei membri del Mieli. Mi presentai comunque per la prima volta al presidente Mario Colamarino, alle segretarie La Priscilla e Enrico come un aspirante antropologo interessato a studiare il *Roma Pride*. Il mio ruolo era, in effetti, particolarmente neutrale e inoffensivo, da subito mi offrì come volontario per qualsiasi tipo di iniziativa e mi misi a disposizione per fare foto e video durante le manifestazioni, per cui fui accolto piacevolmente. Fin dal primo

momento in cui entrai nell'associazione mi chiesi quali domande si sarebbero fatti sul mio orientamento sessuale. Non volevo che ci fossero incertezze sul fatto che non fossi gay (senza capirne bene il motivo), ma allo stesso tempo mi sembrava molto antipatico e superfluo evocare continuamente la mia condizione eterosessuale. Avevo inoltre un timore strisciante che le persone con le quali mi rapportavo sul campo e i miei affetti privati potessero pensare che il vero motore della mia ricerca sull'attivismo LGBT fosse la curiosità di un'omosessualità latente. Mi accorsi che non gradivo le ambiguità prodotte dalla liminalità del mio *status* di ricercatore immerso nella quotidianità di un Circolo di Cultura Omosessuale, quando sulle pareti dell'appartamento che dividevo con altri ragazzi comparvero alcune scritte a matita che mi etichettavano come "frocio". I discorsi sull'orientamento sessuale, i silenzi, gli sguardi, i desideri omo-erotici che ciclicamente e fugacemente comparivano, si accompagnavano alla volontà di non compromettere la mia "neutralità sessuale" sul campo, causando un senso di vergogna ogni volta che si facevano battute erotiche o si scherzava sui comportamenti eterosessuali, come se temessi di essere smascherato da un momento all'altro e come se questo ipotetico smascheramento dovesse automaticamente comportare la perdita della mia credibilità umana e professionale. La vergogna è un sentimento che potrebbe essere definito come "*a sickness of the self*", connesso con il concetto di interesse, senza interesse difficilmente potrebbe esserci la vergogna (Probyn, 2004: 223). La vergogna di cui si fa esperienza nel proprio vissuto quotidiano, come quella che provavo nelle fasi iniziali della ricerca di campo, è un sentimento politicamente e concettualmente produttivo, da cui si possono sviluppare riflessioni sulla presenza fisica del ricercatore sul campo e sull'etica della ricerca. Quando la conoscenza, la consapevolezza del sé viene meno o non si allinea alle necessità e ai significati del "campo", emerge la sensazione di essere fuori luogo, in altre parole il corpo avverte la sensazione di non appartenere a un determinato spazio: secondo Bourdieu, si crea uno scisma tra l'*habitus*<sup>11</sup> e il campo che produce la sensazione di estraniamento da esso (Bourdieu, 1980). La vergogna mette in moto una sensibilità allo stesso tempo pratica e etica: "*the appropriate reaction to one's own shame is a type of self transformation*" (Probyn, 2004: 223). La mia sensazione di vergogna quindi poteva nascere dal desiderio di inserirmi all'interno del Mieli, insieme

---

<sup>11</sup> L'*habitus*, nella definizione di Bourdieu, è il principio generatore e unificatore che ritraduce le caratteristiche intrinseche e relazionali di una posizione, in uno stile di vita unitario, ossia un insieme unitario di persone, beni e pratiche.

alla sensazione di essere fuori posto. Secondo Eve Kosofsky Sedgwick si tratta di un sentimento cruciale nella formazione della soggettività individuale:

*Shame points and projects; shame turns itself skin side out; shame and dignity, shame and self-display, shame and exhibitionism are different interlinings of the same glove. Shame, it might be finally said, transformational shame, is performance. (Sedgwick cit. in Johnston, 2007: 32)*

La mia soggettività all'interno del Mieli si è quindi definita anche in relazione alla vergogna che inizialmente provavo a mostrarmi agli occhi delle persone del Mieli, e non solo, temendo che la mia intimità potesse in qualche modo mettere in discussione la legittimità della mia presenza in quanto ricercatore.

### **L'autorità del ricercatore**

L'autorità etnografica è stata messa in forte discussione con l'imporsi delle posizioni post-moderne che hanno iniziato a mettere in ragionevole dubbio qualsiasi discorso che implicasse un punto di partenza privilegiato (Enguix, 2014). Oggi, l'approccio dialogico, derivante dalle idee di Bakhtin sulla polifonia in contrapposizione all'autorità monologica del ricercatore, gode di maggiore considerazione in campo antropologico (Marcus, 1997). Nel suo storico testo sull'autorità etnografica, Clifford (1983) osserva che, proprio per il fatto che è difficilmente sistematizzabile, l'esperienza sul campo diventa un'effettiva garanzia dell'autorità etnografica.

Nel mio caso, l'esperienza con le varie persone con cui ho intessuto relazioni e che ho intervistato era sempre negoziata attraverso molteplici pratiche. I momenti in cui ricorrevo alle tecniche di rappresentazione del sé (nel senso goffmaniano del termine) erano quelli in cui mi presentavo dettagliatamente alle persone che stavo per intervistare. Questa presentazione serviva per legittimare il mio ruolo in quanto ricercatore e per creare un legame empatico con la persona intervistata. Spesso mi servivo di una videocamera semi-professionale e l'utilizzo di un mezzo come la videocamera aveva un duplice effetto non sempre positivo nella creazione di una situazione informale e accogliente: dal mio punto di vista mi conferiva un'ulteriore

legittimazione professionale, dal punto di vista dell'interlocutore rendeva significativamente più formale il registro del discorso, nonostante specificassi che le immagini non sarebbero state viste da nessun altro. Il timore iniziale dell'obiettivo fotografico generalmente svaniva con l'avanzare del discorso e con la creazione di un legame tra intervistatore e intervistato, rendendo il dialogo più rilassato e informale. Ho realizzato anche molte interviste senza l'apporto del mezzo video, rendendomi conto della differenza sistematica tra un approccio e l'altro. Con le persone più giovani dell'associazione ho invece intrapreso, in collaborazione con la mia "padrina" sul campo, lo sviluppo di un progetto video che potesse servire simultaneamente come fonte di dati e come video-narrazione attraverso la quale i partecipanti del Gruppo Giovani Out! potessero raccontarsi in un ambiente sereno e protetto. In quest'ultimo caso la mia presentazione è avvenuta in un'assemblea pubblica del gruppo, oltre al mio intervento sono stato accompagnato dalla mia "padrina", in veste di mio collaboratore.

L'autorità cambiava a seconda dell'interlocutore che avevo davanti, della situazione in cui mi trovavo ad agire, dell'empatia che riuscivo a creare con i soggetti con cui vivevo quotidianamente il campo. L'autorità era ed è negoziata continuamente, nel mio caso specifico dovevo mediare anche con l'immagine ambigua che potevo trasmettere in relazione alla mia sessualità. Alcune questioni si generavano automaticamente e ciclicamente: chi studia la sessualità come oggetto analitico, direttamente o indirettamente, quale rapporto deve avere con la sua stessa sessualità? La concettualizzazione della sessualità come apparato discorsivo situato storicamente e geograficamente deve necessariamente far abbandonare l'idea di considerare la propria sessualità come influente sul campo di ricerca?

In questo senso, trattandosi anche della mia prima vera ricerca di campo, non mi sono mai sentito portatore di qualche tipo di autorità etnografica, indipendentemente dalla persona che mi trovavo davanti. Spesso agli occhi delle persone con cui coabitavo il campo, un certo alone di autorità era in qualche modo presente, volente o nolente, me ne rendevo conto quando mi venivano chiesti pareri su alcune situazioni, consigli sulla lettura di testi teorici, la presentazione di piccoli interventi durante le riunioni del gruppo giovani. Nonostante questo, dal mio punto di vista, sono sempre stato abbastanza preoccupato per un possibile rifiuto da parte dei soggetti con cui desideravo collaborare, in merito alla disponibilità a ricevere un antropologo tra loro. Anche se può sembrare lapalissiano specificarlo, le mie idee erano e sono di totale apertura verso le

politiche dei movimenti LGBTQAI+, anzi spesso, intimamente, mi trovavo più in linea con le posizioni più radicali, che potremmo accostare a un certo tipo di politica *queer*, rispetto alle stesse posizioni dell'associazione. Ciononostante mancava inevitabilmente, da parte mia, lo stesso trasporto emotivo e personale, specialmente nei primi mesi di ricerca di campo, che i membri del Mieli proiettano sulla vita associativa e sull'organizzazione del *Roma Pride*. Dal momento che non ho mai fatto personalmente esperienza di alcun tipo di "*coming out*", ho sempre temuto che il "privilegio epistemologico dello sconosciuto" (Kosowsky-Sedgwick in Zappino, 2016: 196) potesse inesorabilmente invalidare la mia esperienza di campo. L'antropologa Katharina Schramm, in un articolo del 2005, parlava del rifiuto e delle difficoltà che aveva vissuto in quanto bianca nello svolgere una ricerca di campo in Ghana tra i viaggiatori afro-americani in visita nel loro paese d'origine e nelle considerazioni dell'antropologa sembra quasi superfluo far notare come l'esperienza personale diventi un importante strumento di ricerca e una strategia epistemologica (Schramm, 2005). Ovviamente il punto di osservazione mediato anche dalle caratteristiche personali preclude l'accesso ad alcuni fra i discorsi prevalenti sul campo, aprendone però strade per altri. Anche nel mio caso è evidente che il mio essere un totale *outsider* abbia aperto nuove strade: ad esempio la posizione dominante che ho occupato e occupo quali effetti, quali reazioni può aver generato? Potrebbe essere realistico pensare che mi sia stata mostrata e abbia colto nelle interviste una rappresentazione patinata tipica di qualcuno che si rende accettabile all'occhio esterno? E se così fosse, la descrizione di tale rappresentazione avrebbe un qualche valore scientifico? Interrogativi di questo tipo, spesso facevano pensare al mio *status* sul campo come all'occhio dell'etero-patriarcato che giudica e approva quello che vede.

L'importanza di essere un *outsider* non va sottovalutata e, ovviamente, non costituisce necessariamente un problema di accesso o un motivo di esclusione. Saltuariamente diventavo il confidente cui esprimere la delusione e il malcontento sulle condizioni dell'associazione o le antipatie personali dei singoli, e ovviamente questo sarebbe accaduto più difficilmente qualora fossi stato io stesso un attivista. Nelle varie interviste/conversazioni che ho registrato, la posizione del ricercatore era spesso dibattuta:

*... se sono affascinato dalla cucina, non basta che guardo uno che cucina, devo cucinà io! Questo non significa che se uno fa la ricerca sui gay deve diventare gay, però sicuramente non c'è modo migliore che sposare una causa per parlarne, ficcace dentro no?! Credo che questo lavoro sia un lavoro in cui chi lo fa debba entrarci, non può stare seduto da una parte a guardà. [...] Io non so se ha senso pensare a ricerche sociali sul movimento LGBT, perché nonostante tutto io sono un frocio all'antica e ho delle forme mentali da cui non esco e non voglio neanche uscirne perché sono quelle sulle quali ho formato la mia esistenza. [...] Però sono molto contento quando vengono persone che fanno le tesi e mi rendo conto che sono eterosessuali, perché, a parte che i peggiori detrattori delle associazioni e dell'attivismo so' proprio i froci, un occhio esterno può vedere delle cose che magari sfuggono. (La Priscilla)<sup>12</sup>*

Gli antropologi culturali spesso si affidano alla pratica di enfatizzare l'ignoranza, per cui il ruolo dell'estraneo diventerebbe una sorta di vantaggio che permetterebbe all'etnografo ignaro di essere gradualmente iniziato ai segreti di una società (Schramm, 2005). Nel mio caso sono sempre stato consapevole del fatto che la mia presenza era intrinsecamente parte della questione in quanto membro di un gruppo dominante all'interno di una società etero-normativa, costantemente criticata nel discorso interno al Mieli.

Spesso, come ha ben evidenziato Begonya Enguix, le antropologhe e gli antropologi sono esclusi dalle dinamiche di certi eventi, non hanno accesso ad alcune "verità" o non riescono a ottenere alcune informazioni confidenziali di cui altri non sono tenuti all'oscuro (Enguix, 2014). Le connessioni tra l'intersoggettività e la pretesa di occupare una posizione neutrale sono molto complesse, dal momento che sono profondamente influenzate dalla varietà dei ruoli sociali e dei percorsi biografici delle persone coinvolte nella ricerca (Enguix, 2014). Personalmente non sono mai stato interrogato su come avrei trattato o cosa avrei fatto con i dati e le testimonianze che raccoglievo, ma ci sono stati momenti particolarmente intensi (come per esempio l'assemblea citata in apertura del capitolo precedente) nei quali, se non fosse stato per il rapporto continuativo da me creato con il Circolo Mario Mieli in generale, sarei stato facilmente escluso. Anche se molti ricercatori hanno negato l'importanza dell'empatia

---

<sup>12</sup> Intervista del 17/12/2016

nel processo di raccolta dei dati (Kirschner, 1987), nel mio caso sono stato favorito proprio dalle relazioni durature che ho stabilito sul campo, e ne è un esempio il fatto che, nonostante per alcuni periodi abbia coabitato il "campo" con due sociologhe affiliate a due diverse università straniere, alcuni soci del Circolo mi abbiano confidato come queste due ricercatrici li seccassero per il modo invasivo e meccanico in cui impostavano il processo di raccolta dati e le relazioni che ne conseguivano.

I confini che definiscono la neutralità del ricercatore, tra empatia, amicizia e produzione e raccolta dei dati, sono difficili da individuare e complicano la negoziazione del ruolo sul campo. Una delle prime volte che arrivai al Circolo, c'era un incontro laboratorio sulle strategie comunicative per la promozione del *Roma Pride*, tenuto da alcuni ragazzi del Coordinamento<sup>13</sup>. Mi presentai come uno studente di antropologia dell'Università di Genova, dicendo che avrei voluto studiare la vita associativa del Circolo e l'organizzazione del *Roma Pride*. Accolsi con un certo sollievo il fatto che nessuno obiettò sulla mia presenza e su quella del mio taccuino, ad ogni modo dopo la conclusione del laboratorio un ragazzo si avvicinò a me chiedendo: "...allora, sei venuto a studiarci?". Inaspettatamente non seppi bene cosa rispondere, in quanto ovviamente la mia volontà di conoscere gli attivisti e i soci del Mieli andava ben oltre la semplicistica idea di studiare i gay romani, secondo un approccio *upside/down* che apparteneva all'antropologia coloniale, ma quella domanda a bruciapelo mi fece riflettere. In un altro contesto, qualche mese dopo, appena terminata la mia prima partecipazione al *Roma Pride*, Andrea, un giovane attivista studente universitario ventenne, durante una cena di gruppo si riferì a me, con tono affettuoso, come "il nostro etero ufficiale". Questo tipo di episodi suggeriscono che difficilmente ci si può dissociare dalla propria posizione sul campo, nel mio caso un maschio, bianco, etero, dell'Italia settentrionale, e identificarsi totalmente con gli interlocutori. Le mie esperienze di campo mi hanno ovviamente portato alla consapevolezza che la propria posizione non è mai totalmente neutrale, anzi ero costantemente portato ad assumere consapevolezza del punto da cui osservavo e interpretavo le situazioni che mi trovavo davanti.

Sono state scritte moltissime pagine, soprattutto da una prospettiva femminista, sull'importanza delle caratteristiche personali del ricercatore e sull'influenza che esercitano sullo sviluppo della ricerca e quasi tutta l'impostazione del problema è

---

<sup>13</sup> Il Coordinamento Roma Pride è una rete di oltre venti associazioni, normalmente guidato dal Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, che tradizionalmente organizza annualmente la parata.

incentrata sulla femminilità, mentre la maschilità dei ricercatori e la sua incidenza è stata poco problematizzata (Ortiz, 2005; McKeganey e Bloor, 1991). Si può pensare davvero che il genere e l'orientamento sessuale del ricercatore possano influire significativamente sulla produzione dei dati? La maggior parte delle pubblicazioni sul tema considerano che l'influenza del genere come quella dell'orientamento sessuale debbano essere contestualizzate in relazione alle situazioni in cui si trova il ricercatore (Brandes, 2008). Non trattandosi di categorie stabili, occorre considerare l'intersezione con altre categorie come l'etnia o la provenienza geografica, ma anche l'abilità e l'aspetto fisico. La questione ritorna quindi sull'interrogativo posto in precedenza: la sessualità del ricercatore inficia la produzione di conoscenza? Weber e Simmel concorderebbero con l'aforisma che recita "non bisogna essere Cesare per capire Cesare" (Ergun e Erdemir, 2010: 88). "Il personale è politico", su questo si è d'accordo, ma occorre cercare di capire se il personale, in questo caso la mia identità di genere e la mia sessualità, necessariamente limiti o prevenga la produzione di sapere.

Le capacità intellettive non dipendono dal genere e dalla sessualità, ma dalla distribuzione di potere tra i generi e le varie sessualità, e questa è una costruzione culturale (Enguix, 2014). Durante la ricerca di campo, le mie capacità e il mio *status* professionale, oltre alla mia personalità, diventavano le basi su cui costruire la mia presenza, considerando apparentemente irrilevanti altre variabili identitarie. Devo però confessare, per contribuire al dibattito sulla riflessività e sul punto di vista del ricercatore, che spesso la mia sessualità era fonte di inquietudine sul campo. Trattandosi di un attributo "nascosto", come direbbe Goffmann, ma imprescindibile per gli attivisti del Mieli, il mio orientamento sessuale era occasionalmente messo in discussione, non solo dai soggetti interni al campo di ricerca, ma anche dalle persone esterne (famiglia, amici e colleghi) e in certi momenti persino da me stesso. Sebbene non sentissi alcun tipo di attrazione erotica nei confronti dei ragazzi del Mieli, a volte sentivo un insito desiderio di inserirmi e di essere accettato fino in fondo, pensando che forse intrattenere delle relazioni sessuali omo-erotiche potesse aprire porte inaccessibili a un eterosessuale. Questo tipo di discorsi era corroborato dalla consuetudine per cui chi fa ricerca presso comunità, associazioni, movimenti subordinati o svantaggiati convenzionalmente sia un *insider*. L'influenza del percorso biografico del ricercatore sulla scelta dell'oggetto della propria ricerca e la conseguente produzione di sapere è un tema già sviluppato nelle scienze sociali: esistono ampi dibattiti, per esempio, sulla



presenza di uomini femministi o sulla posizione di ricercatori bianchi nel campo degli studi antirazzisti (Allen, 2010). La maggior parte dei ricercatori sociali sul genere e sulla sessualità sono *insider* e, di conseguenza membri della "comunità". In questo senso, trovarsi a intraprendere una ricerca su politiche delle sessualità non conformi partendo da uno *status* di *outsider*, può generare situazioni in cui si è tenuti a legittimare, spesso enfatizzando, la propria posizione. Personalmente ritengo che non esistano attributi personali che prevengano l'accesso a un determinato campo di sapere ad alcun ricercatore sociale, perché l'associazione tra lo status di *insider* e la produzione di sapere potrebbe, per esempio, portare alla conclusione che l'attivismo LGBT sia un tema riguardante esclusivamente attivisti LGBT, dando vita a una scala gerarchica nel campo della ricerca.

Nel mio caso particolare, il mio essere *outsider* era dato dal non aver mai condiviso nessuna delle esperienze o pratiche di dissidenza sessuale. Trattandosi di un attributo non osservabile a occhio nudo, la mia presenza generava un curioso tipo di finzione: qualora non specificassi apertamente il mio orientamento sessuale, poche persone potevano immaginare che il mio percorso biografico non fosse mai uscito dai confini dell'etero-sessualità. Condividevo e condividevo con molte persone che frequentano il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli moltissimi attributi, dal colore della pelle alle idee politiche, agli studi universitari, alla condizione di fuori sede o di precario, alla lingua materna e così via, così come per quegli stessi aspetti mi distinguevo da molte altre persone che, allo stesso modo, frequentavano il Circolo. La diversità, la pluralità che si può trovare in un'associazione come il Mieli spesso mi portava a pensare potessi diventare gay in maniera razionale, un tipo di persona gay che non fa sesso con altri uomini, il mio essere dissidente in maniera discorsiva avrebbe potuto prendere questa forma: bisessuale, ma asessuale per quanto riguarda la pratica dell'erotismo con persone dello stesso sesso. Questi frivoli "giochetti delle categorie" lasciano il tempo che trovano e giocano sul preteso rigore essenzialista di alcune posizioni identitarie, mi aiutavano però a capire che sono le prassi, il quotidiano, il vivere e il vedere lo spazio e chi ti circonda con occhi diversi a distinguere la mia esperienza da quella dei soci del Mieli e di conseguenza l'omofobia, la transfobia e la violenza che ne derivano sono gli elementi che danno un profondo significato all'attivismo delle persone che non si conformano all'etero-sessualità e che, in un certo senso, apparteneva a ognuna delle persone che frequentavano il Mieli, ma non a me.

Questi ragionamenti mi portarono a considerarmi un *partial insider* (Sherif, 2001), per cui riuscivo a scorgere alcuni vantaggi che derivavano da questo *status*. I miei interlocutori spesso accoglievano con piacere il poter collaborare con qualcuno che non condividesse la loro condizione, ma che, dopo molto tempo passato insieme, mostrasse un'attitudine "aperta" e non incline al pregiudizio.

### **Attivismo circostanziale**

*...the anthropologist, by virtue of these changing circumstances of research, is always on the verge of activism, of negotiating some kind of involvement beyond the distanced role of ethnographer, according to personal commitments that may or may not predate the project. To what extent and on what terms can such activism be indulged within the activity of ethnography, and what are the consequences of avoiding it or denying it altogether for the continued achievement of the 'disinterestedness' that Geertz argued for in the traditional mis-en-scène of research? (Marcus, 1997: 98)*

Il celebre episodio narrato da Clifford Geertz sulla lotta dei galli a Bali durante una retata della polizia dimostra quanto per l'antropologo sul campo sia importante la complicità con i soggetti della ricerca per guadagnarsi l'accettazione e la fiducia. Nel caso di una ricerca sull'attivismo, la complicità e l'empatia possono facilmente convertirsi in un coinvolgimento più attivo o nella militanza politica. Nel mio caso ho sempre partecipato con convinzione alle manifestazioni di piazza nel contesto della mobilitazione per vedere approvata la legge Cirinnà, così come ho cercato di aiutare le persone che gestivano il gruppo giovani con la produzione di piccoli video introduttivi all'incontro che si sarebbe tenuto e ho sempre partecipato alle iniziative pubbliche per il *Transgender Day of Remembrance* o per la giornata delle *Famiglie Arcobaleno*<sup>14</sup>. Non ho

---

<sup>14</sup> Il *Transgender Day of Remembrance* o TDoR è una ricorrenza per commemorare le vittime dell'odio e del pregiudizio contro le persone Transgender (trans-fobia). L'evento, che si celebra il 20 novembre, venne introdotto da Gwendolyn Ann Smith in ricordo di Rita Hester, il cui assassinio nel 1998 diede avvio al progetto web "*Remembering Our Dead*" e nel 1999 a una veglia a lume di candela a San Francisco. Da allora l'evento è cresciuto fino a comprendere commemorazioni in tutto il mondo, Roma compresa. *Famiglie Arcobaleno* è un'associazione italiana fondata nel 2005 sul modello dell'associazione francese *Association des Parents Gays et Lesbiens* per promuovere, per la prima volta in Italia, il dibattito pubblico sull'omogenitorialità e la tutela di tali formazioni sociali.

mai taciuto le mie idee politiche e ho sempre cercato di partecipare attivamente ai dibattiti facendo presente il mio punto di vista, a volte critico nei confronti delle posizioni dell'Associazione. Un comportamento di questo tipo da parte del ricercatore, sebbene possa generare situazioni complicate, non può compromettere la posizione del ricercatore che, *a priori*, ha la consapevolezza di produrre una conoscenza situata e parziale, senza contare che anche la posizione degli altri attori muta in continuazione. Goffmann diceva che sul campo incontriamo soggetti, corpi, personalità e posizioni sociali in costante fluttuazione e negoziazione. Ciascuno di questi concetti è definito da categorie dinamiche sussunte in confini flessibili (Goffmann, 1989).

L'antropologo in questo processo di auto-percezione che sviluppa nella ricerca multi-situata, diventa attivista circostanziale (Marcus, 1995). Non necessariamente ci si riferisce a una forma di attivismo nel senso di affiliazione a uno specifico movimento sociale esterno all'accademia o al campo di ricerca, Marcus definisce quest'attivismo come specifico e appunto circostanziale alle condizioni stesse della ricerca multi-situata, lo descrive come mettere in pratica lo slogan femminista "il personale è politico" come sinonimo di *professional persona*:

*In conducting multi-sited research, one finds oneself with all sorts of crosscutting and contradictory personal commitments. These conflicts are resolved, perhaps ambivalently, not by refuge in being a detached anthropological scholar, but in being a sort of ethnographer-activist, renegotiating identities in different sites as one learns more about a slice of the world system. (Marcus, 1995, pg.113)*

Questa condizione, rispetto ai soggetti e alle situazioni che si incontrano sul campo di ricerca, instilla la nitida sensazione che non si stia facendo solo etnografia, o che quantomeno fare etnografia comporti qualcosa di più, per questo motivo la problematizzazione del posizionamento del ricercatore acquisisce senso, anche qualora si ritenesse di essere il più apolitico degli antropologi.

## ***Normalizing the queer***

*Il n'y avait pas d'anormaux quand l'homosexualité était la norme.* (Marcel Proust, 1922: 101)

Il contributo fondamentale che gli studi *queer* offrono alla realizzazione di una speculazione auto-etnografica, come in questo caso, è quello già visto nel primo capitolo di "decostruzione dell'identità". Ma una decostruzione identitaria soprattutto quando si parla da una posizione privilegiata come quella di un ricercatore bianco, eterosessuale e *cis-gender*<sup>15</sup> che intende analizzare le pratiche dell'attivismo LGBT, può essere vista come una pratica di censura nei confronti delle soggettività non conformi. In questo senso il fatto che qui si proceda a una critica generale del concetto di identità, partendo proprio da un primo *focus* analitico sulla figura del ricercatore stesso, spinge a investigare quali implicazioni politiche, etiche e epistemologiche produca la ricerca quando è prodotta da chi incarna e rappresenta la norma vigente (Schlichter, 2004).

Le teorie *queer* si sviluppano in seno a *Gay and Lesbian Studies*, ma come abbiamo visto considerano l'omosessualità come l'omologo svilito e subordinato dell'eterosessualità, e entrambe sono reificazioni dell'ambiguità sessuale e sono co-definite solo una rispetto all'altra. L'obiettivo degli studi *queer*, come quello di questo lavoro, non è tanto dissolvere ogni tipo di differenza sessuale invocando una singola idea universalistica di identità umana, ma sostenere un campo sessuale di differenze multiple, de-binarizzate, fluide, sempre in movimento (Fraser, 2008).

Mostrando la continua negoziazione e ri-negoziazione quotidiana del mio ruolo che si modificava sul campo con il mutare delle relazioni, la consapevolezza del proprio corpo e della propria sessualità, voglio mettere in discussione l'idea che possa esistere uno *standing point* stabile e abbastanza privo di ambiguità tale da sostenere che l'affermazione di un tratto identitario (che sia nero, gay, uomo, donna...) possa in

---

<sup>15</sup> Nell'ambito degli "studi di genere", per *cis-gender* si intende la classe di identità di genere in cui esiste una concordanza tra l'identità di genere del singolo individuo e il comportamento o ruolo considerato appropriato per il proprio sesso. In altre parole *cis-gender* è un neologismo che significa "qualcuno a proprio agio con il proprio genere biologico". Il prefisso "cis" viene utilizzato in senso opposto a "trans" e la definizione di *cis-gender* è quindi applicabile alla maggioranza degli individui. Questa condizione di concordanza coinvolge il piano biologico (i caratteri sessuali), l'identità personale (come la persona si sente) e il ruolo sociale (come gli altri individui la considerano).

qualche modo implicare una predeterminata e particolare relazione con la produzione di sapere.

In un articolo sui ricercatori eterosessuali che lavorano sulle teorie *queer*, Louisa Allen parla del fenomeno del "*post-straight*". Con questo concetto intende la tendenza di alcuni ricercatori eterosessuali a rifiutare l'etichetta di "*straight*" in favore di una terminologia come "*queer straight*" o "*queer heterosexual*" (Allen, 2010). Le motivazioni di questa presa di posizione ricadono quasi sempre sulla volontà rivendicativa di non affermare l'etero-normatività. Il rifiuto del termine "*straight*" da parte di un professore era percepito come una sfida al pensiero binario che oppone "*straight*" versus "gay" (Allen, 2010). Il rifiuto di voler rivelare una sessualità eterosessuale potrebbe però involontariamente funzionare come una riaffermazione del privilegio etero-normativo dell'accesso riservatezza (Schlichter, 2004). Anche nel mio caso, nell'approcciare il campo di ricerca, il mezzo individuato che mi permettesse di deviare la centralità del concetto di etero-sessualità era quello di identificarmi come un etero-sessuale di larghe vedute, *gay-friendly* o per usare la più precisa definizione di Allen: "*straight with a twist*", ovvero un vedersi e sentirsi eterosessuali in cui il "*twist*" sarebbe il riconoscimento della fluidità e della diversità delle identità sessuali e la volontà politica di decentrare la posizione privilegiata che conferisce l'essere etero (Allen, 2010). Questa necessità effettivamente derivava dalla mia preoccupazione nel considerare l'identità come fattore determinante nella produzione di sapere e allo stesso tempo di posizionarmi in modo critico riguardo alla mia stessa percezione della sessualità. Allo stesso tempo, attraverso alcune esperienze di campo, cominciavo a convincermi del fatto che un tratto identitario condiviso non si traducesse automaticamente in una comune empatia e capacità di comprensione reciproca. L'identità sessuale e di genere è solo uno tra i vari fattori che mediano le relazioni tra il ricercatore e i soggetti della ricerca, e questo discorso vale anche tra le persone stesse del Mieli: il senso di appartenenza alla comunità LGBTQAI+ non produceva necessariamente uno slancio empatico o inclusivo.

Il mio arrivo al Mieli in qualità di antropologo era stato comunque preceduto dalla lettura di "Elementi di Critica Omosessuale" di Mario Mieli appunto, un testo che Michel Foucault definirebbe freudo-marxista, in cui si ipotizza un dimorfismo sessuale pre-edipico, ovvero la predisposizione universale dell'essere umano all'omoerotismo. Non ho intenzione di discutere la natura di questa tesi che ha comunque un enorme valore in quanto rappresenta uno dei pochi tentativi di elaborazione sul tema prodotti in

Italia negli anni '70 del secolo scorso. La lettura di quest'opera e la natura del mio desiderio erotico non sempre indirizzato verso persone appartenenti al genere femminile, mi spingeva, non solo a considerarmi "*straight with a twist*" o più comunemente "*etero-friendly*", ma a mettere in discussione la mia stessa identificazione con la sfera eterosessuale. Bisogna considerare che anche tra le persone che si identificavano come LGBT a cui parlavo del mio progetto di ricerca veniva automaticamente da pensare che, visto lo slancio verso questo tema di ricerca, dovessi necessariamente nascondere un intimo desiderio omosessuale represso, mettendo in azione quello che potremmo simpaticamente chiamare "l'effetto Renato Zero"<sup>16</sup>.

Cercherò ora di descrivere alcuni episodi, da cui prendere spunto per mostrare come l'identità sessuale e la (etero/omo) normatività non vadano sovrapposti.

Durante il mio soggiorno a Roma e il mio periodo di ricerca all'interno del Mieli non ho comunque mai taciuto la mia preponderante attitudine verso una sessualità eterosessuale. Nel mese di gennaio del 2017, su invito di un amico, ebbi la possibilità di partecipare alla conferenza annuale indetta dalla *National LGBTQ Task Force* a Philadelphia, una delle più importanti associazioni statunitensi. Nel corso di uno dei vari *workshop* organizzati per l'occasione, si chiedeva una breve presentazione a ciascuno dei partecipanti, e benché non fosse richiesto, oltre a rendere noto il pronome con cui ci si preferiva rappresentare (*he/she/ze/we/they*) la maggior parte dei partecipanti indicava il proprio orientamento sessuale. Arrivato il mio turno, provai un'intensa sensazione di vergogna a cui seguì una balbettata presentazione in cui oltre a dichiarare il mio pronome di riferimento '*he*', timidamente affermavo di identificarmi come bisessuale, mascherando il termine che meglio definisce il mio orientamento sessuale. Nonostante sin dal principio della mia ricerca di campo cercassi di posizionarmi contro il concetto di etero-normatività, in questo caso mi resi conto che la vergogna nel dichiararmi eterosessuale doveva per forza scaturire dall'idea di norma che immaginavo regolasse quel *workshop*. Nessuno smascherò il mio camuffamento, ma ancora una volta la sensazione di vergogna mi faceva riflettere sulle implicazioni che l'ambiguità e l'artificiosità dell'identità sessuale provocavano nel momento in cui mi confrontavo con il pensiero normativo.

---

<sup>16</sup> Renato Zero, celebre cantante italiano, per i travestimenti, per i testi di molte sue canzoni (*Onda gay, Tu che sei mio fratello, Dubito, Un altro pianeta, Vizi e desideri, L'altra sponda*, ecc), per i suoi atteggiamenti e discorsi è spesso percepito dall'opinione pubblica come omosessuale: lui però non ha mai fatto dichiarazioni esplicite al riguardo, preferendo rimanere nell'ambiguità.

Confrontandomi quotidianamente con i racconti delle ragazze del Mieli mi accorsi come l'(etero)normatività fosse presente anche all'interno della comunità stessa e a volte agisse sulla formazione delle singole soggettività. In questa narrazione Andrea, un uomo vicino ai quarant'anni che in passato aveva ricoperto la carica di presidente del Mieli, parla delle reazioni che il suo modo di scendere in piazza ha provocato in occasione una manifestazione pubblica del movimento italiano in relazione alla legge Cirinnà:

*Ho passato due giorni di sofferenza, perché ho ricevuto minacce di morte, insulti, gente che scriveva 'picchiatelo, uccidetelo, bruciatelo, bastonatelo'. Insulti che venivano dall'interno della comunità stessa, e sono stato difeso pochissimo dal movimento, forse perché ero una personalità scomoda. Di fronte a frasi così omofobe l'associazione di cui ero stato presidente fino a un anno prima avrebbe dovuto condannarne l'omofobia, invece questo silenzio assordante mi ha fatto ancora più male.<sup>17</sup>*

Andrea era sceso in piazza coperto solo da una foglia di fico su cui era scritto "Unioni Civili" cercando di affermare metaforicamente come questa legge fosse una piccola concessione, che nonostante tutto lasciava il corpo LGBT "esposto, giudicato, umiliato e ferito". La ferita più grande veniva appunto dal fatto che le offese arrivassero da quella che lui considera la sua comunità. In questo caso si trattava di un episodio ben noto per chi frequenta le associazioni LGBT romane, che ebbe grande eco e che rivelava come esistesse un alto tasso di omofobia interiorizzata anche all'interno del movimento stesso. Anche nei racconti della vita di tutti i giorni, della quotidianità, soprattutto quella quotidianità che precedeva la piena consapevolezza di sé, emerge l'inquietudine generata dal cortocircuito tra la norma e il processo di formazione della soggettività:

*Verso i 15 anni c'è stato un evento che mi ha condizionato. Un giorno una ragazza aveva una spilletta su una borsa, eravamo in un bar con il mio gruppo del liceo e stavamo bevendo un caffè, vidi la spilletta e solitamente esultavo quando vedevo qualcosa che mi piaceva o qualcosa di carino, avevo fatto la stessa cosa con la spilletta. Mi disse che quella spilletta l'aveva ricevuta andando con una sua*

---

<sup>17</sup> Andrea, intervista del 03/03/2017.

*amica al Pride, io manco sapevo dell'esistenza del Pride e quando mi disse questa cosa, mi domandò se fossi lesbica. Io negai in maniera assoluta dicendo che avevo il fidanzato, reagii in una maniera così brusca che quando sono tornata a casa ci sono rimasta male, pur sempre convinta di essere etero. Mi sono vergognata, quantomeno ero un'etero che si vergognava della propria omofobia.<sup>18</sup>*

Maddalena, 26 anni studentessa in una relazione stabile, si riferisce alla difficoltà di seguire il modello, la norma appunto, che la faceva sentire profondamente a disagio.

L'esperienza di ricerca all'interno di un'associazione politica LGBT che cerco di descrivere può essere letta come un processo di acquisizione di consapevolezza che mette in luce l'instabilità delle identità sessuali, partendo proprio da quella del ricercatore. In questo modo il testo potrebbe essere letto come una sorta di "divenire *queer*" che politicamente racchiuderebbe un narcisistico e individualistico avvicinamento emotivo a soggettività subalterne da parte di un soggetto (il ricercatore) egemone, ma "illuminato". Come abbiamo visto, questa pratica di posizionamento riafferma l'accesso privilegiato alla nozione di riservatezza da parte delle soggettività egemoni, concetto ampiamente criticato dalle teorie *queer* come uno dei punti fondamentali del sistema etero-normativo. Riassumendo, l'idea di un soggetto sessualmente conforme alla norma di basare il proprio posizionamento su un piano identitario reitera in entrambi i casi, sia identificandosi come "etero-illuminati" sia tacendo la propria sessualità, il privilegio etero-normativo della *privacy*. La rivelazione della propria sessualità, quindi, non necessariamente funziona in maniera trasformativa, e Foucault mostrò a suo tempo come la pratica del confessionale sia di per sé una tecnologia del potere (Foucault, 1978). Allo stesso tempo il tacere questioni sessuali stabilizza gli ideali normativi dell'erotismo etero proponendo inconsapevolmente una rappresentazione in cui l'eterosessualità è coerente e immune da qualsiasi pratica perversa e sodomitica (Warner, 1993). In questi termini la pratica riflessiva per un antropologo che intende affrontare una ricerca sulle politiche della sessualità e dell'intimità assume toni paradossali, ma sarebbe comunque negligente non cercare di problematizzare le relazioni di potere che si creano sul campo. Judith Butler del resto evidenzia le difficoltà a risolvere la questione:

---

<sup>18</sup> Maddalena, intervista del 07/05/2017.



*The paradox of subjectivation (assujettissement) is precisely that the subject who would resist such norms is itself enabled, if not produced, by such norms. Although this constitutive constraint does not foreclose the possibility of agency, it does locate agency as a reiterative or rearticulatory practice, immanent to power, and not a relation of external opposition to power. (Butler, 1993: 15)*

Da questo punto di vista, l'eterosessuale che cerca di mettere in discussione la normalizzazione della propria identità performativa non potrà che essere un eterosessuale che, anche se involontariamente, (ri)produce un sapere normato. In altre parole sarebbe categoricamente impossibile per un ricercatore che non sovverta praticamente l'eterosessualità produrre un sapere che non reiteri l'etero-normatività.

Occorre però analizzare più profondamente il significato del termine etero-normatività e come sia possibile distinguerlo dal concetto di eterosessualità. Le teorie *queer* permettono di considerare distintamente il sistema culturale che produce e regola identità sessuali e l'eterosessualità come la posizione identitaria egemone che emerge da questo sistema. Di conseguenza l'oggetto di critica non sarà né la soggettività che desidera eroticamente un altro genere diverso dal suo all'interno di un sistema binario né il desiderio stesso eterosessuale, ma il sistema socio-culturale che iscrive la soggettività eterosessuale come egemonica (Schlichter, 2004). Michael Warner, nel suo *Fear of a queer planet*, definisce l'etero-normatività come:

*... organizing all patterns of thought, awareness, and belief around the presumption of a universal heterosexual desire, behavior and identity (Warner, 1993: xxv)*

L'etero-normatività è immanente nelle istituzioni, nei significati e nelle pratiche che rendono l'eterosessualità non solo coerente, ma un vero e proprio privilegio. Questo privilegio si declina in termini binari, a partire dalla distinzione uomo/donna, omo/etero e così via. L'eterosessualità e l'omosessualità sono quindi complementari, un termine ha senso solo in funzione dell'altro, in questa inter-dipendenza l'eterosessualità significa qualsiasi cosa che non sia specificatamente marcata come omosessuale (Kosofsky Sedgwick, 1990). Esiste quindi una fondamentale differenza tra il significato di etero-normatività rispetto al concetto di orientamento eterosessuale, e Judith Butler riconosce la differenza tra la "matrice eterosessuale" come "*that grid of cultural*

*intelligibility through which bodies, genders and desires are naturalized*" e l'orientamento come pratica identitaria (Butler, 1990: 54). Chiaramente, una distinzione troppo netta tra etero-normatività e eterosessualità sarebbe comunque analiticamente e politicamente inappropriata, visto che la cultura egemone dipende da meccanismi che fissano l'eterosessualità istituzionalmente e sistematicamente.

Un altro punto teorico importante per la critica del posizionamento del ricercatore nel campo della ricerca sulle politiche LGBT, è il riconoscimento, da parte delle teorie *queer*, dell'eterosessualità, come tutte le identità sessuali, come categoria instabile e incoerente. Secondo Butler (1990) l'instabilità diventa condizione necessaria per la sua stessa reiterazione: il perseguimento dell'ideale eterosessuale, per cui si diventa propriamente e socialmente "uomini" e "donne", apre a possibilità di imitazioni difettose consce e inconsce.

Bisogna inoltre considerare in questo ragionamento, il rifiuto delle posizioni critiche *queer* di legarsi a una specifica, ipotetica identità *queer*, aprendo in un certo senso le porte alla partecipazione etero alla critica della norma. Michael Warner sostiene che: "*queer gets a critical edge by defining itself against the normal rather than the heterosexual*" (Warner, 1993: xxiii). Judith Butler nel suo saggio *Critically Queer* fa notare come il termine *queer* sia stato politicamente produttivo come punto di partenza discorsivo per varie minoranze sessuali come per "*bisexuals and straights for whom the term expresses an affiliation with anti-homophobic politics*" (Butler, 1993: 56).

Se accettiamo quindi che etero-normatività e eterosessualità non necessariamente debbano coincidere, possiamo anche accettare che un ricercatore eterosessuale possa produrre un sapere che non necessariamente reiteri un discorso etero-normativo. Questo discorso sembra ancor più accettabile se consideriamo il lavoro di Lisa Duggan sull'omo-normatività, concetto che definisce in questi termini:

*... a politics that does not contest dominant hetero-normative assumptions and institutions but upholds and sustains them* (Duggan, 2002: 179)

In questo senso è preferibile evitare di invocare una sessualità fluida e anti-normativa proprio per evitare che il concetto stesso di identità venga considerato influente nella pratica della ricerca. In questo modo si può superare la logica secondo cui le soggettività *queer* producano consequenzialmente sapere anti-normativo (Allen,

2010). In altre parole, il mio iniziale tentativo di collocarmi al di fuori della posizione egemone in qualche modo conteneva la presunzione di legare direttamente la produzione di sapere rispetto alla maniera in cui ci si identifica sessualmente. La relazione tra l'idea di sessualità del ricercatore e la produzione di un discorso non etero-normativo è quindi decisamente più complessa rispetto alla convinzione che un ricercatore etero-sessuale debba necessariamente produrre un certo tipo di sapere.

Occorre però spiegare cosa si intende per normalità e come questa venga definita in relazione al concetto di sessualità. Il processo di normalizzazione secondo Foucault implica l'esistenza di un potere che differenzia, unisce, compara, esclude e crea gerarchie (Foucault, 1976). L'esempio più immediato e esplicito lo suggerisce la scienza occidentale nelle pratiche di organizzazione dicotomica normale/perverso (patologico), dicotomia che agisce ad ogni livello del quotidiano. L'efficacia di questo sistema nelle società chiamate "panottiche" da Foucault, si manifesta attraverso comportamenti costantemente soggetti a un auto-scrutinio disciplinante in cui l'individuo sorveglia se stesso e mette il proprio comportamento in relazione alla norma statistica:

*In questo modo la normalità sociale viene rappresentata lungo una curva gaussiana, che non a caso è anche detta "distribuzione normale". Una simile concezione di normalità presenta corollari interessanti. Innanzi tutto la separazione tra normale e anormale esiste, ma ha una validità temporanea sempre soggetta a ridefinizione; in secondo luogo, i confini tra normalità e anormalità non sono necessariamente costruiti a priori, ma vengono definiti ex novo in ogni contesto a seconda della situazione relazionale; in terzo luogo, la flessibilità del dispositivo di normalizzazione costruisce il desiderio di normatività, perché [...] stimola la competizione tra individui per raggiungere il centro della curva di distribuzione. (Arfini e Lo Iacono, 2012: 24)*

La definizione di normalità, soprattutto in riferimento all'eterosessualità di un ricercatore che nel mio caso lavora in un'associazione di cultura omosessuale in cui la normalità è ridefinita dal contesto, finisce per assumere una dimensione paradossale, ma produttiva. In qualche modo la pratica del posizionamento di un soggetto egemone in un contesto in cui perde la caratteristica statistica della normalità, permette empiricamente di mostrare l'instabilità e l'arbitrarietà della norma stessa.

La modalità in cui un ricercatore "normale" potrebbe produrre un tipo di etnografia che sia definibile come pratica di de-costruzione e di messa in discussione della normalità, sta in un'attitudine di passività e di abbandono al campo, alla situazione e non nel meccanico tentativo di costruire o de-costruire arbitrariamente la propria identità, ma, appunto, passivamente, contrariamente all'attitudine che anche sessualmente dovrebbe contraddistinguere la normalità "per natura". In altre parole e per quanto possibile subendo passivamente i privilegi della propria condizione, il ricercatore "normale" potrebbe fare in modo che le pratiche e i significati etero-normativi emergano chiaramente sul campo, mantenendo costantemente, per quanto possibile, un approccio epistemologico *queer*, per poter rendere evidente, visibile e di conseguenza criticabile il paradosso della propria presenza sul campo. Questa modalità di ricerca, consapevole della propria parzialità, si allinea alla definizione che Marilyn Strathern fornisce dell'osservazione partecipante come "*open-ended mode of study*", ovvero come deliberato tentativo, non temporalmente lineare, di raccogliere dati che potranno rivelarsi utili in un altro momento (Strathern, in Boellstorff, 2007). L'etnografia così pensata e messa in pratica diventa una metodologia perductiva, ovvero un tipo di ragionamento logico (polivalente) applicabile all'antropologia<sup>19</sup>. Il concetto di perduzione o metodo perductivo rimanda a un'acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali che entrano in risonanza con schemi precedentemente già interiorizzati, acquisizione che avviene per accumuli, sovrapposizioni, combinazioni, tramite un'interazione continuata, ossia tramite una co-esperienza prolungata in cui tutti i processi di empatia, di abduzione e di mimesi svolgono un ruolo fondamentale.

---

<sup>19</sup> Riportiamo la famosa distinzione triadica di Peirce (Peirce in Piasere, 2012) con l'esempio dei fagioli: lo schema dell'*induzione* è il seguente:

Questi fagioli vengono da quel sacco	<i>caso</i>
questi fagioli sono bianchi	<i>risultato</i>
(dunque) tutti i fagioli di quel sacco sono bianchi (sino a prova contraria)	<i>regola</i>

Questo è lo schema della *deduzione*:

Tutti i fagioli di quel sacco sono bianchi	<i>regola</i>
questi fagioli vengono da quel sacco	<i>caso</i>
(dunque) questi fagioli sono bianchi	<i>risultato</i>

L'*abduzione*, invece, ha la "struttura dell'ipotesi, che consiste nell'inferire a ritroso l'antecedente dal conseguente:

Questi fagioli sono bianchi	<i>risultati</i>
(ma) tutti i fagioli di quel sacco sono bianchi	<i>regola</i>
(allora) questi fagioli vengono d quel sacco (forse)	<i>caso</i>

Partendo da queste premesse teoriche e pratiche, l'idea è di evitare identificazioni modaiole come "*straight with a twist*", che suggeriscono un legame intrinseco tra un'artificiosa presa di posizione identitaria e la produzione di sapere, ma piuttosto quella di immergere passivamente il proprio agire etero-normato in un campo che lo possa smascherare apertamente e ripetutamente in modo da innescare una critica approfondita. Il fatto di prendere parte alla vita associativa del Circolo Mario Mieli, sebbene passivamente, comportava il riconoscimento graduale dell'appartenenza a un gruppo tradizionalmente oppresso. Nel mio caso il riconoscermi, ma soprattutto l'essere riconosciuto come un antropologo gay, attivista e volontario del Circolo, era un modo di mettere in pratica, sebbene involontariamente, una *performance* identitaria che rendesse visibile l'artificiosità stessa delle identità sessuali e allo stesso tempo generasse spunti di riflessione sul tema.

L'attenzione quindi, va posta non tanto sul concetto di identità sessuale, quanto più sul concetto di *performance*, individuando tutte le pratiche di negoziazione del proprio io che mettono in luce quella che Foucault chiama "micro-fisica del potere". Secondo Eve Kosofsky Sedgwick, una delle autrici (eterosessuale) di riferimento nell'area delle teorie *queer*, i processi di negoziazione che sul campo producono situazioni non conformi alla norma, richiedono strategie di evasione e sovversione dell'etero-normatività (Sedgwick, 1990). Insistere sul concetto di *performance* del ricercatore, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto erotico della presenza fisica sul campo, suggerisce ancora più attenzione sulla specificità del contesto in cui questi processi sono messi in atto. Nel caso del lavoro di Eve Kosofsky Sedgwick i riferimenti all'identità sessuale dell'autore sono pressoché assenti, e nonostante questo è stata in grado di produrre un sapere che mette in discussione gli assunti etero-normativi sulla sessualità e che mina il binarismo omo/etero attraverso il quale opera il discorso egemone, anche se, ovviamente, il suo lavoro va situato, spazialmente e temporalmente, in un periodo in cui non esisteva ancora uno spazio istituzionale per le teorie *queer* all'interno dell'accademia. A questo proposito, nel marzo del 2017, presentai lo svolgimento della mia ricerca di campo e alcune considerazioni provvisorie al primo convegno universitario italiano organizzato da un centro di studi *queer* (Centro Interuniversitario di Ricerca Queer). In maniera un po' provocatoria, pensando all'eterosessualità nei termini che Ruth Frankenberg utilizza descrivendo la bianchezza come un "*unmarked marker*", decisi di rappresentarmi come un "ricercatore normale",

utilizzando un termine stridente e fastidioso che mettesse in evidenza le cosiddette politiche della deferenza che la maggior parte delle volte nascondono discriminazione e universalismo. La sonnacchiosa platea sembrò non cogliere i miei riferimenti, attuando con interesse di circostanza.

## **L'equazione erotica**

*"Aren't there any anthropologist jokes?" asked a doctor friend of my mother's, who had just entertained a table of lunch buddies at their retirement community with a series of doctor gags. To my mother's disappointment, I couldn't think of even one. [...] The only anthropologist to deliver was my friend and former mentor David Schneider, who came up with this one: "A postmodern anthropologist and his informant are talking; finally the informant says, 'Okay, enough about you, now let's talk about me.'" (Newton, 1993: 3)*

Nell'articolo del 1993 *"My best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork"* l'antropologa Esther Newton rispondeva ad alcuni critici della svolta riflessiva in antropologia, critici che la interpretavano come un "romantico desiderio di trovare 'l'altro' dentro se stessi" e quindi auspicavano un'attenta analisi delle motivazioni della ricerca per fuggire ambiguità sulla relazione con "l'altro". Newton fa notare come questa pretesa purezza accademica sia invocata a scapito di una relazione che si consumerebbe sulle pagine del diario di campo o nelle pratiche dialogiche, rimuovendo totalmente ogni aspetto dell'erotismo dalla figura dell'antropologo.

Raramente la sessualità del ricercatore è discussa nei testi di produzione accademica. Tacitando la propria soggettività erotica, l'antropologo reitera quelli che potrebbero essere degli assunti culturali, spesso la maschilità e l'eterosessualità, ma in un campo come l'antropologia delle sessualità potrebbe valere lo stesso discorso quando si considera che solo ricercatori *insider* si occupino di certi temi, in ogni caso risultanti da un discorso etero-normativo. Basti pensare che convenzionalmente "l'informatore " ideale per un antropologo eterosessuale (o almeno presunto tale) sia considerato uomo (o almeno presunto tale), presumibilmente per evitare il pericolo di

intraprendere relazioni eroticamente ambigue, senza contare il fatto che normalmente si dà per scontato che non abbia neppure relazioni sentimentali.

Il diario privato di Bronislaw Malinowski è il primo e più significativo tentativo di porre in questione la propria soggettività sessuale, l'antropologo narra i suoi sforzi per resistere alle tentazioni e alle fantasie "impure" sulle donne trobriandesi. Tuttavia occorre specificare che il diario venne pubblicato postumo su iniziativa della vedova di Malinowski (Malinowski, 1967). Le prime reazioni del mondo accademico alla pubblicazione furono fredde e superficiali, generalmente si tendeva a dividere la figura di Malinowski in due parti distinte, da una parte lo scienziato sociale, su cui questi diari non aggiungevano nulla di rilevante, mentre ci fornivano uno sguardo più approfondito sull'aspetto personale dell'antropologo (Newton, 1993). Clifford Geertz (1988) vide in questa pretesa separazione tra Malinowski antropologo e persona, la natura autoreferenziale dell'antropologia classica, nonché il punto di partenza da cui si sarebbe sviluppata l'idea di etnografia nell'antropologia postmoderna. Il corpo, secondo la lettura postmoderna, diventa una sorta di "*trickster*" la cui unità viene frantumata dalla molteplicità dell'esperienza e in cui il sesso e il genere sono indeterminati e mutevoli; non esiste, al di fuori del corpo, uno "*standing point*" da cui si possa trascendere la cultura.

Il punto a cui si vuole arrivare è che qualora si voglia mettere in discussione l'egemonia culturale esercitata attraverso l'etero-normatività, credo sia ancora utile non sottovalutare l'importanza delle narrazioni, in cui l'antropologo "normale" si confronta esplicitamente con la normalità sessuale che lo ha accompagnato sul campo e di cui attraverso l'atteggiamento passivamente ricettivo cerca di liberarsi. Come suggerisce ancora una volta Newton (Newton, 1993), il mutamento del genere o dell'orientamento sessuale (così come il colore della pelle o un corpo abile o disabile) modifica i termini dell'equazione erotica sul campo. Nel mio caso il mio orientamento sessuale era continuamente chiamato in causa dalle esperienze vissute sul campo, dalle *avance* rifiutate, all'attrazione taciuta, all'eterosessualità mascherata e messa da parte entrando nella *dark room* della Muccassassina.

Riporterò qui due brevi brani del mio diario personale, e l'intento è mettere in evidenza alcune delle inquietudini, delle sensazioni che il corpo e la sessualità generano nel processo elaborativo del ricercatore che si immerge e si impregna poco a poco di una realtà che prima di allora non lo ha mai circondato. Il primo episodio si riferisce a una

delle prime discussioni che ebbi con Angelo, una persona con cui ho instaurato una profonda amicizia e che mi ha guidato sul campo amorevolmente:

*Incontro Angelo con cui avevo già parlato al workshop del 20 marzo sulla comunicazione e il Roma Pride. Mi accompagna a prendere una birra dall'indiano, discutiamo su quanto faccia bene il gruppo giovani del Mieli a chi voglia far uscire la propria personalità, chi magari è inibito e timido e vive un disagio dovuto ai suoi problemi comunicativi. Non so se sia fondato quello che sto per scrivere, ma mi sembra che mi voglia mandare un messaggio, come dire... lo so che sei gay, devi solo aprirti. Decido di cambiare argomento, mi sento a disagio. Parlo del queer, di come la lettura di Judith Butler mi abbia cambiato la vita, di come mi abbia aperto la mente e migliorato la mia comprensione del sesso e delle devianze, in quel momento dico una frase che spero mi scagioni da eventuali paranoie future, una cosa del tipo: "Non mi piace più neanche definirmi eterosessuale... perché non mi ritengo tale"... boh una mezza cagata.<sup>20</sup>*

In un'altra occasione di aggregazione, la tradizionale "Trombola" di Natale, per congedarsi dalle attività associative prima delle feste natalizie:

*Ieri alla "trombola" ho notato che sono davvero in difficoltà quando si fanno i classici scherzi ironici e le battute sessuali. Quando sono andato a estrarre il numero ero visibilmente in imbarazzo. Le drag queen hanno una potenza impressionante, arrivato lì vicino, mi sentivo impotente e alle loro domande non riuscivo a rispondere. Non sono solo le drag queen. Quando Ale mi ha detto che devo sfrociare un po' di più non sapevo cosa rispondere. Insomma, credo che il non parlare liberamente del sesso e dei miei desideri (quali che siano) mi inibisca e a volte non mi permetta di legare con i ragazzi del Mieli.<sup>21</sup>*

Judith Butler illustra il funzionamento del ragionamento etero-normativo, mostrando come la disapprovazione omofobica del desiderio omosessuale sia costitutiva per la soggettivazione eterosessuale (Butler, 1997).

---

<sup>20</sup> Diario di campo, 03/11/2016.

<sup>21</sup> Diario di campo, 27/12/2016.



Attraverso lo sviluppo del discorso sulla riflessività dell'antropologo non voglio sostenere che si debba necessariamente produrre un sapere sovversivo e rivoluzionario, ma che sia fondamentale, per capire il posizionamento della soggettività eterosessuale, che il lavoro di ricerca riconosca gli effetti del discorso etero-normativo sulla produzione di sapere. Questo processo comprende la messa in luce delle contraddizioni e dei cortocircuiti che si generano a partire dalla "fondamentale dipendenza da un discorso che non abbiamo mai scelto ma che attiva e sostiene la nostra agency" (Butler, 1997: 2).

Come abbiamo visto, se il peso dell'autorialità non può essere evaso (Geertz, 1988), così nemmeno il peso dell'essere, e dell'essere visti, come una creatura erotica.

## Capitolo III

### Il Circolo Mario Mieli e la memoria delle e degli attivisti\*

*Probabilmente se oggi può capitarci di vedere due ragazzi che si scambiano tenerezze in metropolitana [...] lo dobbiamo più a Calvin Klein e ad Armani che all'Arcigay. (Gianni Rossi Barilli, 1999: 78)*

*The concept of the historical progress of mankind cannot be sundered from the concept of its progression through a homogeneous, empty time. A critique of the concept of such a progression must be the basis of any criticism of the concept of progress itself. (Benjamin, 1969: 24)*

Nel capitolo introduttivo ho presentato una breve storia del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, della sua evoluzione politica e del susseguirsi degli eventi fondamentali che ha portato all'attuale formato del *Roma Pride*. In questo capitolo cercherò di fornire un'immagine di come questa narrazione, abbozzata nell'introduzione in maniera cronachistica, sia rappresentata, sia riproposta nelle attività del Circolo e come si leghi al percorso biografico degli attivisti più anziani del Mario Mieli. Questo lavoro è utile per analizzare, nel senso foucaultiano del termine, il discorso prodotto all'interno dell'associazione e per capire in che modo contribuisca alla costruzione identitaria e alla formazione della coscienza politica delle persone più giovani, desiderose di affermare la propria presenza come individui e come attivisti, persone con le quali ho convissuto più strettamente e che per la prima volta si affacciavano al movimento delle associazioni LGBT. Attraverso le testimonianze raccolte vedrò di descrivere le dinamiche discorsive che determinano anche i rapporti con la sfera pubblica, con l'esterno.

Le relazioni tra storia e memoria, intesa quest'ultima nelle due accezioni, individuale e collettiva, hanno ricevuto crescente attenzione da parte di storici, antropologi e teorici della letteratura. Anche in contesti non LGBT, non è raro sentir parlare di "politiche della memoria", specie in un paese che ha una storia politicamente torbida come l'Italia. Walter Benjamin, nelle sue *"Tesi sul concetto di storia"* (1969) cercò

di articolare la memoria come una risorsa per l'azione politica, e, in effetti, individuò nel concetto di "passato" una risorsa materiale, il cui controllo diventava un aspetto chiave nella lotta di classe. In questo senso, trattare l'argomento della temporalità e del valore politico della costruzione della memoria all'interno del Mieli porta inevitabilmente all'incontro di temi tra loro quasi contraddittori: da un lato la pragmatica percezione del tempo come fenomeno uni-dimensionale e irreversibile, dall'altro i legami con il passato e le sue rappresentazioni che esercitano sul presente un'influenza complessa, al punto di rimettere in discussione il modello di questa concezione lineare della temporalità. Quando parliamo di "politiche della memoria", difficilmente pensiamo alla memoria come una forza autonoma e produttiva in grado di esercitare un certo potere politico e allo stesso tempo di avere un effetto concreto sul nostro quotidiano, come potrebbero invece averlo le politiche del *welfare* o le politiche del lavoro. Spesso pensiamo alla gestione della memoria come un campo di battaglia retorico. Uno degli scopi di questo capitolo è mostrare come la memoria collettiva sia la maniera in cui gruppi di persone riescono a conservare un'identità condivisa nel corso delle loro vite, e in questo senso cercherò di mostrare come, diversamente dalle convinzioni comuni che la vogliono costantemente distrutta e disintegrata, essa sia allo stesso tempo continuamente creata ed elaborata.

Dalle narrazioni raccolte durante le interviste con ex-presidenti del circolo o con persone che avevano frequentato il Mieli per lungo tempo, emerge una tendenza a concepire il tempo in maniera lineare e univoca, in cui la retorica del progresso verso l'uguaglianza sociale per le persone omosessuali, spesso, prevale sulla narrazione degli spazi, della costruzione dei luoghi omosessuali nella città di Roma, come per esempio le zone di *cruising*, e del mutamento della presenza nei luoghi pubblici delle persone LGBT. La convinzione che esista un percorso irreversibile di miglioramento e di apertura sociale verso un'universale idea di uguaglianza ha assunto i termini di una narrazione collettiva, patinata e condivisibile *a priori*, in cui spesso si trascurano il quotidiano e i suoi spazi, come la famiglia, il lavoro o, appunto, la presenza visibile nei luoghi pubblici. La sede del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli è rappresentazione, o forse risultato, di questa svolta internazionalista universalistica del discorso delle forze politiche LGBT in Italia, il cui momento simbolico più importante è stato il *World Pride* del 2000, quando la città di Roma e il Mieli irruperono improvvisamente sul palcoscenico della storia del movimento LGBT globale: la sede del Circolo si trova in un capannone

facente parte del complesso della Stazione Radiotelegrafica della Regia Marina costruito nel 1919 sulla via Ostiense, nell'allora periferia meridionale della città. Percorrere i corridoi o passare il proprio tempo all'interno di queste sale trasmette un senso di gioiosa nostalgia per la militanza che fu e gli oggetti e l'arredamento rimandano a un passato molto prossimo che viene raccontato come inafferrabilmente remoto. Il passato tende a diventare quanto più un bene nella misura in cui ci si trova in uno di quei paesi definiti "*has-been country*", tanto più nostalgici quanto più sono in declino. Attaccati alle pareti sono in mostra i simulacri di quella manifestazione che proiettò il Mieli e il movimento italiano al centro delle cronache nazionali e i manifesti elettorali raffiguranti membri notabili del Circolo candidati alle elezioni politiche e amministrative successive a quell'evento. A quel periodo risalgono anche l'ultima ristrutturazione e organizzazione degli spazi interni.

La retorica utilizzata nei racconti dell'attivismo romano sembra rispecchiare quella che Michel De Certeau definì "organizzazione funzionalista" del tempo, organizzazione che privilegia la temporalità del racconto e di conseguenza l'idea di progresso, rendendo cieca l'idea di spazio (De Certeau, 1984): il tempo determina la vita, il mutamento e la dialettica, al contrario lo spazio è fisso, inanimato, statico. E così, in questo senso, ho cercato di raccogliere le testimonianze evitando di scegliere in maniera categorica un tipo di analisi "cronologica" o "spazialista", ma seguendo trame, storie e concetti che sono serviti da elemento euristico. Alcuni *topoi* sostengono questa scelta interpretativa: quando per esempio si leggono i frammenti dei racconti qui riportati si ha l'impressione di cogliere un sotto-testo permanente in cui la condizione del movimento e della realtà sociale italiana è considerata come molto arretrata rispetto alle altre realtà nazionali del cosiddetto "mondo occidentale". Prendendo spunto da ciò che scrive Said (1989), ispirandosi al concetto di frammentazione del tempo e della memoria proposto da Walter Benjamin, si può sostenere che, attraverso i racconti di chi ha vissuto in prima persona le battaglie politiche del movimento, il passato diventi "un campo di battaglia" e che, sempre secondo la visione "orientalista" di Said, possa essere discorsivamente colonizzato e amministrato. Come sostiene Akhil Gupta (1994) le rappresentazioni dominanti del tempo nell'Occidente capitalista ne enfatizzano il carattere unilineare, univoco, unilineare, progressivo e la sua messa a valore. Con questo non voglio dire che la concezione del tempo all'interno del Mieli sia necessariamente e generalmente lineare e subordinata a una rappresentazione dominante, ma che lo sia

nella rappresentazione che gli attivisti danno dell'evolversi del percorso politico dell'associazione. Ho quindi riscontrato due tendenze generali: quella dell'"eccezionalismo negativo"<sup>22</sup> italiano (Busarello, 2016) e della concezione del passato come campo di scontro politico che porta inevitabilmente, secondo la logica storicistica, a una concezione evoluzionistica del tempo. Di queste tendenze l'una non esclude l'altra e entrambe dettano i temi delle narrazioni raccolte, non solo per chi racconta la propria testimonianza, ma anche per chi sollecita e ricerca queste narrazioni, contribuendo così a costruire la realtà esperita quotidianamente al Circolo nei giorni della mia frequentazione.

Il mio scopo, quindi, non sarà tanto verificare la veridicità dei resoconti e dei ricordi, quanto mostrare quanto questi racconti contribuiscano a fare del Mieli quello che si pensa che sia il Mieli, in altre parole mettere in luce le modalità in cui sia costruito l'immaginario politico dell'associazione, storicamente e contestualmente in opposizione ad Arcigay. La costruzione di una memoria comune, del discorso che regola la costruzione di quest'ultima e della storia del Circolo ha a che fare con una forma di potere; la memoria, infatti, in molti casi ha la funzione di rendere possibile la legittimazione di fronte al gruppo dominante e di mantenere la propria identità collettiva intatta (Boyarin, 1994):

*C'è un'altra cosa altrettanto importante: costruire una memoria, le generazioni di oggi hanno la possibilità di farlo. Noi siamo partiti, non dico da zero perché non è mai vero, ma con ben poco intorno, anche se poi abbiamo scoperto che prima della guerra c'era molto, in Germania prima del nazismo, però questo l'abbiamo scoperto dopo. Le generazioni di oggi hanno invece tanto, film libri giornali cultura esperienze. Ecco fare memoria, costruire memoria e conservarla è fondamentale per ogni comunità, siccome i gay le lesbiche e le trans\* saranno sempre una minoranza. [...] Una minoranza ha bisogno di avere i suoi punti di riferimento saldi, perché ogni nuovo gay che nasce è smarrito, non ha punti di*

---

<sup>22</sup> Busarello applica "in negativo al contesto italiano la categoria di eccezionalismo che Jasbir Puar utilizza negli Stati Uniti in *Terrorist Assemblage. Omonationalism in Queer Times*". "Puar connota l'eccezionalismo americano come sessuale, per cui gli Stati Uniti si autorappresentano come meno omofobici e più tolleranti dell'omosessualità (e meno contaminati da misoginia e fondamentalismo) rispetto al Medio Oriente represso, riservato e timido verso la nudità" (Busarello, 2016: 75).

*referimento. Ogni nuovo gay che deve affrontare il coming out ha bisogno di qualcosa da cui poter attingere forza.*<sup>23</sup>

Queste sono le parole di Andrea Pini, uno dei fondatori e dei primi presidenti del Circolo tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 del secolo scorso.

L'enfasi sul concetto di comunità, presente in quasi tutte le interviste che mi sono state concesse, mostra un continuo tentativo di consolidamento di una condivisa identità collettiva, necessaria alla sopravvivenza e al ricambio generazionale dell'associazione. L'invocazione alla costruzione di una memoria comune è senz'altro un processo positivo, come suggerito da Andrea Pini, per la moltitudine di gay lesbiche e trans\* che cercano riferimenti in una realtà sociale percepita come "ancora" troppo omo e trans-fobica. D'altro canto, può capitare che questa pratica di costruzione della memoria possa inconsapevolmente assumere l'aspetto di un processo escludente nei confronti di nuove soggettività che a loro volta cercano di ottenere il loro spazio e la loro visibilità, e mi riferisco, per esempio, alla diffidenza a volte diffusa, ma perlopiù circoscritta, all'interno del Circolo verso le attività di approfondimento sul *queer*, sulla bisessualità, sul poli-amore e via dicendo, su tutte quelle espressioni che in alcuni casi vengono percepite come devianze e deformazioni di un ideale "omo" più puro e generalmente più accettabile al di fuori del mondo LGBT. Queste sono le parole di Carlo, socio di lunga data del Mieli, impiegato nella segreteria dell'associazione e noto anche con il suo nome *drag* di La Priscilla:

*Io non ho idea se abbia ancora senso che esistano delle associazioni iper-generaliste (a parte il discorso di Arcigay che ha una struttura territoriale diffusa). Non è un caso che noi negli anni '90 avevamo 1500 soci e ora ce ne abbiamo un terzo, perché nonostante abbiano diritto di cittadinanza gay, lesbiche, poli-amori e chi più ne ha più ne metta, chi sente la necessità di appartenenza a un gruppo più specifico a se stesso, fa riferimento a quell'associazione piuttosto che a un'altra.*<sup>24</sup>

Spesso, soprattutto quando i miei interlocutori fanno riferimento alla loro partecipazione attiva alla vita politica del Circolo, ho avuto l'impressione di ascoltare un

---

<sup>23</sup> Andrea Pini, intervista del 23/02/2017.

<sup>24</sup> Carlo, intervista del 16/12/2016.

discorso deduttivamente militante, che si munisce di dispositivi già rodati dagli ingranaggi del potere, che ricalca e reitera narrazioni ideologiche legate alla militanza politica. Il percorso politico del Mieli ha ovviamente una sua specificità, e non intendo procedere a una inutile e dannosa generalizzazione, ma potrebbe servire come traccia nell'analisi critica del discorso, ricordare che, secondo Pierre Bourdieu (1998: 185), il movimento omosessuale avrebbe prodotto una delle più tragiche antinomie della dominazione simbolica, ovvero la creazione di ulteriori distinzioni, invece che l'incentivazione di una lotta per un nuovo ordine nel quale le differenze sessuali fossero indifferenti. Questa ipotesi che Bourdieu chiama "invisibilità visibile", rende ipoteticamente il soggetto omosessuale un buon soldato, un buon cittadino e un buon coniuge in modo da potersi vedere riconosciuti i diritti minimi richiesti.

Quello che potrebbe non sembrare chiaro è se in questo capitolo tratterò del processo di costruzione della memoria o ancora dell'identità collettiva. Ovviamente i due termini non equivalgono a un unico concetto, ma, come suggerito da Jonathan Boyarin (1994), il campo della costruzione identitaria spesso si sovrappone o coincide con il concetto di memoria, nonostante occorra in primo luogo mettere in guardia dall'automatica trasposizione della memoria individuale a quella collettiva. A questo proposito Judith Butler scrive che "memoria collettiva" e "identità collettiva" sono l'esito di pratiche di significazione inter-soggettive, che non sono fisse o assolute, ma costantemente create e ri-create all'interno delle regole del discorso (Butler, 1990: 17). Il loro potere è quello di creare un'ideale integrità ascrivibile alla memoria e all'identità individuale.

Questo capitolo prende spunto e ispirazione dal concetto di archivio (Derrida, 1994), che porta con sé la natura duplice di luogo di conservazione e di produzione della memoria, in quanto, proprio come fa notare Derrida, la parola "archivio" contiene etimologicamente due principi: quello dell'inizio e quello del comando. In questo modo cercherò di contribuire in parte alla storicizzazione delle politiche legate alla sessualità, poiché le storie, anche quelle provenienti dal passato più prossimo, rischiano costantemente e pericolosamente di essere cancellate o domesticate, soprattutto quando si tratta di storie legate alla dissidenza sessuale.

## **Il Circolo**

*La linea nel Mieli c'è, c'è per com'è fatto, per come è nato e per come s'è strutturato: perché non è monotematico, perché è misto, perché ci capita di tutto, perché sta a Roma perché si chiama in quella maniera, perché i suoi prodotti sono di un certo tipo, le sue missioni sono state soprattutto il Pride, Muccassassina e l'HIV e non è un caso, perché su questo è nata, su questo s'è fondata e su questo ha fatto la sua storia vincente, ma è riuscito anche a farla per come era fatto perché non era partitico, perché stava a Roma.<sup>25</sup>*

Queste sono le parole di Rossana, la persona che forse meglio descrive, attraverso le sue parole e il suo percorso personale, la traiettoria storica del Circolo. Rossana è arrivata al Mieli nel 1994, alla vigilia del primo *Gay Pride* italiano organizzato nelle modalità in cui comunemente si conosce questa manifestazione, ovvero come una parata/corteo di carri e musica che si dipana per le vie della città. Rossana è stata eletta presidente del Mieli per la prima volta nel 2004, mantenendo la carica (quasi) ininterrottamente fino al 2012. Nonostante si sia allontanata per diverso tempo dalla vita politica del Circolo, nel momento in cui scrivo Rossana occupa, da alcuni mesi, la carica di vice-presidente. Le sue parole, in poche righe, danno un'idea generale di ciò che è stato, di ciò che è e di ciò che il Mieli cerca di continuare a essere nel panorama politico italiano e romano, in altre parole un'associazione locale con vocazione nazionale, ben radicata sul territorio romano su cui esercita una egemonia sempre meno netta, di cui ha però bisogno per affermare la propria influenza a un livello superiore.

Le parole di Rossana hanno un carico simbolico quasi artificioso ma comprensibile visto l'enorme bagaglio emotivo che la lega al Mieli. Attraverso la rielaborazione dei ricordi si può provare a capire e a definire quale sia il ruolo e l'immagine che quest'associazione occupa nella memoria di molte e molti attiviste "anziane", la maggior parte dei quali ha iniziato a frequentarla nel corso degli anni '90, e come quest'immagine individuale contribuisca alla costruzione di una memoria collettiva.

La sede del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli è forse uno degli spazi più rappresentativi dell'attivismo "omosessuale" a Roma. Come ho già detto, l'associazione trovò asilo in uno dei vecchi edifici della radio della Regia Marina occupati da varie

---

<sup>25</sup> Rossana Praitano, intervista del 14/05/2017.



realtà antagoniste verso la fine degli anni '80. Deborah, che nel 1994 divenne presidente, ricorda il suo arrivo in questo luogo "diroccato, senza riscaldamento, senza bagni" e soprattutto popolato solo da uomini eredi del FUORI! e del movimentismo degli anni '70, che non avevano mai visto una ragazza lì dentro. Per la maggior parte dei/lle "veterane/i" che mi hanno raccontato la loro storia, il Circolo si doveva presentare nelle condizioni descritte da Deborah: il problema degli spazi era stato un motivo di scontro e di confronto con le istituzioni cittadine dalla creazione del Mieli nel 1983 fino all'occupazione e in seguito all'assegnazione della sede attuale sulla via Ostiense nella periferia sud della città nei primi anni '90. Già nel 1982 l'allora sindaco di Roma Ugo Vetere si era dichiarato disponibile a concedere un Centro Polivalente di Cultura Omosessuale alle associazioni omosessuali della capitale (*Paese Sera*, 17/05/1982). L'impegno del sindaco Vetere restò disatteso ancora per qualche anno, mentre l'associazione cresceva in visibilità e nel numero d'iscritti, ma soprattutto precedeva l'esplosione dell'epidemia di AIDS, che, suo malgrado, vide il Mieli stringere contatti con le istituzioni della sanità pubblica nel tentativo di arginare il contagio del virus tra la popolazione omosessuale. La malattia sconvolse le vite personali delle persone omosessuali e spaventò le autorità, che non avevano alcun interesse nello scoppio di una carneficina e che, di conseguenza, cercarono nelle associazioni, prima fra tutte proprio il Mieli, un referente per tentare di arginare l'epidemia. Così il Mieli, che era nato come associazione per "socializzare e politicizzare l'omosessualità" si ritrovò a fare assistenza domiciliare ai malati di AIDS e a servire come gruppo di controllo. L'impatto che la malattia ebbe sull'immaginario comune fu enorme, il preservativo divenne "un compagno di giochi irrinunciabile" e si fece spazio l'amara sensazione di "sentirsi dei sopravvissuti senza capirne il motivo". Per molte delle persone intervistate la lettura sui giornali delle notizie sull'AIDS e il diffondersi del virus tra i propri conoscenti, amici e cari, servì da spinta emotiva per avvicinarsi al Mieli e alla militanza:

*Io arrivai nel 1990, insieme a Vladimir Luxuria<sup>26</sup>. Abitavamo nello stesso quartiere e avevamo voglia di fare qualcosa per l'Aids. Vedere amici che stavano male servì da spinta per partecipare a vita associativa, in un'associazione che aveva questo come punto cardine. La voglia di fare volontariato mi portò al Mieli che già*

---

<sup>26</sup> Vladimir Luxuria è un personaggio pubblico italiano, attivista, scrittrice, personaggio televisivo, attrice e ex-deputata con il Partito della Rifondazione Comunista.

*negli anni '80 aveva formato una coorte di gente che si sottoponeva al test, i primi nel mondo.*<sup>27</sup>

Queste sono ancora parole di La Priscilla. Anche Vladimir Luxuria, in un'intervista rilasciata al mensile *Babilonia*, ribadisce che fu, tristemente, la necessità di cercare assistenza per un amico malato che la avvicinò al Mieli. La voglia di prendere parte attivamente alla vita associativa non veniva solo da uno slancio umanitario verso le vittime del contagio, che molto spesso erano persone appartenenti alla cerchia degli affetti più cari, ma altri motivi contribuivano a compiere la scelta di impegnarsi in prima persona. In primo luogo la spietatezza del virus, in quegli anni si moriva "velocemente e malissimo", per alcuni giovani volontari dell'epoca "accompagnare alla morte queste persone, uomini grandi, professionisti, professori che avevano lottato per avere una vita autonoma libera e colta" fu un'esperienza memorabile ed educativa. Inoltre, nei racconti affiorano la necessità e la volontà di reagire al meccanismo mediatico di stigmatizzazione delle persone omosessuali che agiva sull'opinione pubblica italiana di quegli anni. Io stesso, nonostante all'epoca fossi davvero piccolo, mi sono confrontato in molte interviste con il ricordo della profonda inquietudine che suscitava la famosa "pubblicità progresso" dell'alone rosa, menzionata da molti interlocutori come esempio di cattiva informazione e addirittura come un deliberato atto terroristico di Stato. Nel racconto di Deborah, lo stigma generato dalla malattia assumeva quindi i caratteri di un termine di coesione identitaria:

*Attraverso qualcosa che era sociale, trovavo un modo per avvicinarmi alla mia identità personale senza tanti traumi. Fatto sta che quello che feci fu trovare i numeri di telefono pubblicati sui giornali, si parlava di chi per primo stava iniziando a mettere su dei servizi, perché un po' tutti si stavano attivando e quindi trovai il numero del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli che dichiarava attraverso un portavoce che stava per iniziare il primo corso di formazione per volontari di assistenza domiciliare. Telefonai e mi presentai, a vent'anni, da sola. Fu una cosa abbastanza scioccante arrivare in questa associazione.*<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Priscilla (Carlo), intervista del 16/12/2016.

<sup>28</sup> Deborah, intervista del 18/04/2017.

Come afferma la teorica *queer* Ann Cvetkovich (2003), è necessario cercare di capire come gli archivi gay e lesbici siano archivi profondamente legati alle emozioni e eventualmente a episodi traumatici. Ovviamente tali emozioni e tale trauma saranno difficili da rappresentare nella propria totalità. Nella seconda metà degli anni '90 l'emergenza HIV cominciò a rientrare gradualmente, ma l'impegno volontario per garantire alle persone in AIDS una morte dignitosa si mantenne fortissimo.

Nelle narrazioni l'episodio che più ha marcato, su un piano simbolico, le traiettorie personali degli attivisti all'interno del Circolo è sicuramente il *Roma World Pride* del 2000, non solo per l'enorme partecipazione, ma anche perché, da quel momento, i rapporti con la politica e con le istituzioni, che nel corso degli anni '90 avevano avuto un carattere soprattutto sanitario, cominciarono a cambiare decisamente registro. Per alcuni, specialmente per coloro i quali hanno ormai lasciato l'attivismo da alcuni anni, è come se nel corso degli anni il ricordo del *World Pride* del 2000 abbia assunto le forme di una meta-narrazione. Secondo Deborah, il successo dell'evento ha fatto in modo che si creasse una discrasia tra i bisogni individuali delle persone LGBT, che non mutarono rispetto al periodo precedente, e le ambizioni politiche del movimento stesso. Senza contare che dal 2000 in poi, forse proprio per l'accresciuta visibilità del Circolo o forse per una sorta di rappresaglia da parte delle istituzioni, iniziarono severi controlli fiscali cui seguirono pesanti sanzioni da cui il Mieli non si è ancora del tutto risollevato.

In termini più generali, Deborah sostiene che il *Roma Pride* sia una manifestazione di vitale importanza per gay, lesbiche, trans\* e tutte le soggettività sessualmente non conformi, soprattutto se lo si considera come un momento di liberazione personale. Quando però le domando se dal punto di vista simbolico nella cultura di massa abbia secondo lei comportato un'apertura, un'accettazione nei confronti del movimento, mi risponde negativamente raccontando un divertente aneddoto legato al *World Pride*:

*Roma è una città che vive sul qui, ora e 'non me ne frega un cazzo': il concentramento era a Piramide, c'era una folla inaudita, io ero lì in mezzo, c'era pure mia madre. Tutte le linee dei tram erano state interrotte, mi ricordo due*

*vecchiette che in mezzo a questa calca di culi e tette, di trans\* e travestite, si guardano intorno e dicono "vabbè ma mo' quando lo rimettono il tram?"*<sup>29</sup>

Questo episodio potrebbe essere l'emblema dell'effetto che il *Pride* può avere sulle coscienze dei romani, non tanto su chi partecipa alla manifestazione, per cui davvero secondo Deborah rappresentò un'esperienza formativa e importante, ma su chi assiste, sulla gente, sul pubblico. Questa convinzione è rappresentata molto bene da Ferzan Ozpetek nel film "*Le mine vaganti*" del 2010, menzionato in più di un'intervista, in cui Riccardo Scamarcio, che interpreta il figlio gay di un ricco imprenditore leccese, riconosce con un velo di malinconia e amarezza che dopo il *Pride* del 2000 ci si aspettava che cambiasse tutto, ma dieci anni dopo invece non rimaneva neanche più la speranza. In maniera più pragmatica, accantonando la vena malinconica, Andrea Maccarrone, presidente del Mieli dal 2012 al 2015 e socio dal 1997, mi racconta come gli anni 2000 siano stati quelli della rincorsa alla politica, non solo da parte delle singole associazioni, che iniziarono a proliferare, ma soprattutto da parte delle personalità più forti del movimento che cercavano spazio in parlamento e nelle istituzioni, sia per portare a quel livello le istanze della base sia come semplice obiettivo di affermazione personale. Indubbiamente cambiò anche il modo di vivere l'associazione dal suo interno, e nei racconti delle persone più anziane si legge l'impressione generale che, oltre all'incontrovertibile calo di iscritti al Circolo, si sia assistito anche a un mutamento qualitativo della partecipazione:

*Vedevo che negli anni '90, fino al 2000, il venire al Circolo era proprio un impegno a fare qualcosa, ad attivarsi per cambiare la società nel suo insieme. Dal 2000, non subito, ho notato che le associazioni, ma è giusto che sia così, sono diventate più un punto di socializzazione.*<sup>30</sup>

Queste sono le parole di Massimo, che si iscrisse al Mieli per la prima volta nel 1995 quando aveva vent'anni e che tutt'ora segue i progetti del Circolo di prevenzione dell'HIV. Dalle parole di chi, come lui, ha vissuto diverse fasi politiche, sembra quasi che una volta ottenuta la grande visibilità nazionale sia come venuta meno la volontà di

---

<sup>29</sup> Deborah, intervista del 18/04/2017.

<sup>30</sup> Massimo Farinella, intervista del 15/03/2017.

mutare lo *status quo*, aprendo una nuova fase di depoliticizzazione dell'attivismo gay. L'idea di avere delle associazioni come luogo deputato prevalentemente alla socializzazione non è considerata necessariamente come un aspetto negativo dell'associazionismo contemporaneo, al contrario si ribadisce l'importanza di avere luoghi dove ci si possa incontrare e socializzare in quanto persone LGBTQAI+. Tra le persone che hanno provato a raccontarmi cosa sia il Mieli per loro, è forte la consapevolezza che il Circolo abbia reso più facile il processo di presa di coscienza di sé in quanto "omosessuali, trans\* e *queer*", e molti ricordano come sia stato importante avere la possibilità di confrontarsi con chi prima di loro aveva vissuto lo stesso percorso, nonostante i *media* generalisti veicolassero un'immagine univoca dell'omosessualità, dipingendo la vita dei gay come condannata all'infelicità, legata allo stereotipo della promiscuità sessuale, della devianza, della perversione e dell'infelicità di chi non potrà mai avere una vita sociale ricca e gratificante. Ancora nelle parole di Andrea, si può leggere il forte legame emotivo che evoca la memoria dei momenti di vita comunitaria:

*Il sabato c'era il Welcome che era un momento incredibile, era uno dei pochi luoghi dove si poteva socializzare come gay come lesbiche, un luogo non performativo come poteva essere una serata in discoteca. Si aveva semplicemente il piacere di ritrovarsi con amici e lì sono nate amicizie, amori, e tantissimi rapporti umani continuati negli anni.<sup>31</sup>*

Maurizio, che entrò per la prima volta al Mieli nel '98, ricorda questi pomeriggi domenicali in cui ci si vedeva per prendere il tè, e a cui spesso partecipavano più di 100 person. La sua passione è la cultura pop, argomento sul quale scriveva su *Aut*, il giornale del Circolo. Mi propone un'interessante analogia in cui compara la scuola degli X-Men<sup>32</sup> al Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli:

*Per me non c'è nessuna differenza tra la maniera in cui il professor Xavier descrive scuola e il Mieli. Io ci ho visto il Circolo dei primi anni del 2000, io mi sono*

---

<sup>31</sup> Andrea, intervista del 15/03/2017.

<sup>32</sup> *X-Men* è una serie di film basati sugli omonimi supereroi mutanti dei fumetti *Marvel Comics*. La trama è incentrata sui tentativi di Charles Xavier e dei suoi allievi di fermare il terrorista mutante Magneto, in continua lotta con il genere umano.

*ritrovato in quello, qui come nella scuola degli X-Men ti creavi una nuova famiglia.*<sup>33</sup>

In ogni narrazione, si ha l'impressione di percepire un velato rimpianto rispetto alla "elaborazione politica" che aveva luogo durante le assemblee politiche, considerato il vero e proprio momento collettivo e formativo dell'associazione. Ancora Andrea:

*Quando sono arrivato al Mieli, aldilà della tensione dei rapporti umani e degli scontri politici che adesso sfociano anche in questioni personali, partecipavo ad assemblee che erano una scuola continua. Erano assemblee di 100 persone in cui si parlava di attualità e in cui si commentava l'attualità, in cui si faceva autocoscienza, c'erano scontri sui massimi sistemi. Adesso al massimo si litiga se si deve rimbiancare la sala, se si devono spostare i quadri, se quello lì è stato bravo o cattivo, se viene o no a Muccassassina, cioè zero. Non ci si rende conto che questa cosa allontana quelle persone che invece potrebbero dare di più, perché se io mi trovo in un contesto stimolante rimango, cresco o fornisco degli stimoli. Se sono una persona che ha interessi culturali e mi trovo a litigare per delle stupidaggini, francamente dopo la seconda volta me ne vado, nonostante che al Gruppo Giovani ci siano tantissime energie e voglia di fare, inevitabilmente quelle energie vengono disperse perché, e questo è fisiologico, i ragazzi stanno in associazione un anno, poi si fidanzano o finiscono l'università, tornano alla città d'origine, quindi, mentre prima quella crema diventava una risorsa perché qualcuno si fermava e dava e restituiva, adesso non è detto che sia così.*<sup>34</sup>

Questa impressione comune dei "veterani", non è accompagnata da un'altrettanto condivisa ragione cui attribuire questa graduale depoliticizzazione del Circolo e del movimento in generale. Dagli obiettivi raggiunti negli ultimi anni, all'adeguamento alla tendenza generale delle società occidentali di disaffezione dalla politica e di fine delle "grandi narrazioni", le possibili spiegazioni si moltiplicano, Massimo crede che un ruolo importante in questo processo sia occupato dall'affermarsi dei *social network* come

---

<sup>33</sup> Maurizio Calabresi, intervista del 16/12/2016.

<sup>34</sup> Andrea, intervista del 15/03/2017.

spazio deputato alle riflessioni politiche, senza però saper chiarire se ne sia una causa o un effetto.

Chiaramente, e lo fanno presente anche alcune delle persone con cui ho parlato, bisogna fare i conti con un certo effetto nostalgia, per cui tutto sembra più entusiasmante quando è recuperato dagli anni della giovinezza. In questo senso non è mai stata mia intenzione creare, in termini narrativi, una sorta di conflitto generazionale tra il vecchio e il nuovo, ho cercato solo di fare appello ai ricordi e alle storie di persone che hanno legato il loro percorso biografico a quello del Circolo in maniera quasi viscerale. Chiaramente, raccogliere testimonianze che aiutino a descrivere l'idea del passato che si ha del Mieli significava parlare con le persone che vivevano il Circolo in quegli anni, e chiedere di fare appello alla memoria molto spesso sollecita un'inevitabile comparazione con il presente che a sua volta, forse un po' semplicisticamente, impone un confronto con le nuove generazioni. Un breve estratto del racconto di Rossana aiuterà ulteriormente a comprendere quale sia l'intensità di questo legame emotivo:

*La tradizione o l'aria che si respira là dentro che si trasmette, o dai vecchi che rimangono, vecchi non in senso anagrafico ma esperienziale, da me alla Priscilla, ma molte delle persone che hai intervistato tu, e che quindi trasmettono un'idea, un modo, una modalità, che è quella, cambiata negli anni, ma è quella! Quindi per esempio, se parli di Pride sobrio, al Mieli, ti reagisce chiunque, "ma di che cazzo state a parlà", perché il DNA non è quello, non solo perché ti chiami Mario Mieli, non solo perché hai fatto Muccassassina, quindi già di per sé è un po' difficile parlare di sobrietà, anche se comunque la stessa Mucca è meno provocatoria di quanto potesse esserlo prima perché è proprio più difficile fare provocazione gay, perché è più sdoganata come figura sociale. Fare un Pride sobrio per una fabbrica di drag queen è dura, per un'associazione che comunque ha un'anima trans\* e dove c'è un po' di tutto, c'hai i cattolici, ma c'hai anche le trans\*, sarebbe diverso se avessi un'associazione che invece che è monotematica, o mono-funzionale (come l'Agedo o il Gruppo Pesce), da noi ci vai perché è il Mieli. Chevwordi? Tutto e niente: è una storia, è una connessione, è esperienze diverse.<sup>35</sup>*

## **La Muccassassina**

---

<sup>35</sup> Rossana, intervista del 14/05/2017.

Nel corso dei suoi quasi trent'anni di storia Muccassassina è diventata una delle serate principali del *clubbing*, LGBT e non solo, italiano. Alla fine degli anni '80, quando l'associazione iniziava i primi progetti di collaborazione con le istituzioni per la prevenzione del virus, c'era una forte necessità di trovare fonti di autofinanziamento che permettessero la continuazione delle attività dell'associazione e allo stesso tempo si sentiva il bisogno di creare un luogo accogliente, sicuro, che potesse fungere da punto di riferimento artistico, politico e ricreativo per i giovani gay della città. Nacquero così "*I mercoledì della signora Mieli*", incontri di musica e teatro che si tenevano all'interno del Circolo stesso e, nonostante l'antagonismo del vicinato e della polizia che compariva spesso durante queste serate, sempre più gente cominciò a frequentare. Il successo crescente spinse a spostare l'evento in un locale più grande e più accogliente, visto che all'epoca i locali dell'associazione non erano ancora stati ristrutturati. La musica *dance* si intervallava con momenti performativi e spettacoli di artisti vicini al movimento e in poco tempo l'evento divenne un piccolo *cult* cittadino. Dopo un breve periodo in un locale chiamato "*Grigio notte*", si tentò di organizzare un vero e proprio *party* nei locali occupati abusivamente dell'ex mattatoio di Roma nel quartiere Testaccio. Ricorda in proposito Andrea Pini:

*La Muccassassina l'abbiamo creata noi, mi riferisco al gruppo di quegli anni là, si chiama così perché le prime feste le abbiamo fatte in alcuni locali del mattatoio che in realtà erano gestiti da un gruppo che aveva occupato quegli spazi, noi eravamo ospiti. Le prime feste le abbiamo fatte lì, in spazi molto belli, erano strutture un po' fatiscenti dei primi del secolo. Siccome era l'ex mattatoio di Roma, qualcuno di noi si inventò che la mucca si ribellasse e da assassinata diventasse assassina, infatti il simbolo è una mucca con una falce.<sup>36</sup>*

Tra il 1990 e il 1991, la mucca armata di falce tornava in quel luogo, l'ex mattatoio, per "vendicare" i soprusi subiti, diventando il simbolo e l'espressione della gioiosa creatività della comunità LGBT romana. Il successo fu immediato e inaspettato, presto si dovette cercare una sede ancora più adatta alle necessità dell'organizzazione e nel 1991 la festa si tenne in un vecchio cinema a luci rosse chiamato Castello, a due passi

---

<sup>36</sup> Andrea, intervista del 23/02/2017.



dal Vaticano e, secondo la *vox populi*, fatto chiudere proprio dalla Curia romana. Alcuni personaggi cominciarono, grazie a Muccassassina, a ottenere una certa notorietà, come ad esempio la dj Paola Dee. Nei ricordi delle persone che frequentavano Muccassassina in quegli anni si legge una certa malinconia, chiaramente in parte dovuta alla memoria della giovinezza, ma in parte si percepisce una chiara critica alla commercializzazione dell'evento e all'apertura a un pubblico più generalista, che avrebbe provocato una graduale perdita della vocazione politica del momento performativo di Mucca:

*Le prime feste di Muccassassina erano a fortissima impronta gay e lesbica, prevalentemente gay, adesso e negli anni è successo che la gente ha cominciato ad andarci perché era un posto alla moda. Per noi era uno strumento d'informazione, per fare prevenzione sull'Aids, distribuire volantini, distribuire preservativi, fare comunicazione.<sup>37</sup>*

Queste sono ancora parole di Andrea Pini che, facendo oggi l'insegnante, mi confessa che alcuni dei suoi studenti gli hanno confidato di andare al Mucca per "beccare" delle ragazze. Andrea mi fa anche notare come nel corso degli anni il genere della Mucca sia cambiato nei registri del linguaggio comune, diventando "il" Mucca. Questa deformazione si deve, probabilmente, alla costante separazione nell'immaginario cittadino dell'evento Muccassassina dal Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli e conseguentemente dall'attivismo politico, separazione che, ipoteticamente, rende "il" Mucca un qualsiasi locale notturno o un semplice luogo.

Uno dei personaggi più noti che il Mieli e la Muccassassina partorirono negli anni '90 fu comunque e senza dubbio Vladimir Luxuria, pugliese di origine, che diresse per alcuni anni le serate della Mucca, fino ad approdare in televisione facendo un po' di tutto, dall'opinionista alla *soubrette*, arrivando infine a essere eletta alla Camera dei deputati. In un'intervista all'*Espresso*, Luxuria sottolinea l'evoluzione dettata dall'inarrestabile successo della serata, ricordando le sue prime esperienze personali come "*door queen*" all'ingresso, quando indossava abiti sgargianti, alcuni dei quali si ispiravano a "*Priscilla, regina del deserto*"<sup>38</sup>, film di culto australiano del 1994. Luxuria ricorda comunque che inizialmente l'obiettivo principale della Muccassassina era

---

<sup>37</sup> Andrea, intervista del 23/02/2017.

<sup>38</sup> *The Adventures of Priscilla Queen of the Desert*, film del 1994 diretto da Stephan Elliott.

"finanziare il Circolo e le sue battaglie per il riconoscimento dei diritti", senza trascurare che la festa serviva come mezzo di comunicazione, ricordando quanto "fondamentali sono state le serate sul tema dell'HIV" (*Tanti Auguri Muccassassina, L'Espresso, 25/11/2010*).

I racconti sulle notti romane spesso sono ricoperti da un alone leggendario, che conferisce alla storia i crismi di un racconto mitico, in cui gli anni '90 appaiono come un periodo gioioso e ribelle. Continui sono i riferimenti ai personaggi famosi del panorama italiano e romano e Deborah per esempio mi racconta un curioso aneddoto su un episodio avvenuto a Muccassassina quando una volta Renato Zero si presentò all'ingresso, e in cui non nasconde un'accesa critica all'evoluzione del personaggio di Vladimir Luxuria:

*... figurati c'era Renato Zero, non lo fai pagare, srotoli i tappeti d'oro e lo fai entrare in pompa magna. Lui non uscì dalla macchina perché aveva mandato lo scagnozzo e Vladimir disse: "Dopo le cose che dice di noi non entra", a quel punto uscì Renato Zero sventagliando un mantellone nero, urlando a Vladimir: "Se non ci fossi stata io quando facevo le mie cose in televisione, una come te qui non ci potrebbe neanche stare!" e andò via sdegnato. Questo era Vladimir Luxuria di una volta, lo stesso Vladimir Luxuria che oggi ci dice: "Basta, l'ho fatto io ai miei tempi!" e diventa censore degli altri: "Basta non è più il tempo l'ho fatto io al momento giusto, adesso voi fate quello che sto facendo io, fate l'isola dei famosi, fate l'opinion leader da salotto!"<sup>39</sup>*

Deborah si riferisce alle ultime apparizioni di Luxuria al *Pride* romano, specialmente nel 2016 quando, secondo moltissime testimonianze, cominciò a inveire contro una ragazza trans\* in guisa di Vergine Maria, facendole notare come non fosse più il tempo di un certo tipo di protesta, radicalmente anticlericale e deduttivamente rivoluzionario.

Nel corso degli anni '90, la Muccassassina girò per varie sedi: il Palladium, l'Alpheus, fino ad arrivare al Qube, una discoteca di tre piani nell'immediata periferia est della città, capace di accogliere più di cinquemila persone e dove ha luogo ancora oggi ogni venerdì. Un destino simile a quello del *Pride* sembra avere avuto le Muccassassina:

---

<sup>39</sup> Deborah, intervista del 18/04/2017.

il 2000, l'anno del *World Pride*, è comunemente assunto come lo spartiacque tra due diverse maniere di fare politica, associazione e controcultura, soprattutto grazie a un cambiamento sociale e culturale connesso alla sempre maggiore visibilità del movimento e all'inseguimento degli altri paesi dell'emisfero occidentale da parte dell'Italia. Andrea Maccarrone partecipò per la prima volta a una serata della Muccassassina nel 1997 e così descrive la sua esperienza:

*Quando sono arrivato io era il venerdì all'Alpheus, la serata in quegli anni era molto diversa rispetto ad ora. Si sentiva molto forte l'impegno dei volontari, si sentiva molto forte la connessione con l'associazione, quasi viscerale. Quasi tutto veniva fatto dai volontari, guardaroba, cassa, selezione, informazioni malattia, sicurezza interna, allestimenti, volontari che stavano lì già nel pomeriggio. Si trattava di un impegno che veniva vissuto carnalmente.<sup>40</sup>*

Anche La Priscilla ricorda come all'inizio la partecipazione e l'impegno politico fossero molto più sentiti, sia dagli organizzatori che dal pubblico.

Come mi hanno fatto notare in molti, era molto difficile trovare in Italia un evento che unisse gli spunti creativi dell'estetica *camp* con momenti di discussione collettiva, retaggio di un'idea di militanza politica ereditata dagli anni '70 e dalla sinistra extra-parlamentare. Nonostante sia sempre presente questo spesso velo di malinconia per gli anni che furono e una sorta di costante rimpianto per il tipo di elaborazione politica che si faceva i primi anni di Muccassassina, i miei interlocutori sono tutti concordi nel dire che Muccassassina è stato un mezzo di comunicazione e una fonte di risorse economiche fondamentale e imprescindibile per le iniziative e la sopravvivenza del Circolo:

*Mucca è cambiata e pure la gente che ci va. Io ho partecipato alla prima edizione al castello, nel 1991 o 1992, per noi è stato un trampolino fenomenale, soprattutto dal punto di vista politico. La gente entrava e a un certo punto c'erano 20 minuti di gente che parlava di politica. Adesso dopo 3 minuti e la gente comincia a fischiare. Anche l'utenza è cambiata, nel 1992 era fatta di persone nate anni '70, abituati a mobilitazione. Io credo che molti di questi ragazzi abbiano dato per*

---

<sup>40</sup> Andrea, intervista del 15/03/2017.

*assunto che ormai i diritti ci sono, senza chiedersi neanche come li abbiamo raggiunti.*<sup>41</sup>

Dedicandomi alla raccolta di ricordi e impressioni legate alla memoria, non molte delle riflessioni che ho sviluppato durante gli incontri con i miei interlocutori si sono incentrate su cosa sia oggi Muccassassina, sui suoi legami, sempre meno evidenti, con il Circolo, sull'enorme quantità di introiti che genera, sul fatto che dà lavoro (retribuito) a un buon numero di persone, molte delle quali non frequentano neanche il Circolo, sul fatto che per una stagione intera una parte cospicua del gruppo giovani del Mieli abbia boicottato la serata, sulla difficoltà nel trovare volontari per organizzare il tavolo informativo sulle malattie sessualmente trasmissibili e sulle attività del Mieli, sul fatto che non sia più una prerogativa della serata l'impronta LGBT, sulla clientela disinteressata e eterosessuale, sul fatto che il momento di discussione politica sia quasi scomparso dalla scaletta della serata, ma soprattutto sul fatto che moltissime persone che frequentano il Circolo durante la settimana non abbiano poi alcun interesse a partecipare alla serata, vista ormai come una normale serata in discoteca. Deborah spiega come il processo di commercializzazione dell'evento sia stato inevitabile e comunque sofferto:

*Muccassassina ormai è una macchina enorme tant'è che è stata affidata a ente esterno, quindi è autofinanziamento del Mieli ma allo stesso tempo deve finanziare tutti quelli che ci lavorano intorno, è inevitabile. È ovvio che snatura l'idea di creare un evento che rappresenti la cultura omosessuale, per fare certi numeri devi far venire anche tanta gente etero, non ci sono abbastanza gay e lesbiche e questo lo rende un appuntamento che forse non fa più cultura LGBT, magari in maniera molto marginale coi go-go boys e altre cose, un tempo Muccassassina aveva coniato idea di divertimento nuova, balli ti diverti ti sballi anche, ma ad un certo punto ti rompiamo le scatole perché dal palco ti sentirai il pistolotto politico, poi lo potrai sentire o no, ma per un quarto d'ora ti si rompe le scatole. Oggi se lo fai ti tirano le bottiglie.*<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Carlo (Priscilla), intervista del 16/12/2016.

<sup>42</sup> Deborah, intervista del 18/04/2017.

Si avverte sempre una sensazione un po' schizofrenica che spinge le persone con cui ho parlato a valutare attraverso i ricordi della Muccassassina e, come vedremo più avanti, del *Pride*, l'attivismo antecedente al 2000 come preferibile, più impegnato, critico e ribelle rispetto all'attivismo presente. Allo stesso tempo si considera la condizione attuale della serata come risultato di un processo di evoluzione culturale omogeneizzante e generalmente piatta, superficiale, ma tutti i miei interlocutori sembrano concordi nel considerare questa evoluzione come irrinunciabile e necessaria ai fini dell'accettazione o quantomeno preferibile al contesto sociale in cui si sono trovati a fare politica e attivismo quando erano più giovani. Secondo questa interpretazione si ripresenta una concezione del tempo come fenomeno lineare e inesorabile, in cui la narrazione del raggiungimento dei diritti e delle libertà civili sembra adottare la retorica di un discorso teleologico universale, un discorso in cui un concetto abbastanza astratto e generico di "diritti" diventa fine ultimo della militanza politica. Nell'evoluzione di Muccassassina, nei racconti, nei ricordi che mi hanno descritto questa evoluzione questa retorica guida i termini della narrazione:

*Quando andavo a Mucca parcheggiavo nella parallela, non parcheggiavo davanti, oggi ci sono i miei colleghi che mi dicono "quand'è che ci fai venire a Mucca?", io sono tre anni che non ci vado, sono stanca e ormai ho un'età, ma se adesso mi chiedono "quand'è che ci fai entrare a Mucca?" capisci bene che qualcosa è cambiato, e la differenza è abissale, cioè il fatto che ci sia un Pride in Basilicata era impensabile 20 anni fa.<sup>43</sup>*

## **I Pride**

La stessa interpretazione della rappresentazione che le attiviste danno alla mutazione di Muccassassina da festa di auto-finanziamento *underground* e contro-culturale a fenomeno di cultura di massa, può essere applicata anche al *Pride* e, più in generale, all'epopea del movimento omosessuale, dalle specificità nazionali fino all'espansione globale. Come ho già ricordato più volte, il primo *Gay Pride* italiano si svolse a Roma nel luglio del 1994 e si è generalmente concordi nel considerarlo il primo

---

<sup>43</sup> Rossana, intervista del 14/05/2017.

perché, oltre ad adottare la forma e le dinamiche delle parate che già da molti anni erano organizzate nei paesi anglosassoni, fu la prima celebrazione del 28 giugno in Italia a svolgersi sotto forma di corteo. La manifestazione anche in Italia diventò una parata rivendicativa e celebrativa, festosa e chiassosa. Nell'immaginario delle persone che non hanno vissuto quella fase storica, potrebbe sembrare che prima di quella storica marcia romana, in Italia, non esistesse alcun tipo di manifestazione celebrativa del 28 giugno, per questo motivo nei racconti di chi invece ha seguito da vicino l'organizzazione del primo *Pride* è viva la rivendicazione di tutto ciò che è stato fatto prima del 1994. Andrea Pini spiega come la Muccassassina sia stata in qualche modo necessaria per stimolare il desiderio di scendere in strada:

*Noi in realtà lo festeggiavamo con altre iniziative, facevamo sempre qualcosa, non sotto forma di marcia perché eravamo timorosi sulla forma, ma, grazie al successo della Mucca, l'idea di un Pride è diventata più fattibile.*<sup>44</sup>

Andrea fa altresì notare come il termine *Pride* sia servito in Italia per indicare una determinata declinazione della manifestazione. Prima del 1994, il 28 giugno era semplicemente la "giornata internazionale dell'orgoglio omosessuale", addirittura in alcuni manifesti e in alcune *fanzine* create apposta per la manifestazione, come per esempio *Romo* nel 1993, si parla di "giornata internazionale dell'affermazione omosessuale". A Roma le prime mobilitazioni per permettere che l'attivismo omosessuale avesse spazi e momenti propri iniziarono nel 1979, ma allora la marcia fu proibita dalle autorità adducendo come scusa la visita di stato del capo di stato cinese Hua Guofeng. Tuttavia, nelle Sala Borromini i gruppi romani ebbero un primo dialogo col sindaco Argan, al quale chiesero ufficialmente la concessione di uno spazio polivalente. Nel 1982, per celebrare l'assegnazione da parte del sindaco al "Circolo Culturale 28 giugno" di Bologna di uno spazio detto il Cassero di Porta Saragozza, si tenne in quella città la "festa dell'orgoglio omosessuale" invocante un carattere nazionale.

Nel giugno del 1983 la questura romana, dopo aver inizialmente concesso l'utilizzo di Piazza Farnese per le manifestazioni delle "Giornate dell'orgoglio omosessuale", proibì all'ultimo momento l'avvenimento. Negli anni successivi l'emergenza AIDS spostò il centro dell'attenzione e del discorso sul tema della salute,

---

<sup>44</sup> Andrea, intervista del 23/02/2017.

della prevenzione e sulla lotta contro la stigmatizzazione della figura dell'omosessuale. Andrea Pini ribadisce comunque come ci fosse una certa autonomia anche nella scelta del linguaggio, soprattutto in riferimento alla comunicazione con la sfera e l'opinione pubblica:

*A noi in quegli anni ci stava bene dire che eravamo orgogliosamente gay e che facevamo l'Orgoglio Gay. Le prime marce le prime manifestazioni non le traducevamo nemmeno, noi dicevamo "28 giugno giornata internazionale dell'orgoglio gay", volevamo che fosse chiaro il messaggio, anche nel linguaggio.<sup>45</sup>*

Queste parole sono giustificate inoltre dal fatto che, nell'immaginario di queste persone, l'essere orgogliosamente omosessuale in Italia è sempre stata prerogativa di una piccola minoranza, la maggior parte dei personaggi culturali notoriamente omosessuali, da Zeffirelli a Pasolini, non sposarono mai con orgoglio le istanze del nascente movimento.

Qualcuno dei miei interlocutori tiene a rimarcare come l'organizzazione di una parata abbia in qualche modo appiattito la manifestazione, lasciando in secondo piano ogni altro genere di eventi, come per esempio le rassegne letterarie e cinematografiche o i dibattiti politici che, a dire di Deborah, erano molto più numerosi e interessanti nel periodo della sua militanza attiva:

*Si facevano enormi celebrazioni, per alcuni versi più grandi di quelle che si fanno ora, dove alla fine si concentra e si realizza tutto nel corteo e si fa poco e niente di culturale. In quegli anni si facevano da molto tempo bellissime rassegne cinematografiche e dibattiti, ma si trattava di cose pubbliche, che si facevano in Campidoglio, nei cinema normali, insomma luoghi della gente di tutti i giorni.<sup>46</sup>*

Dopo gli anni '70, dopo lo *shock* e la paura dell'epidemia di AIDS, riproporre all'opinione pubblica un discorso omosessuale militante sembrava un obiettivo arduo. Scendere in piazza in corteo in maniera unitaria era un pensiero che faceva paura, soprattutto per timore di essere in pochi e quindi di far apparire agli occhi dell'opinione

---

<sup>45</sup> Andrea Pini, intervista del 23/02/2017.

<sup>46</sup> Deborah, intervista del 18/04/2017.

pubblica la questione dell'affermazione omosessuale come un problema secondario e superficiale. Nel 1980 a Palermo nacque Arcigay che, fin dal momento della sua affermazione a livello nazionale e soprattutto nella visione del suo presidente, Franco Grillini, ebbe una visione lobbistica dell'attivismo gay, in cui Arcigay doveva assumere un ruolo maggioritario di stampo partitico.

Nei ricordi dei miei interlocutori, a questa visione politica di Arcigay il Circolo Mario Mieli rispondeva con un discorso antagonista militante, fatto di azioni più eclatanti radicali più in sintonia con quello che, per esempio, stava facendo "*Queer Nation*" negli Stati Uniti, in netto contrasto con la cosiddetta "politica dei piccoli passi" proposta da Arcigay. Deborah ricorda che, sebbene l'idea di un corteo fosse ciclicamente discussa, la decisione di organizzare il *Pride* del '94 fu presa al convegno di Arcigay a Rimini. Nonostante, appunto, tra il Mieli e Arcigay vi fosse un rapporto conflittuale, alcuni rappresentanti partecipavano annualmente al convegno e, secondo Deborah, sarebbe stata loro la proposta di scendere in strada, nonostante la reazione un po' ostica dei vertici di Arcigay, che comunque accolse l'idea. Una grossa spinta all'organizzazione della manifestazione l'aveva fornita Claudia Roth, parlamentare europea dei verdi tedeschi, che aveva da poco presentato una risoluzione approvata dal Parlamento Europeo sulla parità di diritti per le persone omosessuali all'interno della Comunità Europea. Come ricorda Deborah, la reazione che la risoluzione suscitò a Roma e in Italia, nonostante formalmente si trattasse solo di una risoluzione e quindi praticamente un invito, fu di grande entusiasmo, perché si pensava che da quel momento il raggiungimento di una condizione egualitaria, almeno sul piano del diritto, fosse imminente. Il Mieli si prese la responsabilità dell'organizzazione, si aveva la sensazione di contarsi uno a uno, in un periodo in cui la comunicazione avveniva solo telefonicamente e via fax. Alcuni pullman furono organizzati da Milano e Bologna, allo stesso tempo si cercavano contatti con le istituzioni cittadine, fu eletto sindaco di Roma in quei mesi Francesco Rutelli che aveva fatto campagna elettorale anche al Mieli, "arrivando in motorino a fare il simpatico", nominando Vanni Piccolo, ex presidente del Mieli, consigliere speciale per le questioni riguardanti la comunità omosessuale:

*Ma soprattutto la paura era di essere pochi, la paura era che di giorno pochissime persone avessero sfidato la visibilità, i reporter, i giornalisti, la mamma che muore di crepacuore. [...] Cominciavamo a*



*pensare a che itinerario fare, perché doveva essere rappresentativo, ma non molto lungo perché l'idea era "e se poi siamo quattro gatti?", dobbiamo passare nel centro della città, farci vedere dalla gente ma cercare di essere concentrati. Il pensiero dei carri all'americana non esisteva nemmeno, era un corteo vecchio stile: striscioni, megafoni, slogan e quant'altro.<sup>47</sup>*

Deborah ricorda anche le difficoltà nel trovare esponenti della società civile, del mondo dello spettacolo, che parlassero a fine giornata dal palco:

*Passavamo giornate a organizzare questa roba, cercando gli artisti. Oggi io vedo le madrine, i padrini del Pride che fanno a botte per farlo, all'epoca era veramente dura. Bisognava trovare chi si esponesse e dicesse anche parole giuste dal palco, risentendo il documentario, l'altro giorno, mi faceva ridere perché c'erano Riki Tognazzi e la moglie Simona Izzo, lui dice cose che mi fanno accapponare la pelle "Speriamo che non ci sia più bisogno di un Pride l'anno prossimo", senza capire cos'era l'essenza di un Pride, ma probabilmente non lo sapevamo neanche noi.<sup>48</sup>*

Alla manifestazione di quel giorno avevano partecipato circa 10.000 persone, un successo. Nella percezione di molti fu una sorta di *coming out* di massa, era gente che ovviamente non aveva mai fatto un *Pride* in vita sua, molti parteciparono all'insaputa delle proprie famiglie e magari apparirono in televisione o sui giornali. La comunità, il movimento o comunque si voglia chiamare quella collettività di associazioni e individui che manifestarono a Roma, imponeva finalmente l'attenzione dei politici e dei *media* su di sé, un risultato inatteso e forse neanche del tutto sperato:

*Nel '94 abbiamo fatto il primo Pride e ci sembrava di aver toccato il cielo con un dito, perché era impensabile fino a qualche anno prima. Quando abbiamo detto: "Facciamo il Pride a Roma", la gente ci guardava e diceva: "Ma voi siete*

---

<sup>47</sup> Deborah, intervista del 18/04/2017.

<sup>48</sup> Deborah, intervista del 04/03/2017.

*matti! A Roma non ce lo faranno mai fare, saremo quattro gatti" e invece al primo Pride c'erano diecimila persone in piazza, ed è stato non un successo, di più!*<sup>49</sup>

Dopo la prima straordinaria manifestazione del movimento nell'estate romana, il *Gay Pride* diventa una consuetudine, in merito al quale si sviluppano diverse visioni politiche e di conseguenza organizzative, frutto di una sempre più marcata spaccatura tra il movimento più istituzionalizzato e il movimento più antagonista e radicale. Il Mieli si collocava come ponte e collante tra queste due diverse culture politiche.

Non intendendo sviluppare un discorso cronachistico sulla mutazione delle celebrazioni firmate dal Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, ho cercato di raccogliere i ricordi personali e le impressioni legate ai momenti più significativi di questa associazione, rifacendomi a una narrazione che io stesso ho appreso e incorporato frequentando il circolo stesso, e non solo attraverso ritagli di giornali generalisti e cronache espressione della cultura dominante.

Qualcuno dei miei interlocutori non è riuscito a evitare il tentativo di lanciarsi in analisi politiche, quando ciò che in quel momento avevo idea di cercare erano ricordi e impressioni del vissuto personale di ciascuno di loro. Vale comunque la pena di riportare, ancora una volta, la visione che Rossana ha sviluppato sull'evoluzione del *Pride* di Roma, da quello famoso del 1994 che ha segnato le vite di molte delle persone con cui ho avuto la fortuna di parlare, fino agli ultimi anni passando per lo spartiacque *World Pride* del 2000, che ha sancito l'allineamento dell'attivismo romano al movimento LGBT internazionale di stampo "occidentale":

*Il Pride cresceva come passavano gli anni, c'era sempre una maggiore visibilità, c'erano sempre più Pride come quelli che si vedono nelle altre grandi città e poi è arrivata la scommessa del World Pride che ha cambiato tecnicamente e politicamente il Pride stesso, perché il World Pride era una seconda scommessa, perché si faceva nell'anno del giubileo. Era una scommessa politica e organizzativa, ormai erano passati sei anni dal primo, i Pride internazionali erano ben diversi, ma c'era una consapevolezza nuova. L'associazione era più forte, a Muccassassina, che era il prodotto politico-culturale-commerciale, ormai non ci entravano solo le persone che parcheggiavano lontano al castello, ma cominciava a riempirsi la*

---

<sup>49</sup> Carlo, intervista del 16/12/2016.

*discoteca, c'era l'attenzione dei giornalisti, degli attori, che cominciavano a partecipare, gli etero friendly, l'amica frociarola, insomma comincia a diventare un fenomeno di costume, diventa addirittura un modo di dire. Dal '94 al 2000 in modo molto frenetico, siamo arrivati al 2000, dove l'associazione e la consapevolezza generale erano molto cresciute ed è stato fatto un evento, il Pride è diventato un evento e quindi si è cominciato a ragionare in termini di "come lo fai?"<sup>50</sup>*

Il *Pride* e Muccassassina e la loro evoluzione vengono definiti anche per quello che non sono più: una manifestazione politica di protesta è diversa da un evento a cui i cittadini "partecipano" in una veste a-politica. Nonostante l'organizzazione del *Roma Pride* abbia preso un strada da alcuni non condivisa politicamente, la quasi totalità delle persone con cui ho parlato ha inteso sottolineare l'importanza simbolica della celebrazione e la speranza che continui per lungo tempo, come se il concetto di LGBT *Pride* andasse al di là della singola organizzazione in una singola città come Roma e fosse un comune denominatore dei movimenti delle minoranze, come se fosse una sorta di segno universale che accomuna tutte le persone che non si riconoscono all'interno del concetto di eterosessualità. In altre parole non importa, o meglio importa relativamente, in che modo sia strutturata la celebrazione della memoria dei moti di Stonewall, a patto che il *Pride* continui a esistere e lo faccia per lungo tempo. Lo confermano le parole di Andrea Pini quando gli chiedo se secondo lui ci sia ancora bisogno del *Pride*:

*Certo che sì, ce n'è bisogno per creare un contesto di riferimento culturale di memoria. Ogni giorno ci sono nuovi gay e lesbiche e le case possono essere anche luoghi orrendi. Ce n'è bisogno soprattutto per amore delle nuove generazioni, per avere una storia, per autodifesa. Ricordiamoci sempre che siamo e saremo una minoranza, per questo abbiamo bisogno di segni di forza e il Pride lo è.<sup>51</sup>*

Il *Pride* per queste persone non è solo uno strumento di lotta e affermazione, ma diventa soprattutto un momento in cui decifrare il grado di accettazione e la qualità delle relazioni con la sfera pubblica e con il contesto sociale.

---

<sup>50</sup> Rossana, intervista del 14/05/2017.

<sup>51</sup> Andrea, intervista del 23/02/2017.

## Un contesto in mutamento

Vediamo di riassumere il punto sviluppato all'inizio del capitolo e argomentato attraverso alcuni frammenti delle mie discussioni con alcuni attivisti di lunga data del Mario Mieli, ovvero che il discorso dell'attivismo del Mieli si è perfettamente inserito in una macro-narrazione in cui si privilegia una dimensione temporale, secondo cui esiste un percorso di progresso universale che dovrebbe inevitabilmente condurre alla condizione egualitaria della minoranza LGBT. Questo ragionamento è spesso menzionato esplicitamente nei discorsi e attraverso i ricordi delle e dei soci del Mieli, soprattutto quando si arriva a discutere della mutata condizione LGBT e dell'accettazione da parte della cultura egemone. In questo senso una delle convinzioni che è più radicata nella memoria degli attivisti è che la società romana degli anni '90 fosse un luogo più ostile e meno accogliente, per esempio La Priscilla ricorda con queste parole le sue prime esperienze alla segreteria del Circolo:

*Nel 1995 entrai a far parte della segreteria e mi ricordo che quando comparivamo in pubblico, in radio o in televisione, venivamo subissati da telefonate di gente che ci insultava per telefono, era un periodo complicato.<sup>52</sup>*

Per molti uno degli aspetti più considerabili dell'avvenuto mutamento della società e dell'opinione pubblica, è il rapporto meno problematico tra la presenza dei corpi LGBT e i luoghi e lo spazio pubblico. In particolare si prendono in considerazione alcuni gesti che diventano simbolici nella memoria di chi parla perché facendoli per la prima volta assumono un profondo significato politico. Questo cambiamento di condizione è visto come positivo, liberatorio e anche se a volte non è ammesso espressamente, può emergere dalla descrizione e dai ricordi di quella sensazione. Prendiamo per esempio le considerazioni di Maurizio riguardo alla sua prima partecipazione al *Pride*:

---

<sup>52</sup> Priscilla, intervista del 16/12/2016.

*Mi ricordo che all'epoca avevo meno coscienza, meno forza. Mi ricordo che la maglietta del Pride me la misi nel bagno della metropolitana, perché mi vergognavo di partire da Tivoli con la maglietta del World Pride.<sup>53</sup>*

In queste parole inoltre emerge il disagio creato dalla vita di provincia, comune a tante e tanti soci del Mieli. Il Circolo, infatti, è da sempre frequentato da persone che vengono da fuori Roma e che al Mieli trovano un approdo.

Se ognuno di noi legge in queste righe la forzata convivenza con un ambiente pesantemente omofobo, il concetto di omofobia raramente compare in relazione alla condizione degli anni '90. Forse proprio l'affermazione nel linguaggio comune del concetto di omofobia, la sua definizione e individuazione come un aspetto negativo e riprovevole del comportamento umano e in alcuni casi la sua criminalizzazione, rappresentano un indice del miglioramento della condizione delle soggettività LGBT nella società italiana. Nonostante il termine sia apparso negli anni '70 negli Stati Uniti, nella sfera della letteratura scientifico-medica, quando chiedo a Andrea Pini se fosse un termine già utilizzato negli anni della sua militanza, mi risponde:

*Era un termine che non si usava. Parlavamo di diritti, di uguaglianza e di superamento delle ingiustizie, non pensavamo all'omofobia con questo termine. "Violenza contro gli omosessuali" era il fraseggio che si usava.<sup>54</sup>*

La violenza e l'ostilità nei confronti delle minoranze da sempre si lega al grado di visibilità che gli attori in gioco, volenti o nolenti, raggiungono. In questo senso anche il Mario Mieli, quando riuscì a stabilire rapporti di collaborazione con le istituzioni, in merito alle iniziative di prevenzione dell'AIDS, e quando si impose all'attenzione nazionale dopo l'organizzazione della "prima marcia dell'orgoglio gay e lesbico", divenne bersaglio di alcune azioni che oggi definiremmo di stampo omofobico. Per prima cosa, il camper, acquistato anche grazie ai finanziamenti degli enti di prevenzione sociale, con cui si faceva assistenza domiciliare ai malati di AIDS, fu bruciato durante la notte nel 1995, poi cominciarono a comparire scritte discriminatorie e xenofobe sui muri del Circolo.

---

<sup>53</sup> Maurizio, intervista del 30/11/2016.

<sup>54</sup> Andrea, intervista del 23/02/2017.

Anche i rapporti con i vicini del quartiere non erano sereni, tanto che alcuni inquilini dello stabile in cui ha tuttora sede il Mieli bloccarono l'entrata principale del Mieli con una recinzione, dichiarando di fatto una sorta di *apartheid* contro quelli che erano considerati degli sgraditi vicini. Massimo ricorda:

*Nel 1995 ci fu quell'episodio al camper, poi, ripeto, c'era quella situazione con il vicinato che oggi come vedi è tranquillissima, non solo alcune persone sono cambiate, ma anche con le stesse persone abbiamo instaurato rapporti tranquilli, proprio perché è la conoscenza e la cultura che fa sì che non ci siamo più muri e quindi anche con loro si è riusciti ad avere un rapporto tranquillo. Quando ci fu ad esempio il World Pride, proprio lì iniziarono a uscire i primi, non so se chiamarli movimenti, però associazioni come Militia Christi. Noi ricevevamo, mi ricordo, dei fax che dicevano "morirete tutti" "vi faremo fuori", da qualche parte forse ci sono ancora perché li tenevamo in archivio, perché ovviamente furono denunciati alla polizia, noi per mesi avemmo qui la questura con le volanti, tutto questo nel 2000.<sup>55</sup>*

Questo solco narrativo è percorso incessantemente, anche e soprattutto nei canali ufficiali di comunicazione con la sfera pubblica. Qualche giorno prima dell'inizio della settimana del *Roma Pride* 2017 mi sono recato come volontario alla conferenza stampa, ho distribuito gli accrediti stampa, ho consegnato volantini informativi, ho fornito informazioni sullo svolgimento della conferenza. Presenti, oltre ai giornalisti, i rappresentanti delle istituzioni che hanno concesso il patrocinio all'evento: le Ambasciate del Canada, del Regno Unito, della Spagna, della Germania, della regione del Quebec e le amministrazioni locali. Presenti anche gli *sponsor*, ma quell'anno c'era una novità perché, oltre alla consueta sponsorizzazione dell'acqua Vitasnella, c'era la presenza delle pompe funebri Taffo, che partecipò con un carro raffigurante una lapide enorme, su cui simpaticamente era scolpita la parola "omofobia". Nonostante il clima impettito di rappresentanza istituzionale e i sonnacchiosi sbadigli dei giornalisti, le parole del portavoce di questo *Roma Pride* Sebastiano Secci, sembrano parole militanti e impegnate, di lotta contro un ipotetico ordine istituzionale che però si trova presente e compatto ad appoggiare la manifestazione. Risuonano parole che evocano il coraggio di

---

<sup>55</sup> Massimo, intervista del 03/04/2017.

chi ha dato il via alle celebrazioni romane dei moti di Stonewall, un momento in cui la costruzione della memoria diventa strumento di affermazione politica:

*Qualche pazzo del Mario Mieli nel 1994 capì la necessità di portare il Pride in piazza, e noi quella Rivendicazione con i nostri colori, le parrucche, i tacchi e quel modo di essere, ce la siamo guadagnata sul campo. Rivendichiamo quella carnevalata, quella lotta che continua e deve continuare.*<sup>56</sup>

A questo proposito appare tremendamente attuale una citazione di Franz Kafka presente nelle già citate "Tesi sul concetto di storia" di Walter Benjamin, in cui si dice: "To believe in progress is not to believe that progress has already taken place. That would be no belief" (Kafka in Benjamin, 1969: 43). Concludo, mostrando come questa rivendicazione temporale, basata su una concezione del tempo lineare e teleologica, sia anche proposta sotto forma di strumento didattico per i nuovi membri del Mario Mieli. Durante il corso di formazione per i volontari dell'associazione, una lezione è infatti dedicata interamente alla storia dei *Pride*.

Le tematiche e i dubbi principali sollevati dai nuovi arrivati ruotano basicamente attorno a alcuni assi principali, che, elencati un po' sbrigativamente, sono: gli *sponsor* e la transizione da manifestazione contro-culturale a evento di consumo; la forma e le maniere in cui sarebbe più adeguato mettere in scena un *Pride*, e quindi tacchi e *paillettes* o giacca e cravatta; e, in ultimo, sul carattere istituzionale o meno dell'evento e quindi "patrocinio no o patrocinio sì".

Aldilà delle singole prese di posizione in merito a queste questioni, mi interessa mostrare come in ogni caso il significato del *Roma Pride* e più in generale dell'attivismo all'interno del Mieli, siano temi cruciali nei processi di costruzione e quindi rappresentazione della memoria collettiva e come il risultato che scaturisce da questi processi sia coincidente al processo di costruzione identitaria. Nel prossimo capitolo, utilizzando ancora un approccio genealogico, mostrerò come le memorie individuali raccolte in questo capitolo siano complementari alla produzione del giornale che il CCO Mario Mieli pubblicò dal 1994 al 2011, *Aut*.

La Priscilla chiude con questa frase emblematica il corso appena concluso, con il suo fare comico da solenne tipico di quelle *drag queen* che sanno come pizzicare e

---

<sup>56</sup> Conferenza stampa del *Roma Pride 2017*, Sala Dogana, 07/06/2017.

stimolare il proprio pubblico che in quell'occasione era composto da una trentina di volontari più qualche socio un po' più anzianotto che voleva godersi lo spettacolo:

*Il Pride continuerà ad esserci per tanti, tanti anni, perché di cose da fare ce ne stanno ancora tante!*



## Capitolo IV

### ***AUT, la voce del Circolo***

*Marco Sanna, in un articolo su Il Manifesto del 1988, asseriva "essere frocio non è una particella impazzita, è una politica totale: se si nega una parte di noi, la sessualità, vuol dire che la società ne rifiuta molte altre e, infatti è così" (Porpora Marcasciano, Aut, marzo 2004, n.56: 28)*

Ancora una volta, andrò a cercare il significato e il processo di costruzione del soggetto LGBT che il Mieli ha promosso nel corso della sua esistenza. Questo capitolo sarà dedicato all'analisi del giornale che il Circolo ha pubblicato dal 1994 al 2011, *Aut*. Il caso di questa rivista, che arrivò a una tiratura media di 6000 copie, che veniva diffusa gratuitamente specialmente sul territorio romano, ma che arrivava a essere distribuita in alcune librerie specializzate, nelle associazioni e nei circoli in Italia e all'estero, fornisce uno sguardo privilegiato sulla politica dell'associazione, sulle tecnologie mediatiche utilizzate dal movimento e sulle narrazioni di appartenenza a determinate soggettività sessuali. Le pagine del giornale sono permeate di aspirazioni differenti e a volte contrastanti tra loro, per esempio da un lato il desiderio di rappresentanza della comunità omosessuale prima e LGBT poi e dall'altro la riscontrabile l'aspirazione a essere inclusi nel discorso politico nazionale. Il mio scopo è mostrare come anche attraverso le pagine di *Aut* sia stato promosso il discorso di costruzione soggettiva della comunità gay e lesbica italiana e come questo discorso sia influente nella definizione dell'attivismo presente dell'Associazione che, come si è già visto, si orienta verso una crescente professionalizzazione del mestiere dell'attivista, verso l'assunzione di un modello di attivismo "occidentale" preferibile rispetto ad altri e verso un sempre più marcato affidarsi alle istituzioni e al mercato nella realizzazione delle attività associative. Mi riferisco alla costruzione identitaria della comunità "gay e lesbica" italiana perché, nonostante il circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli sia stata la prima associazione italiana a fiutare la necessità e le tendenze straniere a parlare alla comunità LGBT, nel panorama romano e italiano soprattutto alla fine degli anni '90

manca la cosiddetta "massa critica" a cui rivolgersi, ovvero quella tanto agognata comunità che fosse visibilmente e orgogliosamente bisessuale o trans\*.

Alcuni fattori mostrano il cambiamento verso un modello nuovo di fare attivismo: l'enfasi sull'arretratezza della politica e della società italiana e la conseguente enfasi sul progresso raggiunto dagli altri paesi dell'Unione Europea e dai paesi dell'alleanza atlantica, la graduale apertura verso le imprese e lo sviluppo di una visione commerciale dell'associazione e la crescente simbiosi con le istituzioni. Del discorso prodotto da *Aut* mostrerò come il *Roma Pride* sia rappresentato come momento catalizzatore di questi fattori e come questo evento abbia poi praticamente comportato un radicale cambiamento nella produzione stessa del discorso.

## **Italia, anni '90**

Inoltre, per capire meglio in che contesto si inserisce la comparsa di un giornale come *Aut* è utile riassumere in breve in quale condizione si trovava l'insieme delle forze associative che componevano quell'entità eterogenea e un po' nebulosa che fino a quel momento (mi riferisco all'anno in cui nacque *Aut*, il 1994) veniva chiamato movimento gay. Giovanni Dall'Orto, strenuo sostenitore dell'esistenza di una identità omosessuale, sviluppa una difesa di questo concetto che arriva ad assumere toni universalistici specialmente in alcuni suoi testi contro le teorie di critica *queer*, però offre sulle pagine di *Babilonia* un modello piuttosto appropriato per capire in quale fase del movimento compaia per la prima volta *Aut*. La prima fase va dalla storica contestazione al convegno di sessuologia dell'aprile del 1972 fino allo scioglimento del FUORI! nel 1981. Secondo Dall'Orto, la crisi della prima fase del movimento omosessuale deriva inevitabilmente dal suo successo, in altre parole una volta raggiunto l'obiettivo della prima fase, ovvero rendere esistente l'omosessualità e mostrarla spezzando la censura esistente su tutti i *mass-media*, la funzione di quel movimento venne meno. Contemporaneamente, nel 1981 nasceva informalmente Arcigay, che inaugurò una nuova fase del movimento, quella che Dall'Orto definisce "presenzialista", nella quale il movimento si prefiggeva ulteriori obiettivi: l'inaugurazione di un rapporto stabile con le istituzioni e i partiti (in questo senso l'epidemia di AIDS fu un drammatico pretesto), la visibilità pubblica del movimento stesso nelle sue espressioni associative sui *mass-media* e il radicamento di

una rete territoriale di locali gay<sup>57</sup>. Secondo Dall'Orto, che scriveva proprio nell'anno di nascita di *Aut*, si prospettava una fase di costruzione e di radicamento dell'identità gay e lesbica, che al Mieli verrà interpretata altrimenti: l'associazione fu infatti la prima in Italia ad avere questa intuizione, come GLBT (all'epoca nell'acronimo si metteva ancora la G davanti alla L). Dall'Orto fa notare una cosa importantissima, ovvero che all'alba di questa nuova fase del movimento omosessuale italiano, parliamo del 1995 e quindi del periodo immediatamente successivo al primo *Gay Pride* italiano, esistesse una forma di dissociazione tra base e vertice, che potrebbe essere ben rappresentata dall'inquietudine che ho poi riscontrato durante la mia frequentazione del Mieli. In altre parole Dall'Orto parla della necessità, che molto spesso si traduceva nell'impossibilità, di far combaciare le istanze delle associazioni con l'ipotetica comunità che avrebbe dovuto godere dei diritti per cui si lottava. Nel 1995 questa distanza era ancora più accentuata, avrebbero potuto tranquillamente esserci diritti come il matrimonio o l'adozione, ma se non ci fossero state persone disposte a dichiararsi frocie per rivendicare e usufruire di questi diritti la lotta avrebbe perso totalmente senso, quindi, citando sempre Dall'Orto: "Per questo a me pare che la nuova fase che si configura (la terza, per il movimento gay italiano) premierà quei gruppi capaci di "produrre" più persone "dichiarate" e dotate di una chiara identità gay, mentre condannerà quelli che si ostinano a trovare pretesti ("è ghettizzante", "siamo solo persone"...) contro la visibilità e l'identità gay"<sup>58</sup>.

Anche Giovanni Rossi Barilli, autore della prima monografia storica sul movimento gay, spiega che secondo lui le difficoltà incontrate per consolidare una memoria tra gli omosessuali sono dovute al fatto che l'identità gay era ancora molto incerta, indefinita, considerata sempre nuova, senza passato (Barilli, 1999). Lui individua nel contesto culturale come causa di questa situazione il fatto che l'identità omosessuale fino a quel momento non era mai stata considerata depositaria di alcuna storia.

Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, paradossalmente, ha contribuito a sancire questo passaggio della politica di movimento da una politica di liberazione, e quindi proprio come diceva Mario Mieli "siamo tutti transessuali", a una politica identitaria. Dico "paradossalmente" perché questa politica assume caratteri tanto più contraddittori quanto più, per compiere questo passo, ci si ispiri al teorico precursore in

---

<sup>57</sup> *Babilonia*, giugno 1995, n.134, pg. 17.

<sup>58</sup> *Babilonia*, giugno 1995, n.134, pg. 17.

Italia della critica anti-identitaria e anti-mercificante della sessualità. Questa interpretazione trova, per esempio, riscontro nelle parole di Rossana Praitano che, in un'intervista per *Babilonia*<sup>59</sup>, in occasione della sua elezione a presidente del Circolo, dice: "Il Mieli è un'associazione di volontariato senza scopo di lucro nata nel 1983 per affermare e tutelare i diritti civili delle persone glbtq, diffondere una cultura della liberazione sessuale, dare visibilità all'identità gay e lesbica, diffondere e produrre cultura omosessuale e realizzare forme di socializzazione per gay e lesbiche".

Parlare di fasi storiche del movimento omosessuale italiano fornisce uno schema interpretativo utile per intraprendere l'analisi testuale, ma ovviamente gli scatti tra un momento storico e l'altro non vanno pensati come un cambiamento totale. I fenomeni sociali affondano le proprie radici in determinati periodi e non cambiano radicalmente in conseguenza a mutazioni culturali più ampie, Emile Durkheim, riferendosi alle pratiche, alle istituzioni e alle regole morali, diceva che "...tra quello che è e quello che è stato c'è una stretta solidarietà. Senza dubbio si saranno trasformate, ma le trasformazioni a loro volta dipendono da quale che fosse il punto di partenza" (Durkheim, 1896-1897: 65). Aspetti che potrebbero dirsi dominanti nella concettualizzazione dell'identità omosessuale secondo la concezione occidentale rimangono presenti nonostante si avverta una linea di rinnovamento (l'importanza del *coming out*, la concezione romantica dell'amore, l'importanza della liberazione sessuale, il contributo delle strategie politiche *out and proud* che danno origine alla celebrazione del *Gay Pride* e così via).

## **Il Mieli, il suo giornale e la stampa gay**

Ho basato il lavoro sull'analisi testuale di 1040 pagine di giornale selezionate dai 130 numeri di *Aut* che, secondo la mia conoscenza e in base al materiale che ho potuto consultare nel Centro di Documentazione Marco Sanna, rappresentano la totalità del materiale esistente. *Aut* nacque nel 1994 come bollettino informativo del Circolo Mario Mieli, ma ben presto si impose come rivista generalista che proponeva "un punto di vista *rainbow* sulla realtà", "un'ottica a 360° sull'attualità e sul costume, con un'attenzione

---

<sup>59</sup> *Babilonia*, febbraio 2004, n.228, p.17.

particolare a tutto ciò che non trova spazio nella stampa ufficiale" (WebArchive.org)<sup>60</sup>. Nell'ultima presentazione del periodico presente sul sito web del Mieli prima della chiusura nel 2011 si dice che *Aut* è una fonte "d'informazione e controinformazione", una descrizione che in sé racchiude un intento ambivalente, tuttavia piuttosto logico se si considera che, alla luce della memoria degli attivisti e dell'operato politico, il Mieli ha sempre cercato di mantenere una posizione di congiunzione tra le varie anime del "movimento". Questa linea viene ribadita qualche battuta più avanti con un'affermazione quasi ossimorica: "[*Aut*] vuole fare politica con un approccio apartitico e libero da vincoli politici". Ecco allora come Gabriele Bonincontro, direttore di *Aut*, nell'editoriale del numero di agosto/settembre 2006 riassume la missione e la natura del periodico, chiarendone anche le relazioni con il Circolo:

*Aut è un mensile edito e autoprodotta dal Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, cioè è un magazine che nasce e si sviluppa in un'associazione politica e di volontariato. Il nostro senso di appartenenza all'associazione è molto forte: in quest'ottica il rapporto tra il giornale e il Circolo va bene oltre la normale dialettica editore/direttore, editore/giornale. È un'osmosi molto profonda: l'editore in questo caso non ha bisogno di "imporre" la sua linea, perché Aut e il Mario Mieli non possono che avere un sentire comune. La forza di un giornale della comunità e per la comunità, pensato e realizzato da un'associazione, risiede proprio in questi tre fattori: coerenza, indipendenza (politica e - perché no - economica), dedizione dei volontari. Coerenza a principi e valori che ci portano anche a decisioni sicuramente poco convenienti: non possiamo accettare (non vogliamo accettare), ad esempio, pubblicità che vadano chiaramente in contrasto con le posizioni espresse dal Circolo. Ma proprio il fatto che il Circolo Mario Mieli sia un'associazione che si autofinanzia per tutte le sue attività, compreso Aut, (faccio riferimento ovviamente a Muccassassina) è garanzia di indipendenza economica (un po' aleatoria certo, dipendendo le entrate dell'associazione da chi decide di entrare in discoteca e paga un biglietto) e soprattutto politica: siamo, in questo senso, assolutamente liberi. (Aut, n.83: 23)*

---

<sup>60</sup> <https://web.archive.org/web/20110210213815/http://www.europriideroma.eu/html/ita/index.html>.

Vengono messi in luce i fattori che hanno permesso ad *Aut* di andare alle stampe per 17 anni e soprattutto che ne hanno permesso la distribuzione gratuita per tutto quel tempo, l'impegno dei volontari e il poter contare sull'aiuto finanziario proveniente dagli introiti di Muccassassina.

*Aut* si propone di trattare una vasta gamma di temi, dall'attualità alla politica, dall'intrattenimento ai fenomeni di costume, ma soprattutto è la voce del Circolo e, in quanto tale, sono soprattutto le attività promosse da quest'ultimo ad avere un'attenzione privilegiata sulle pagine del giornale. Viene concesso molto spazio alla celebrazione del *Roma Pride* e ai fatti correlati e ho già sottolineato infatti (v. Introduzione) come il *Roma Pride*, come tutte le *LGBT Pride Parades*, sia un fenomeno denso (Geertz, 1989) che racchiude molteplici rivendicazioni e in merito al quale si possono leggere numerose significazioni dell'identità sessuale, dei diritti civili, della trasgressione e della disobbedienza, del territorio, dell'ideologia, del mercato, dell'attivismo e della celebrazione (Enguix, 2014). Se si escludono brevi e superficiali menzioni e qualche ulteriore approfondimento negli anni memorabili del *Roma Pride*, la stampa nazionale non ha mai fornito una buona copertura informativa sull'evento. Riviste come *Aut*, *Babilonia* e *Pride* rappresentavano le uniche voci in grado di trattare il tema come argomento centrale. Attualmente l'eco della parata è maggiore sui mezzi di stampa direttamente legati ai movimenti e alle tecnologie digitali, vi sono in particolare alcune pagine web che sono particolarmente diffuse e consultate soprattutto grazie alla loro presenza sui *social media*, in particolare *Facebook*, mi riferisco a *Gayburg*, *Gay.it*, *Prideonline*, *Il Grande Colibrì*, ma mi occuperò della rete nei capitoli successivi. Su carta l'unico periodico che ancora viene pubblicato e distribuito gratuitamente nelle associazioni, circoli, saune e altri luoghi di aggregazione e incontro gay, è la rivista *Pride*. L'influenza dei *media* sull'atteggiamento delle persone e sulle loro soggettività è così importante che alcuni autori (Armstrong, 2002, in Enguix 2013) considerano gli organi di stampa LGBT come parte del movimento stesso, e questa affermazione è particolarmente calzante nel caso del Mieli e del suo giornale, presi in considerazione in questo capitolo.

*Aut* rappresenta una sorta di anomalia nel mondo dell'editoria gay, avendo nel corso della sua esistenza trascurato la pubblicità legata ai locali e al materiale pornografico. Un giornale come *Babilonia*, vero e proprio riferimento della stampa gay italiana, sancì l'inizio della propria crisi quando decise di impostare la propria strategia

di *marketing* aprendo alle medie e piccole industrie, rivolgendosi a un mercato più ampio e meno settoriale. All'estero riviste come *The Advocate*, *Zero*, *Diva* e *Out* avevano già intrapreso questo percorso con buoni risultati, ma per *Babilonia* si era rivelato un salto nel vuoto. Le imprese, salvo rare eccezioni, non avevano ancora il coraggio o forse la convenienza per investire soldi sulla stampa non eterosessuale. Il caso di *Babilonia* è altresì interessante perché, a differenza di *Aut*, spostò in maniera decisamente più marcata e repentina, a partire dal 2003, la linea politica della rivista su posizioni via via più moderate, fino ad assumere su alcuni temi un tono decisamente conservatore. Sempre nel 2003, per esempio, comparve sulle sue pagine un'inchiesta sui gay statunitensi che sostenevano il partito repubblicano in cui il presidente George Bush Jr veniva descritto come "*gay friendly*".

*Aut* non seguì lo stesso percorso, ma nel corso degli anni si può vedere in alcuni articoli e in certe posizioni prese dalla redazione come il registro del discorso diventi gradualmente più moderato, teso all'inclusione e non alla disobbedienza e soprattutto più inserito nel sistema istituzionale. *Babilonia*, a causa della nuova collocazione politica, vide via via scemare il numero dei lettori, i quali, insieme ad alcuni esponenti del movimento LGBT legati alla sinistra, non accolsero di buon grado il rinnovamento. L'epitaffio su quello che forse fu il giornale più letto dal pubblico gay, lo scrisse la nuova società editrice Ecentodieci nel 2006, scegliendo apertamente una posizione politica trasversale e una veste ancora più morigerata: "Intendiamo dialogare con quanti, a sinistra come a destra, desiderano mettersi in gioco sui diritti civili e non solo a parole", e ancora: "restiamo un giornale dichiaratamente gay che può stare sulla scrivania di un ufficio senza creare inutili imbarazzi"<sup>61</sup>. Se un giornale come *Babilonia* poteva permettersi una virata così esplicita, si deve anche al fatto che la stampa generalista borghese italiana nei 20 anni precedenti si era gradualmente aperta a modelli di vita gay, superando il pruriginoso voyeurismo e i pregiudizi preteschi che l'avevano connotata fino ad allora. Daniele Scalise, un giornalista che teneva una rubrica di cultura gay sul periodico *L'Espresso*, sulle pagine di *Aut* imputa questo graduale miglioramento alle battaglie di civilizzazione affrontate dal movimento. Nonostante ravvisasse ancora l'esistenza di "fastidiose inezie" come la confusione tra *coming out* e *outing*<sup>62</sup>, Scalise

---

<sup>61</sup> *Babilonia*, settembre 2006, anno XXIII, p.3.

<sup>62</sup> Sebbene simili, *outing* e *coming out* non sono sinonimi. *Coming out* indica comunemente il momento in cui una persona non eterosessuale dichiara il suo orientamento, le sue preferenze sessuali o altri tratti identitari non

notaba come la televisione, per esempio, proponesse "interventi e modelli accettabili, raramente dominati da una curiosità scema e derisoria nei nostri confronti"(Aut, novembre 2002, n.43: 52). Scrivendo un editoriale su un giornale come *Aut*, facente riferimento a un'associazione come il Mieli e nel novembre del 2002 a neanche un anno dal trionfo del centro-destra alle elezioni, Scalise si preoccupava di notare come fosse stata "l'attività instancabile" degli attivisti a "costringere la società a porsi per la prima volta il problema reale di cosa fare dei concittadini omosessuali"(Aut, novembre 2002, n.43: 52). Stupisce il fatto che un giornalista come Daniele Scalise, abituato a scrivere su testate nazionali di grande diffusione, si smarcasse dal pessimismo congenito della retorica movimentista italiana, tuttavia la conclusione del suo pezzo svela il motivo di questa anomalia, mostrando inoltre come esistesse una tendenza reale di una parte della stampa gay ad avvicinarsi all'area liberale e laica del centro-destra italiano:

*Quando nel giugno del 2000 cominciai su Panorama "Cose dell'altro mondo" si trattava della prima rubrica gay stabile su un periodico "maschile" ad altissima diffusione. L'esperimento durò un paio di mesi e una volta spento l'effetto del World Pride, il mal di pancia del giornale divenne troppo forte e la rubrica fu chiusa. L'unico disposto a offrirmi ospitalità incondizionata ("non hai limiti: puoi scrivere quello che ti pare contro chiunque o a favore di chiunque") è stato Giuliano Ferrara, direttore del Foglio. E proprio su questo giornale corsaro e bizzarro (con una testa filo-berlusconiana e un corpo redazionale in maggioranza di sinistra) che inizierò di nuovo il cammino con una rubrica settimanale che avrà il triplo dello spazio che avevo sull'Espresso e un titolo inequivocabile "Froci". Vediamo che succede. (Aut, novembre 2002, n.43: 52)*

Curioso che fosse stata proprio una copertina dedicata a Giuliano Ferrara dal titolo "La Destra non fa più paura" (*Babilonia*, aprile 2001, n.198) a provocare il sostanziale allontanamento della redazione di *Babilonia* dai suoi lettori.

Sebbene non sia mai avvenuto per *Aut* un cambio di rotta così drastico, ci sono alcuni elementi del discorso che rendono visibili alcuni tratti della commercializzazione e dell'istituzionalizzazione del Circolo. Proprio perché, spesso, queste tracce sono

---

aderenti alla norma dominante alla famiglia, alle persone con cui lavora o ai suoi amici. *Outing*, invece, è la rivelazione dell'omosessualità di qualcuno da parte di qualcun altro per differenti ordini di motivi.



intrinseche al discorso, è bene ricordare che lo scopo dell'etnografia non è quello di riportare semplicemente le cose come sono state ascoltate, ma del processo etnografico fa parte anche l'interpretazione di taciti assunti che danno un senso alle pratiche agite.

### ***Aut* e l'analisi del testo**

A questo punto occorre ricordare che l'analisi del testo giornalistico non vuole assolutamente fornire una descrizione rappresentativa dell'identità gay e LGBT romana o del Mieli. Sono assolutamente cosciente del fatto che *Aut* e i suoi articoli sono frutto del lavoro di pochi rispetto a tutte le persone che hanno partecipato alla vita associativa del Circolo nel corso della sua esistenza. Sicuramente chi scriveva su *Aut* spesso conviveva con l'ambivalenza di divulgare un testo giornalistico e allo stesso tempo far parte di un'associazione politica. L'analisi testuale dei *media* può però spesso sembrare come l'aggiunta di un punto di vista parziale che offre non più che una chiarificazione del contesto legato al lavoro di campo e in questo senso l'interdisciplinarietà, di cui sono pregni i *queer studies*, potrebbe essere vista semplicemente come una sovrapposizione di "contesti". Per questo motivo, nonostante il "campo" e *Aut* siano in stretta relazione tra loro, non intendo dimostrare che le logiche culturali che ho trovato nell'analisi del testo siano riscontrabili specularmente in altri contesti, per esempio nel quotidiano dei/delle soci/socie. Allo stesso tempo è difficile credere che nel testo stesso non si possano cogliere preziose informazioni che sono in grado di cristallizzare elementi dei processi culturali ricercati. Marilyn Strathern ha scritto su questo apparente cortocircuito tra etnografia e analisi testuale, coniando il termine di "merografia". Secondo la Strathern la merografia si riferisce alla maniera in cui normalmente, in un contesto occidentale (il suo è un lavoro di ricerca sulle famiglie inglesi della seconda metà XX secolo), ogni concetto viene pensato come parte di un insieme più grande, nonostante di ognuno di questi concetti venga affermata *a priori* l'unicità. Niente però può essere semplicemente parte di un insieme, perché secondo un altro punto di vista, secondo un'altra interpretazione, potrà sempre essere parte di qualche altro insieme e per questo motivo ogni analogia sarà necessariamente parziale (Strathern, 1992). In altre parole lo sforzo dell'etnografo nell'analisi dei *media* rischia di essere nient'altro che l'aggiunta o la sovrapposizione di molteplici contesti e quindi innescherebbe una

continua e, per l'appunto, parziale ricerca di contesti. Nel cercare di individuare i vari discorsi che hanno partecipato alla costruzione dell'identità gay/LGBT del Mieli, la mia analisi rimane merografica, ma l'intersezione di questi discorsi viene presa in considerazione non tanto come un insieme frammentato in più parti, piuttosto come delle congiunzioni instabili, delle coincidenze che concorrono a fornire uno schema interpretativo valido per la descrizione di questo processo (Boellstorff, 2007). Si tratta di riconoscere che la descrizione e le cose che vengono descritte molto spesso non sono separabili tra loro, in altre parole tra *Aut*, il Mieli inteso nelle persone che ne fanno parte e il ricercatore si crea una relazione porosa che prescinde dalla mera distinzione tra testo e contesto. Nonostante *Aut* sia stato scritto da persone che fanno parte attivamente della cosiddetta "comunità LGBT" romana, difficilmente stabilirà una relazione isomorfa con questa né tantomeno ne sarà rappresentativa.

I lettori di *Aut* partecipano, spesso le loro lettere sono pubblicate e commentate, la relazione tra lettori e editori è meno netta di quanto possa sembrare e spesso chi legge è ancora più politicizzato di chi scrive. Per esempio, in una lettera pubblicata sul numero 16 del maggio 2000, un lettore critica le posizioni della politica gay, in questo caso rappresentate dal Mieli. Logicamente il primo affondo è proprio sul nome del Circolo: "Voi che vi ispirate a Mario Mieli, dovrete ben conoscere la sua lezione verso un comunismo gaio"; il lettore si descrive come una persona "né brutta, né stupida", ma che non accetta "determinate regole imposte (anche a noi) dal mercato globale e dallo show biz" e conclude con la sua opinione negativa sulla politica delle associazioni: "a me sembra che nell'ambiente omosessuale maschile (non penso in quello lesbico) ci si orienti sempre più verso un consumismo gay che ci priva delle nostre diversità e ci appiattisce: ci riduce ad automi sottoprodotti della cultura eterosessuale" (*Aut*, anno III, maggio 2000, n.16: 24). All'alba del *World Pride* del 2000 sembra già manifesta una certa insofferenza verso la crescente commercializzazione del movimento.

Hanno spazio, inoltre, gli interventi di attivisti veterani dell'associazione che immancabilmente offrono il loro contributo, come si è visto nel capitolo precedente, alla costruzione di una memoria condivisa, è il caso delle lettere che Bruno Fiorentino invia dopo il *World Pride*, evento che gli ha consentito di ritrovare l'entusiasmo e tornare a frequentare il Circolo. Nella prima lettera, pubblicata sul numero di ottobre del 2000, Bruno mette in guardia sulle possibili derive del movimento, temendo che possa diventare: "a) un fenomeno mediatico" da ripescare ogni qualvolta si parli di "cronaca

rosa" o di "scandali laico-clericali", "b) una massa di consumatori tale da scatenare l'interesse dei produttori delle merci più varie ed appositamente create", oppure ancora "c) una base elettorale" per partiti che nei fatti hanno poi sempre ignorato le problematiche delle persone omosessuali, interessandosene solo alla vigilia delle tornate elettorali (*Aut*, anno III, ottobre 2000, n.20: 14). Gli scenari prospettati evidentemente non sono auspicabili dal punto di vista di Bruno, che continua con alcune riflessioni in cui mette in luce la condizione delle soggettività LGBT *post World Pride* e il ruolo che le associazioni possono svolgere per l'affermazione individuale di queste soggettività. Nel testo accenna inoltre all'appello alla *privacy* di fronte alle telecamere di alcuni partecipanti al *Pride*, "mi è sembrato umanamente condivisibile, persino commovente, ma politicamente confuso", e su questo episodio sviluppa un'amara presa di coscienza che in un certo senso suffraga l'idea di assenza del soggetto LGBT italiano: "senza colpevolizzare nessuno, voglio solo segnalare che forse né il Mieli né, tantomeno, le discoteche sono in grado di fornire oggi una vera liberazione dall'oppressione interiorizzata" (*Ibidem*). La questione che segue assume il registro di un appello a portare avanti una politica "identitaria" e non "lobbistica" tesa al compromesso: "può il Mieli (o altra organizzazione gay) permettersi di ignorare il problema lasciando sole le persone nella ricerca della propria identità, e della sicurezza emotiva, aldilà del gruppo? La risposta è che bisogna trovare gli strumenti adatti ad aiutare chi è in difficoltà: rischiamo, cioè, di vincere la battaglia dei diritti, e perdere la battaglia etica dell'affermazione identitaria, che l'adesione al gruppo di per sé non garantisce" (*Ibidem*). Le proposte pratiche di Bruno lambiscono i temi tradizionalmente problematici all'interno dell'associazione: la *rappresentanza* "le varie realtà G.L.B.T. sono tutte equamente rappresentate all'interno del gruppo direttivo? Hanno tutte pari occasioni di visibilità e di rappresentarsi nella loro specificità con un proprio portavoce?"; la *professionalizzazione dei vertici* "un nuovo iscritto che spazio può trovare per fare politica? Il gruppo direttivo rischia di praticare forme autoprotettive di esclusione, ma anche di sprecare risorse umane"; l'*inclusione politica e sociale* "Forse solo sui diritti civili noi possiamo trovare alleanze consistenti. Ma c'è un rischio: che diamo voce solo alla nostra comprensibile ansia di normalizzazione, cedendo trasgressività in cambio di omologazione" (*Ibidem*).

La partecipazione di voci autorevoli dell'associazione alla redazione del giornale è costante, specie quando si parla di storia del movimento. Nel 2001 Berlusconi e la

coalizione di centro-destra vinsero nettamente le elezioni politiche, a luglio il Mieli partecipò tiepidamente al Genoa Social Forum, era l'apice e la fine del movimento "no-global". Bruno Fiorentino, in occasione della mostra per i trent'anni del "movimento omosessuale" italiano organizzata dal Circolo, scrive un lungo pezzo in cui individua i parametri di ragionamento del momento, "Italia a destra" e "mondo globalizzato", e a questi due aggiunge un elemento irrinunciabile della soggettività gay ovvero "la politicità intrinsecamente eversiva della nostra sessualità" (*Aut*, anno IV, agosto-settembre 2001, n.30: 14). Per questo motivo, la direzione da prendere dovrebbe inevitabilmente andare contro "l'ideologia omologante del mercato", la stessa che in quegli anni in Italia iniziava a diffondersi nel movimento attraverso l'idea di "trasversalità politica", ma, continua Bruno, "chi oggi parla di trasversalità della questione omosessuale dovrebbe partire da qui per capirci qualcosa e per non lanciare messaggi mistificanti: se non ci fossero stati gli omosessuali e quella cultura di sinistra, gli omosessuali di destra sarebbero ancora lì tra un teatro e un cesso, a vivere solo la loro clandestinità" (*Ibidem*). Bruno traccia un filo sottile che, attraverso le pagine del giornale, segue il percorso politico delle associazioni e dei singoli individui che ne facevano parte e lo fa partendo, come nel capitolo precedente le "veterane" che ho intervistato, dalla propria esperienza personale, parla di sé quando racconta la collaborazione al giornale del FUORI!, individuando in quel gruppo le radici del conflitto interno: "pur partecipando nei primi tempi alla compilazione del giornale, eravamo convinti che la rivoluzione dovesse fondarsi sulla pratica quotidiana di una politica che passa attraverso la singola persona: già lì c'erano i sintomi di quello che sarebbe stato un conflitto, tutt'ora non sanato, tra la visione rivoluzionaria e quella riformista del movimento omosessuale" (*Ibidem*). Gli strascichi di quel conflitto riemergono con nuovo vigore proprio in quel preciso momento in cui "una parte del movimento è tentata di soppiantare la politica con il mercato, e che l'apparente concordia sul tema dei diritti civili nasconde visioni della società molto diverse" (*Ibidem*). L'inquietudine dell'assimilazione capitalistica, soprattutto per gli individui che all'interno del Mieli avevano vissuto la contestazione degli anni '70, assume per certi versi gli aspetti di un processo irreversibile: "l'elemento orgiastico e dionisiaco della nostra cultura assume toni sempre più solo consumistici" e allo stesso tempo "il tema dei diritti civili contiene anche un'inconscia rinuncia all'eversività intrinseca della nostra sessualità" (*Ibidem*). L'impressione di Bruno è che la "trasversalità" venga sempre più spesso invocata,

diventando una "parola feticcio", soprattutto per movimenti di sinistra e alcune testate giornalistiche di settore "il cui spostamento a destra è più che evidente" (*Ibidem*). In altre parole il timore incombente è che si assista a una ristrutturazione capitalistica della questione omosessuale, che in questo senso diventa un semplice aspetto del mercato. D'altro canto, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, il cambiamento dei tempi e l'assunzione di responsabilità politiche da parte del Circolo viene vista come una svolta necessaria:

*Se oggi milito nel Circolo Mario Mieli è perché (caso unico nella nostra storia) esso ha raccolto le diverse anime del movimento: il polimorfismo programmatico e allucinatorio di Mario Mieli, il radicalismo impenitente e femminista del FUORI romano che in esso è confluito e, senza rinunciare alla sua indipendenza e al suo spirito antagonista, anche il riformismo che con il suo spirito di servizio, in tempi di AIDS, Costituzione Europea e allargamento dei diritti civili, è oggi necessario. (Aut, anno IV, agosto-settembre 2001, n. 30: 14)*

## **La ricerca della "comunità"**

In antropologia e in sociologia il termine "comunità" abbraccia una vasta gamma di significati. Nel suo senso più ampio può designare qualunque gruppo di persone unite da una comunanza di interessi. La comunità invocata dalla retorica di movimento ricorda la *communitas* spontanea descritta da Victor Turner nei suoi studi sul rito, per descrivere un gruppo di persone che vivono una condizione comune di *liminalità* in un rituale di passaggio (Turner, 1991). Per estensione possiamo pensare alla comunità LGBT come a una comunità identitaria basata su un'esperienza di vita comune e sul sentimento di solidarietà che ne consegue.

Massimo Prearo, nel suo articolo di apertura al volume *Le Politiche del orgoglio* (Prearo, 2015), nota come il Circolo Mario Mieli tramite l'organizzazione del *World Pride* 2000 sia stato il fautore principale, in Italia, del passaggio dalla definizione di movimento omosessuale/gay e lesbico alla definizione di movimento LGBT. I primi segni di questo passaggio si possono trovare su *Aut* pochi anni prima del *World Pride*, nell'editoriale al numero 10 di giugno-luglio 1997, in cui la redazione ricorda come

giugno rappresenti un "momento importante per tutta la Comunità omosessuale". La precisazione che ne segue cerca di definire cosa si intenda per "Comunità omosessuale" e l'intento redazionale è quello di includere posizioni soggettive che altrimenti sarebbero omesse utilizzando il termine omosessuale, ma nel farlo ribadisce esplicitamente come esista una chiara gerarchia sottesa alla pretesa di unità e solidarietà:

*Bisogna precisare che quando parliamo di Comunità omosessuale non vogliamo intendere solamente i gay e le lesbiche (che sicuramente ne sono il fulcro), ma anche bisessuali, transgender e transessuali che, tutti insieme, hanno intrapreso il difficile cammino della lotta per i diritti civili e per il rispetto della differenza. (Aut, giugno-luglio 1997, n. 10: 1)*

L'intento di apertura e di inclusione a posizioni soggettive meno rappresentate e ancora più subordinate viene portato avanti per mezzo di una formulazione dal registro espressamente (omo)-normativizzante (Duggan, 2003) quando si afferma che gay e lesbiche "sono il fulcro" della "Comunità" di cui "anche bisessuali *transgender* e transessuali" fanno parte. Si può vedere come la volontà manifesta della redazione di *Aut*, attraverso la formulazione di un discorso inclusivo e coesivo, sia di imporsi come voce di riferimento che possa essere rappresentativa per una comunità *in fieri* e in via di continua ridefinizione come quella LGBT. Va comunque preso atto che, una volta stabilita la linea politico-editoriale, le pagine di *Aut* iniziarono a dare spazio a un'intensa pluralità di voci, forse anche in maniera funzionale, vista la forte contrapposizione di quegli anni tra il Mieli e Arcigay.

Durante l'estate del 1999, una ragazza transessuale viene violentata su un treno vicino a Rimini e Porpora Marcasciano, allora militante del MIT (Movimento Identità Trans), sulle pagine di *Aut* sottolinea la necessità di unione e solidarietà della comunità, tanto invocata, ma spesso dimenticata. Il bisogno di dare una voce coesa e forte alla comunità "GLBT" si rivela di grande importanza soprattutto nel momento in cui gli attacchi violenti e gli atti discriminatori colpiscono le singole persone che ne fanno parte. Porpora riconosce come gli attacchi "contro la nostra comunità gay, trans etc." abbiano inequivocabilmente "una sola matrice", e in queste parole il riferimento alla

"matrice eterosessuale"<sup>63</sup> descritta da Judith Butler sembra scontato, proprio perché nella resistenza alla dominazione eterosessuale sta l'elemento di solidarietà e di coesione della comunità LGBTQAI+. D'altro canto Porpora prende atto di come "la nostra difesa sia divisa e settaria, quasi che alla stessa violenza vadano date risposte diverse", lanciando di conseguenza "alla vigilia del Giubileo e nella preparazione del World Pride" un appello all'unità e alla chiarezza (*Aut*, anno II, ottobre 1999, n.9: 22). Sullo stesso numero, Valerie Taccarelli, anche lei militante del MIT, scrive attaccando esplicitamente Arcigay, indirizzando verso quest'ultima accuse di avere una tendenza autoritaria nella pretesa di essere l'organo di rappresentanza esclusivo della "comunità gay", e non a caso scrivo comunità gay perché tra le varie accuse che in quegli anni si muovono ad Arcigay da parte delle varie anime del movimento c'è quella di avere una visione prettamente gay e maschile della rappresentanza. Facendo riferimento a un evento organizzato a Torre del Lago, Valerie riferisce come "Regina responsabile M.I.T. della Toscana" avesse letto solo sui giornali del fatto che si sarebbe svolta una serata organizzata proprio da Arcigay, riconoscendo come fosse "già grave che i responsabili [...] della serata non l'avessero invitata all'iniziativa". Nel seguito dell'articolo il discorso si concentra ulteriormente sulla questione della rappresentanza e della visibilità rivendicata dal MIT:

*...quando li ha chiamati per offrire la propria disponibilità, si è sentita dire che sarebbe stato meglio se non ci fosse andata perché altrimenti avrebbe rubato spazio sui mass-media, perché le tematiche erano differenti e per ultimo perché lei non rappresenta ArciTrans. (Aut, anno II, ottobre 1999, n. 9: 23)*

La critica al ruolo egemone di Arcigay, che fa da sfondo alla definizione di un nuovo attivismo LGBT, compare sulle pagine di *Aut* sin dai primi numeri.

Nel 1996 il terzo *Gay Pride* italiano, organizzato a Napoli in maniera unitaria da tutte le anime del movimento, fu quello che inacerbì e rese manifesto il conflitto interno.

---

<sup>63</sup> "Uso l'espressione matrice eterosessuale per designare quella griglia di intelligibilità culturale attraverso cui i corpi, i generi e i desideri vengono naturalizzati. Traggio da Monique Wittig la nozione di «contratto eterosessuale» e, in minor misura, da Adrienne Rich la nozione di «eterosessualità obbligatoria» per caratterizzare un modello discorsivo epistemico di intelligibilità di genere che presuppone che i corpi, per essere coerenti e avere senso, debbano avere un sesso stabile espresso attraverso un genere stabile (il maschile esprime il maschio, il femminile esprime la femmina) che è definito in modo oppositivo e gerarchico attraverso la pratica obbligatoria dell'eterosessualità." (Butler, 1990: 10)

Un articolo su *Aut* descrive il conflitto come una scissione tra "le forze revisioniste (Arci Gay/Lesbica in testa)" da una parte e "lo schieramento variegato che sfugge l'ottica esclusivamente istituzionalizzante per le istanze omosessuali" dall'altra (*Aut*, anno II, n. 6: 7). Per revisionismo ci si riferisce soprattutto alla politica che, nel tentativo di arrivare "all'omologazione legislativa delle persone omosessuali", cancella la storia rivoluzionaria del movimento omosessuale. Si fa notare come la battaglia per l'ottenimento dei diritti civili sia legittima, ma non sufficiente, rimproverando a Grillini, storico *leader* di Arcigay, l'idea che all'uguaglianza formale corrisponda l'ipotetica fine del movimento. I diritti civili vengono affiancati all'immagine di "privilegi eterosessuali" e la tolleranza che a essi si accompagna non è desiderabile perché "esprime sempre distacco e mai partecipazione" (*Ibidem*). Inoltre viene aspramente criticata la "concezione di un partito gay - o lobby che dir si voglia" che viene definita "aberrante" perché la diffidenza verso "la politica istituzionale" è parte intrinseca della visione della politica omosessuale di *Aut* fino a quel momento e perché "il problema della libertà e della discriminazione sessuale appartiene a tutti, indistintamente per sesso e genere"; si auspica inoltre un allargamento degli orizzonti politici verso altre realtà, "prima di tutto verso le donne eterosessuali" (*Aut*, anno II, n.6: 7). La linea critica sull'individuazione dei "diritti civili" come obiettivo primario del movimento viene ribadita qualche tempo dopo:

*...quale resta il compito per i cittadini che si sentono non liberi, non indipendenti, non protetti e per certo non felici? Obbligare la Repubblica ad adempiere ai suoi doveri, obbligare le istituzioni a rivedere le leggi che impediscono il pieno sviluppo di tutti, a qualsiasi livello. Questa, ci tengo a sottolinearlo, non è una battaglia di rivendicazione di istituti civili. Il matrimonio le unioni affettive, le unioni civili, i patti successori, i patti di mutua assistenza ed altro ancora non sono al centro del nostro dibattito. La nostra deve essere una battaglia di civiltà. La nostra è una battaglia che punta ad ottenere la giustizia sociale. (Aut, giugno 1998, n. 6: 15)*

La forza di *Aut* probabilmente sta proprio nell'offrire spazio visibile a un ampio spettro di opinioni e nel definirsi "un giornale della comunità per la comunità" e per questo motivo si potrebbe pensare che il pluralismo fosse parte intrinseca del fare politica del Mieli. Curiosamente, le "diverse anime del movimento" raccolte dal Mieli, che



spingevano Bruno Fiorentino a militare (v. sopra), quando vengono tramutate in discorso e in pratica politica potevano assumere le sembianze di quella "trasversalità politica" così abietta e temuta. Esiste un labile confine tra il dare spazio a quante più voci popolino la comunità, il voler "fare politica libero da vincoli politici" e assumere a volte posizioni contraddittorie, e infatti alcune opinioni espresse dalla redazione di *Aut* spesso solcano questo confine. Alberto Loggia scrive un articolo in cui lamenta la scarsa partecipazione degli ultimi *Pride*, "bellissimi/e, orgogliosissimi/e e... pochini/e", riflettendo sul fatto che la visibilità si conquista soprattutto grazie al numero di partecipanti. Propone quindi una strategia in cui emerge una visione piuttosto mercificante della "comunità", poiché secondo Renato bisognerebbe mirare allo stesso "target" (utilizzando un termine classico del *marketing* e identificando gli appartenenti alla comunità come dei consumatori) cui puntano "gli organizzatori dei grandi PRIDE europei ed americani" ossia "i gay e le lesbiche ed i trans che frequentano i locali commerciali". Ovviamente si tratta di un'amara presa di coscienza che solleva dubbi sulla perdita di contenuti politici della manifestazione, ma allo stesso tempo viene vista come una manovra necessaria all'affermazione del *Pride* come evento di massa, "senza di loro i militanti DOC saranno sempre pochi o comunque molti meno di quanti vorremmo". È curioso inoltre il fatto che in chiusura di articolo si affermi implicitamente che tutti i locali commerciali si trovino nel Nord Italia, lanciando un appello ai frequentatori dei locali e dei circoli d'Italia a "scendere" a Roma (*Aut*, estate 1998, n. 7: 39).

### **Verso l'attivismo GLBT**

Seguire l'evoluzione del discorso di *Aut* nel corso degli anni significa necessariamente considerare le personalità che hanno guidato il Mieli: alcuni personaggi, infatti, emergono per il loro carisma. Sicuramente un forte carattere dev'essere utile quando si guida un'associazione così eterogenea e movimentata, e questo è il caso di Imma Battaglia, forse la più grande artefice della realizzazione del *World Pride*.

Ho cercato di mostrare come, fino al periodo precedente il *World Pride*, su *Aut* emergessero posizioni piuttosto radicali e contrarie all'attivismo considerato

"assimilazionista" di Arcigay, tuttavia, sebbene la contrapposizione con Arcigay diventi un carattere quasi costante del discorso del giornale, alcune posizioni vengono riviste e trova gradualmente spazio un'altra retorica, soprattutto in linea con l'immagine dell'associazione che aveva in mente Imma Battaglia. In un editoriale firmato da lei, prima attacca le istituzioni intimando ai "nostri politici" di smetterla di essere ambigui e "fare del termine omosessuale ciò che determina l'alleanza di governo", poi minaccia l'astensione dal voto elettorale chiudendo con una frase di rottura rispetto al passato:

*...è tempo di lobby anche per noi G/L/B/T italiani, è giunto il momento di fare campagne chiare pro o contro qualcuno o contro qualcosa, come nel caso Rutelli<sup>64</sup>.  
(Aut, luglio 1999, n.7: 5)*

È evidente come Imma si appropri del termine inglese *lobby*, che in inglese letteralmente significa "loggia", cioè i luoghi dove i futuri "lobbisti" esercitavano il loro mestiere ovvero le sale di attesa e di passaggio fuori dai luoghi dove si esercitava il potere politico. Fino a quel momento il termine era utilizzato per riferirsi negativamente a un certo tipo di attivismo istituzionale, accondiscendente, partitico e soprattutto prettamente gay, mentre in questo caso si pone l'accento sulla rappresentanza "G/L/B/T". Curiosamente il termine viene utilizzato anche dalla destra con accezione prettamente negativa, in Italia come negli Stati Uniti, per identificare gli omosessuali, descrivendoli come manipolatori delle istituzioni, specialmente dei *mass-media*, sui quali promuoverebbero un'immagine di loro stessi positiva e mistificante (Warner, 2003). La retorica e i toni utilizzati negli editoriali di Imma Battaglia sono spesso aggressivi, concitati, leggendo si riesce a immaginare senza problemi un'arringa colma di *pathos*:

*Tutto è nato sotto un mare di polemiche infinite e strumentalizzate per continuare a ripetere che "quegli ... del 'Mario Mieli' vogliono spaccare il Movimento!! Quante persone saranno capaci di portare in Piazza??, che cosa ne capiscono di politica, sono soltanto dei festaioli e continuano a confondere le attività commerciali con la politica!!, come si può pensare di organizzare un Pride*

---

<sup>64</sup> Francesco Rutelli, allora sindaco di Roma, aveva fatto campagna elettorale in molte associazioni romane, e recandosi personalmente nella sede del Mieli ne ottenne l'appoggio politico.

*senza il consenso dell'Arcigay Nazionale??!" (Aut, ottobre-novembre 1997, n. 11: 2)*

Come ho mostrato precedentemente, dopo il *Pride* nazionale di Napoli del 1996, si consumò una vera e propria spaccatura tra chi, il Circolo Mario Mieli in testa, vedeva come naturale sede del *Pride* nazionale Roma e chi avrebbe preferito ogni anno assegnare l'organizzazione a una città diversa. Nel 1997 si tennero due *Pride*, uno in contrapposizione all'altro, "*Pride '97, Gay, Bisexual and Transexual Pride, Roma 21-28 giugno*" da una parte e la manifestazione di Arcigay a Venezia dall'altra. Inoltre in questi editoriali Imma Battaglia costruisce gradualmente l'immagine dell'associazione come una impresa, rappresentandola con termini aziendalistici, per esempio quando dice che "tutto si basa sul volontariato e se e solo se tutti i volontari si sentono protagonisti, rispettati ed importanti è possibile organizzare una forza lavoro che ha dell'inverosimile" (*Ibidem*). Sempre nello stesso articolo, poco più avanti, parlando del nuovo anno associativo, dice delle attività proposte dal Mieli e sottolinea che "vogliamo consolidare non solo il nostro ruolo politico, ma soprattutto quello sociale, con i servizi che noi offriamo all'intera comunità romana", in questo caso la "comunità" e il Mieli sono descritti all'interno di una logica "produttore-consumatore" e discorsivamente viene tracciata una linea netta tra i due: i servizi diventano indubbiamente un bene prodotto e offerto, mentre il guadagno starebbe nel consolidamento del "ruolo politico e sociale" (*Aut, ottobre-novembre 1997, n. 11: 2*). Inoltre, la netta contrapposizione alle istituzioni viene letteralmente ribaltata nel momento in cui le istituzioni legittimano il ruolo politico e sociale, appunto, dell'associazione: *Aut/Imma Battaglia* annuncia in un articolo il riconoscimento da parte delle istituzioni, dei partiti e soprattutto del Comune di Roma che nel giorno simbolico del 28 giugno 1997 comunica che "alla vigilia della giornata per il *Gay Pride* il Campidoglio fa una sorpresa ad una delle maggiori associazioni della comunità omosessuali della capitale". Come ricorda Imma Battaglia, il comune di Roma decise, infatti, di dare in locazione al Circolo lo stabile ormai da tempo occupato, rendendo così il Mieli "regolare inquilino del Campidoglio" (*Aut, ottobre-novembre 1997, n. 11: 2*).

## Roma World Pride 2000

Il momento che ha sancito in maniera definitiva l'abbandono dell'attivismo prettamente omosessuale, molto influenzato dal modello di militanza dei movimenti identitari degli anni '70 e '80, e legato alle mobilitazioni della sinistra, è l'assegnazione a Roma da parte dell'EPOA<sup>65</sup> dell'Europride 2000. Nel marzo 1998, inoltre, l'evento assunse il titolo di *World Pride*, scelta presa dall'assemblea plenaria della IAL/GPC (*International Association of Lesbian & Gay Pride Coordinators*). Nella narrazione dell'evento costruita da *Aut*, si condensano tutti i temi che caratterizzavano il modello associativo verso cui il Circolo si stava dirigendo.

Il primo passo fu dirigere lo sguardo all'estero, in particolare verso quei paesi considerati all'avanguardia rispetto al grado organizzativo raggiunto dalle associazioni e all'apertura legislativa delle istituzioni verso i cittadini LGBT. Dopo le prime partecipazioni del Circolo alle conferenze annuali dell'EPOA, si cominciò a osservare come, in effetti, i finanziamenti e gli *sponsor* fossero un elemento essenziale da tenere in considerazione per le associazioni promotrici dell'Europride. L'associazione londinese, "che ha come *partners* nelle sue iniziative nomi come Levi's, United Airlines, Virgin Megastore", in occasione della conferenza del 1997 cui *Aut* dedica un articolo, invita a "preoccuparsi per tempo del lato finanziario che l'organizzare la grande sfilata comporta", mettendo poi in guardia sul fatto che "Amsterdam e Copenaghen, sedi dell'Europride rispettivamente nel 1994 e nel 1996 hanno avuto dei seri problemi per non essere riusciti a rientrare delle spese sostenute" (*Aut*, anno II, n.8: 7). "L'osmosi", la coincidenza, tra giornale e associazione appare esplicita, tanto che la pratica diventa discorso e la redazione nel numero successivo, scrivendo dell'edizione del *Pride* in arrivo parla a nome dell'associazione rendendo impossibile una netta distinzione tra i due, ma soprattutto mostrando come la partecipazione alla conferenza dell'EPOA abbia avuto delle conseguenze immediate:

*...ci siamo inventati una Pride Card: una tessera (gratuita!) che in molti di questi luoghi vi consentirà di avere sconti e agevolazioni... ma è solo il primo passo! L'idea,*

---

<sup>65</sup> "L'EPOA, va ricordato, è inoltre licenziataria del titolo EUROPRIDE che, come molti sapranno, nel giugno 2001 si terrà per l'appunto a Vienna. Per la prima volta in 8 anni di vita dell'EPOA è stato firmato un vero contratto di licenza del titolo, ufficializzando definitivamente l'evento" (*Aut*, anno III, ottobre 2000, n. 20: 19).

*è infatti quella di concludere via via accordi anche sostanziosi con grandi società o con la grande distribuzione musicale (o di preservativi, o di giornali e via dicendo) tali da poter dare dimostrazione che i gay sono tutt'altro che divisi. (Aut, giugno-luglio 1997, n. 10: 1)*

In occasione del *Pride* successivo, un nuovo editoriale annuncia che "alcune grandi ditte hanno aderito (e con entusiasmo)", mentre si fa notare che "altri continuano a negarsi" adducendo la mancanza di fondi quando "il loro latitare è solo mancanza di coraggio", per questo motivo si invita a "boicottare chi ci boicotta" e a "premiare chi ci affianca nel nostro percorso"(Aut, giugno 1998, n.6: 3). L'invito si rivolge al gay come soggetto politico in quanto consumatore e l'amara morale che se ne ricava è che "molte vittorie politiche passano prima per il portafogli" (*Ibidem*).

Il processo organizzativo del grande evento prende gradualmente forma e *Aut* ne diventa l'organo mediatico e l'aspetto su cui si fonda gran parte della legittimazione politica del *World Pride* è quello dell'appoggio delle associazioni internazionali e americane, per questo motivo si cerca di mettere in luce l'intenso dialogo con le varie associazioni estere. All'assemblea EPOA del 1997, per esempio, si ricorda che "come osservatori hanno partecipato due rappresentanti dei *Pride* di New York e di San Francisco", i quali, dopo aver appoggiato "caldamente" la proposta di un *World Pride* a Roma per il 2000, deliberano che avrebbero costituito un "gruppo di supporto, politico ed organizzativo, alle organizzazioni italiane" (*Aut*, dicembre-gennaio 1997/1998, n. 12: 8). L'attenzione sull'evento romano cresce senza sosta, tanto che si comincia a guardare con interesse all'aspetto meramente organizzativo e cresce la consapevolezza che il Circolo non abbia le risorse materiali per organizzare l'evento da solo e a questo proposito ancora una volta su *Aut* emerge il desiderio di appartenere alla "comunità gay internazionale":

*Tutti noi del Circolo Mario Mieli ci stiamo adoperando insieme all'Associazione italiana, mondiale e non solo, per pubblicizzare al massimo l'evento World Pride. Non potendocela fare da soli abbiamo assoldato per l'estero due nomi come l'inglese Jean Osborne, per la parte europea e l'americana Deborah Oakley Melvin per il resto del mondo. (Aut, giugno 1999, n. 6: 7)*

In altre parole, figure esperte, professionisti provenienti dall'associazionismo anglosassone, sono chiamate ad affiancare i militanti per garantire la riuscita dell'evento.

Nel novembre del 1998 vengono pubblicate alcune lettere di supporto e di auguri, questa volta non dalle associazioni, ma da personaggi istituzionali: i membri del Congresso USA Nancy Pelosi e Jerrold Nodler, la senatrice statunitense Barbara Boxer, il sindaco di San Francisco Willie L. Brown. Tutte le lettere "sottolineano la grande importanza e risonanza che deve avere questo nostro primo *World GLBT Pride*", l'orgoglio LGBT diventa quindi "il grande orgoglio della nostra Roma, che si prepara ad essere ancora una volta Caput Mundi. Da ciò rimbocchiamoci le maniche; il mondo ci sta a guardare!" (*Aut*, anno IV, novembre 1998, n.9: 22). Persino il vice-presidente degli Stati Uniti Al Gore invia una lettera di supporto al Circolo Mario Mieli, in cui però si riferisce al *World Pride* come "Celebrazioni dell'Orgoglio Gay e Lesbico di Roma" (*Aut*, anno III, aprile 2000, n.15: 24), omettendo la sigla LGBT.

I legami con le associazioni estere, in particolare con gli Stati Uniti, diventano gradualmente più stretti via via che ci si avvicina alla data della celebrazione. L'influenza di questi attori sull'organizzazione viene descritta come un supporto al perfezionamento della campagna comunicativa: "grazie al rappresentante USA vedremo apparire su molti più siti gay il *link* al sito ufficiale del *World Pride*", e come un apporto di conoscenze al processo organizzativo: "su consiglio della rappresentante danese, ci si sta organizzando per offrire agli operatori esteri un servizio di affitto di carri per la marcia dell'8 luglio" (*Aut*, anno III, ottobre 1999, n. 9: 8). Nella narrazione del *World Pride*, il ruolo dell'EPOA appare come uno snodo fondamentale per poi prendere le eventuali scelte pratiche, per esempio nel resoconto dell'annuale conferenza EPOA 1999 si sottolinea che si vuole "dare al *World Pride* una dimensione decisamente internazionale", che l'aiuto dell'EPOA "potrebbe essere importante per trattare con gli sponsor fuori dall'Italia" e che "l'obiettivo [...] essenziale" sia "l'aiuto alle comunità oppresse nei paesi europei dove è maggiormente arretrato il processo di riconoscimento dei diritti per le minoranze" (*Aut*, anno III, ottobre 1999, n. 9: 8). "L'eccezionalismo negativo" italiano emerge ancora una volta nel discorso quando, parlando dell'EPOA e dell'aiuto offerto per reperire sponsor, si sottolinea "che è molto difficile trovare nel nostro paese chi voglia sovvenzionare il *Pride*" (*Ibidem*), ma quando si riesce a trovare una qualche impresa disposta a sponsorizzare l'evento, come nel caso di Energie, il discorso assume un registro quasi

promozionale: "Non possiamo non ringraziare questa *griffe* che, vicina ai gai 365 gg. l'anno, non ha timore di mostrarlo" (*Aut*, anno II, luglio 1999, n. 7: 24). Energie infatti aveva vestito gratuitamente i volontari del Mieli per il *Roma Pride* del 1999 e si era impegnato "a preparare per la collezione estiva del 2000 dei capi di abbigliamento specifici per il WP" (*Ibidem*).

Nel resoconto sulla conferenza dell'EPOA compare inoltre un altro dei temi principali della narrazione del *Roma World Pride 2000*: l'estensione della lotta contro le discriminazioni e per il riconoscimento della soggettività LGBT nei paesi "arretrati". Nel resoconto sulla conferenza di *Interpride* del 1999, Imma Battaglia ribadisce come, nel disegno del Mieli, il *World Pride* romano possa servire come trampolino per promuovere una sorta missione "civilizzatrice". Nelle parole di Imma, il Mieli diventa "un esercito pacifista che ha l'obiettivo di usare Roma per il lancio di una campagna di liberazione", gli obiettivi di questa campagna sono "paesi come la Romania, la Jugoslavia" e poi un più indefinito, ma espressamente eurocentrico "i paesi Africani e i paesi islamici dove c'è ancora la morte prima della discriminazione" (*Aut*, anno II, dicembre 1999, n. 11: 26). Appare in maniera evidente l'ambizione di rappresentare globalmente la popolazione GLBT, non solo dall'inequivocabile titolo della celebrazione, ma anche dalle parole di presentazione: "il *World Pride Roma 2000* è la prima mobilitazione mondiale della Comunità omosessuale", ma per quale motivo e con quale autorità le commemorazioni di Roma dovrebbero avere un'estensione planetaria? Lo spiega ancora una volta Imma Battaglia, premettendo che "dal 1969 tutte le giornate per l'Orgoglio Omosessuale si sono sempre svolte pacificamente e nel rispetto di tutti" e quindi implicitamente riconoscendo che comunque è nella scia della memoria dei moti di Stonewall che si assurge a globale la giornata dell'"Orgoglio Omosessuale". Lo spiega ancora più chiaramente quando scrive che il *World Pride* "avrà un respiro mondiale perché in molti paesi esiste ancora la detenzione e la pena di morte per il proprio orientamento sessuale" e perché "in un paese civile e democratico come gli Stati Uniti un militare viene barbaramente ucciso per lavare l'onta della propria sessualità" (*Aut*, anno III, marzo 2000, n. 14: 11). La pretesa di universalismo ha quindi radici culturali e geografiche chiare, i "civili e democratici" Stati Uniti, dove il cittadino gay può ambire a essere un buon cittadino e un buon soldato, ma soprattutto rivela la non troppo nascosta intenzione di dirigersi verso quei non troppo virtuosi "paesi africani e paesi islamici".

In alcuni casi compaiono articoli o resoconti di interventi che hanno un registro decisamente più radicale e militante, come nel caso del discorso tenuto da Imma Battaglia alla conferenza per il *World Pride* a Stoccolma:

*We need to fight for liberation, not assimilation. We are fighting for a world without discrimination and labels- I am not a CONFORMIST and I don't want to become normal. Who gets to decide what is normal? I am GLBT, I'm Queer as Fuck* (*Aut*, anno IV, novembre 1998, n. 9: 5)

È piuttosto evidente che, se da un lato viene organizzato un evento ammiccante, in linea coi tempi, di "respiro internazionale" e facilmente vendibile, dall'altro si mantiene una retorica combattiva e antagonista in linea con la "tradizione" del Circolo Mario Mieli. Certo, il nodo cruciale sta nel capire chi sia il "lettore ideale", per dirla con le parole di Umberto Eco (Eco,1994), che l'autore o in questo caso la redazione aveva in mente.

Leggere i numeri di *Aut* che precedono il *Roma World Pride 2000* significa necessariamente, oltre percepire l'enorme euforia di tutta l'associazione, confrontarsi con l'idea di attivismo avanzata da Imma Battaglia. Intrisa di una retorica aggressiva, a volte quasi rivoluzionaria, quest'idea in realtà sembra proporre un modello essenzialmente riformista in contrasto con la natura eterogenea che fino ad allora aveva contraddistinto il Circolo Mario Mieli. Come ho già mostrato, nei suoi editoriali il tono agguerrito si accompagna a un contenuto moderato, come quando scrive che "nell'ottica del World Pride" in Italia occorre concentrarsi sulla "creazione di una forte lobby politica ed economica che, magari nel 2000, sarà temuta ed ascoltata", continuando poi ad attaccare i "cosiddetti leader storici del movimento Gay (e sottolineo Gay e non G/L/B/T)" che "hanno dovuto fare i conti con una nuova e frizzante realtà G/L/B/T che sa giocare ruoli da leader e che sicuramente non accetta più di essere considerata bieca manovalanza oppure semplice bacino di tessere" (*Aut*, giugno 1998, n. 6: 6). Nel suo discorso, come ho già accennato in precedenza, l'utilizzo della memoria storica diventa funzionale a definire o ridefinire il senso della giornata del 28 giugno, per esempio quando dice che "dal 28 giugno del 1969 - dalla rivolta di Stonewall a oggi - in tutte le parti del mondo milioni di Gay, Lesbiche, Transessuali, Bisessuali ed Eterosessuali liberi manifestano per la libertà e per il diritto all'eguaglianza, un'eguaglianza di diritti che



appartiene di fatto ad ogni essere umano" (*Aut*, anno II, febbraio 1999, n. 2: 28). Oltre ad assumere che "in tutte le parti del mondo" sia celebrato il *Pride*, si riducono i vari significati che le giornate del 28 giugno hanno in differenti contesti a un generico "diritto all'eguaglianza", cui anche gli "eterosessuali liberi" possono ambire. Questo tipo di narrazione assume toni espressamente universalistici quando aggiunge che sente nascere "il bisogno di elevare questa battaglia ad una battaglia di diritti civili che sia universale" e ancora "nel 2000 usciremo dal 'ghetto felice GAY' per proiettarci verso il nuovo Millennio come Portavoce di un MOVIMENTO UNIVERSALE PER I DIRITTI UMANI" (*Ibidem*). Nel giugno del 1999, sul numero di *Aut* dedicato al *Pride* di quell'anno, appare un articolo in cui la Presidente del Mieli riassume l'elaborazione della sua visione del *Pride*, a partire dal fatto che "già nel '97 il Mario Mieli decise di impostare l'evento non più come una Manifestazione ma come qualcosa che combinasse la rivendicazione politica con l'immagine e la spettacolarità", in questo senso per la prima volta si decise "di strutturare una intera settimana di eventi che sarebbe culminata in una Marcia/Parata, con un grosso concerto finale" (*Aut*, anno II, giugno 1999, n. 6: 10). La "Marcia/Parata" si contrappone quindi alla "Manifestazione" vista come molto rivendicativa, ma meno accattivante e proprio per questo motivo, continua a scrivere Imma: "l'organizzazione riscosse l'approvazione della comunità che ritrovò il piacere di partecipare" (*Ibidem*). Da questa premessa, che riafferma una sorta di sacralità della "comunità", ci si chiede come debba essere strutturata l'organizzazione del *Pride*, prendendo atto che "l'esperienza non potrà limitarsi solo all'ambito Nazionale, poiché bisogna ben conoscere cosa offrire ai nostri amici Gay, Lesbiche, Bisessuali, Transessuali e Transgender che da tutto il mondo verranno a Roma" (*Ibidem*). A questo punto Imma si chiede retoricamente se il 28 giugno debba essere una "Marcia di visibilità commemorativa oppure una Manifestazione", ricavandone come risposta che:

*Noi del Mario Mieli, attenti alla realtà, da anni ormai promuoviamo le nostre battaglie politiche con l'immagine e lo spettacolo ed abbiamo capito, e soprattutto condividiamo, che la popolazione G/L/B/T sia molteplice ed anche molto esigente (Ibidem)*

In queste parole sembra di leggere, in realtà, un messaggio di dismissione delle pratiche politiche utilizzate fino a quel momento, che, come ammette la stessa Imma

Battaglia, trovavano le loro origini nei movimenti di contestazione degli anni '70. Questo nel nome di un progresso fatto di "tecnologia, di immagine virtuale e alterata" e di "comunicazione globale ed in tempo reale", fattori che imporrebbero il cambiamento e la dinamicità necessari a "stimolare l'attenzione e la partecipazione" (*Ibidem*).

La proclamazione del Mieli quale organizzatore del *World Pride* risponde a una chiara gerarchia, forse sarebbe meglio dire ordine globale, dei movimenti gay e lesbici e Imma Battaglia ribadisce chiaramente che l'assegnazione "è avvenuta in maniera ufficiale a settembre del '98 a Los Angeles, durante la conferenza annuale dell'INTERPRIDE", riconoscendo come in quella sede sia avvenuta la legittimazione del Circolo come "unica associazione italiana presente ed attiva a livello internazionale e in grado di gestire l'evento" (*Ibidem*). Alla luce di questa investitura ufficiale l'editoriale si chiude con una chiara risposta agli interrogativi elaborati nel corpo del testo:

*Per prepararci all'organizzazione di questo appuntamento anche noi, in linea con tutto il mondo, durante il Corteo/Parata, commemorativi dei 30 anni da Stonewall, proporremo dei carri musicali e delle coreografie. Alle soglie del 2000 abbiamo tutti il dovere di chiederci dove stia andando il Movimento G/L/B/T ma soprattutto rielaborarne i Valori ed Obiettivi, ricordandoci sempre che nessuna battaglia è stata ancora vinta e che la strada da fare è ancora tanta (Ibidem).*

Il Mieli attraverso le parole di Imma Battaglia sembra quindi intraprendere un rinnovamento strutturale delle proprie pratiche politiche e associative in linea con il "progresso globale" dei movimenti LGBT.

### **"Non si torna più indietro"**

Questo il titolo emblematico con cui si apriva l'editoriale del primo numero post-*World Pride*, evento che effettivamente ebbe un grande impatto mediatico e una grande partecipazione, e quest'impressione è ancora più netta se si sfogliano le pagine di *Aut* nei mesi successivi alla celebrazione. "In sei anni di Pride in Italia, non si era mai vista tanta partecipazione già dalle prime ore del raduno" (*Aut*, anno III, agosto-settembre 2000, n. 19: 54), Egizia Mondini, caporedattrice di *Aut*, apre così il suo articolo sull'evento

appena trascorso, che viene descritto fin da subito come un momento epocale e storico per l'associazione e, per estensione, per tutto il movimento italiano. Alcune espressioni rafforzano la sensazione di aver dato vita a qualcosa di inedito e, in un certo senso, corroborano l'attitudine a considerare il proprio spazio di riferimento come subordinato a un ordine più progredito, per esempio quando si aggiunge "sarà perché in Italia e in particolare a Roma, non siamo abituati a quei *Pride* che vediamo solo in televisione" (*Ibidem*). Già dai primi giorni successivi al *World Pride* ne inizia una narrazione epica che segnerà la memoria collettiva non solo del Circolo, ma di tutto l'associazionismo LGBTQAI+ italiano, e il termine a cui si ricorre massicciamente è "leggendario". "Leggendaria" è stata la sfilata perché il corteo era talmente gremito da non riuscire a partire, "leggendaria" è stata Ambra Angiolini (madrina della parata) perché "nessun essere umano avrebbe resistito sotto il sole, truccato, ballando dal carro di Muccassassina, fino all'ultimo per ben più di quattro ore", "leggendaria" ma anche "confortante, affettuosa e discreta la presenza numerosissima degli amici eterosessuali", "leggendaria" inoltre "la presenza di Sylvia Riviera" simbolo dell'importanza di creare "un continuum tra passato e presente, necessario per costruire il futuro" (*Aut*, anno III, agosto-settembre 2000, n. 19: 55).

Il *World Pride* è stato innegabilmente l'occasione che ha dato, forse per la prima volta in Italia, enorme visibilità alla questione LGBT e di riflesso al Mario Mieli, che si ritrovò al centro dell'interesse mediatico nazionale e internazionale, conferendo grande visibilità personale al personaggio di Imma Battaglia, che tuttora deve gran parte della sua notorietà all'evento. Dopo il *World Pride* Imma Battaglia lasciò l'associazione in polemica con una parte interna della stessa, avendo una visione di crescita imprenditoriale dell'associazione, mentre era ancora molto forte la componente che aveva una visione più puramente politica e sociale. Le critiche alla sua gestione non avevano dovuto mancare, tanto che con uno dei suoi ultimi interventi sulle pagine di *Aut* difende il suo operato dalle accuse di aver conferito al *World Pride* le vesti di un *business*, se ne legge uno scenario in cui elenca alcuni fatti, come per esempio che il 71,4% degli eventi fossero a ingresso libero, che lo *sponsor Planet Out* fosse stato destinato a borse di studio ovvero "a portare a Roma tutte quelle realtà mondiali che vivono una condizione ben diversa da quella degli altri paesi democratici riguardo all'omosessualità", che la sera della festa conclusiva si decise di non chiudere il Villaggio permettendo ai "compagni dei centri sociali" di suonare liberamente fino al mattino e facendo perdere

"circa 150 milioni al concerto internazionale" (*Aut*, anno III, ottobre 2000, n.20: 10). Paradossalmente, sebbene in questo editoriale Imma cerchi di scagionarsi dalle accuse di aver commercializzato l'evento, le stime, le percentuali e le concessioni alla concorrenza rimandano immediatamente a un approccio imprenditoriale.

## **Provincia Italia**

Come ho già mostrato nei paragrafi precedenti, uno dei fattori che contribuiscono maggiormente alla costruzione del discorso di *Aut* e che effettivamente coincide con la percezione che le singole persone hanno della politica e dell'attivismo italiano, è quindi il cosiddetto "eccezionalismo" negativo di cui parlavo nel capitolo precedente. Secondo questa visione la situazione italiana è particolarmente arretrata perché sistematicamente comparata con altri paesi dell'Unione Europea e con alcuni stati del blocco occidentale. La convinzione di vivere in un paese arretrato è stata senza dubbio rafforzata dall'inadeguatezza dei governi che si succedettero in quegli anni. Dopo la prima vittoria di Berlusconi nel 1994, vi fu la vittoria dell'Unione con Prodi nel 1996, il centro-sinistra governò fino al 2001, ma vi fu l'alternarsi di governi deboli spesso ostaggio delle forze clericali, tanto da spingere il presidente del consiglio Amato, all'alba della celebrazione del *World Pride*, a dire che "purtroppo" la Costituzione avrebbe impedito la posticipazione coatta dell'evento. Dal 2001 al 2006 governarono ancora Berlusconi e la destra con poche aperture verso le istanze del movimento LGBT, mentre nel 2007 nuovamente con il centro-sinistra al governo si tentò un abbozzo di legge che regolamentasse le coppie non eterosessuali, ma tutto finì nel pasticcio DICO<sup>66</sup>, con il governo ancora una volta in balia delle forze clerico-conservatrici, in un imbarazzante pantomima di proroghe e rinvii prima che il disegno di legge venisse definitivamente affossato.

Vale la pena ricordare che Renato Busarello parla di "eccezionalismo" negativo, rifacendosi all'opera di Jasbir Puar (Busarello, 2016) che, a sua volta, parla di "eccezionalismo" riferendosi all'autorappresentazione degli Stati Uniti come "meno

---

<sup>66</sup> DICO è una sigla che significa "Diritti e doveri delle persone stabilmente CONvivalenti" e viene riferita comunemente al disegno di legge, presentato dal secondo Governo Prodi l'8 febbraio 2007, finalizzato al riconoscimento nell'ordinamento giuridico italiano di taluni diritti e doveri discendenti dai rapporti di "convivenza" registrati all'anagrafe: l'iter legislativo si è di fatto concluso con la caduta del Governo Prodi II nel 2008.

omofobici e più tolleranti dell'omosessualità (e meno contaminati da misoginia e fondamentalismo) rispetto al Medio Oriente represso, riservato e timido verso la nudità" (Puar, 2007: 34), ma ribaltandone la connotazione nel caso della situazione italiana. Ho già mostrato come già in occasione del *World Pride* questo modello fosse attivo, ma aggiungo che, nella narrazione di *Aut*, nella situazione del Mieli e nell'associazionismo italiano l'arretratezza è vista comunque da un punto di vista comunque etnocentrico in cui l'Italia si colloca in congiuntura tra un mondo avanzato e uno ancora più retrogrado. "L'eccezionalismo" negativo quindi si accompagna a una visione di fondo "omozionalista", come d'altronde si può vedere dagli editoriali di Imma Battaglia che parla di "paesi africani e islamici" come inevitabilmente arretrati.

L'ovest diventa un miraggio lontano da raggiungere attraverso la partecipazione e l'adesione a un modello di attivismo ben definito, "non si può scappare via, né rimanere passivi, e nemmeno farsi schiacciare dalle spinte retrograde e illiberali che permangono nel nostro paese" (*Aut*, giugno 2005, n. 70: 3). Questo modello passa necessariamente per l'acquisizione dei "diritti": "fortifichiamo al contrario l'idea che nell'ovest ci finiremo anche noi, ma fortifichiamo anche la consapevolezza che sta a noi far dilagare la libertà d'occidente e conquistare i nostri diritti" (*Ibidem*). In certi casi su *Aut* compaiono lettere da parte del direttivo verso figure istituzionali dei paesi considerati progrediti, come nel caso della lettera spedita al sindaco di San Francisco che aveva deciso di permettere la celebrazione di matrimoni "same-sex" in violazione delle leggi statali della California: "nel nostro paese, l'Italia, nella nostra città, Roma, estremamente e volutamente arretrate sul tema dei diritti civili per gay, lesbiche, transessuali e bisessuali, si è sempre guardato con ammirazione e sono stati sempre considerati un traguardo i paesi nord europei e alcuni stati degli Stati Uniti per la civiltà e per il progresso nell'equità sociale dei diritti gbt" (*Aut*, aprile 2004, n.57: 3).

Nonostante il Mieli si sia sempre professato un'associazione pacifista e non militarista, tanto che nel periodo della leva obbligatoria il Circolo rilasciava certificati di affiliazione per permettere, a chi lo domandasse (etero compresi), di essere esentato dal servizio militare, sulle pagine di *Aut* vengono comunque diffusi messaggi vagamente militaristi quando il potere apre le porte della professione militare alle persone LGBT. Quando, nel 2006, due anni dopo l'abrogazione della leva obbligatoria, all'*Europride* di Londra i marinai della *Royal Navy* partecipano all'evento per incoraggiare "gli omosessuali" ad arruolarsi, *Aut* accolse positivamente la notizia esortando "i maschietti" a raggiungere la

capitale britannica: "che aspettate allora a fare le valigie?" (*Aut*, giugno 2006, n.81: 18). Le forze navali inglesi, con questo tipo di promozione, cercavano di riparare alle pesanti discriminazioni attuate nei decenni passati; fino al 2000, infatti, le persone apertamente omosessuali non potevano "servire le forze armate britanniche", va però sottolineato come l'articolo si rivolga a un pubblico esclusivamente maschile.

L'argomento principale su cui si basano l'apprezzamento e l'ammirazione nei confronti degli altri paesi occidentali è quindi quello del riconoscimento dei diritti e, come abbiamo visto per esempio nel caso dell'*Europride* di Londra, dell'inclusione della persona gay nelle istituzioni in modo da renderla un buon cittadino, un buon consumatore e un buon soldato. L'ottenimento e la negazione dei diritti vengono raccontati in relazione ad altre pratiche dell'attivismo: "Così mentre in Spagna, in Inghilterra, in Francia, in Svezia, in California i gay fanno i loro Pride 'milionari' e festosi e hanno anche conquistato matrimoni, adozioni e diritti, in Italia ci troviamo a dover difendere il semplice diritto a manifestare in una piazza<sup>67</sup>, e a confrontarci, anche al nostro interno, su quante tette, quanta pelle, quanta satira, quante paillette - e persino quanta politica - possono sfilare o meno!" (*Aut*, luglio 2008, n. 103: 32). In certi casi la concessione di aperture legislative alla cittadinanza LGBTQAI+ in altri paesi ha l'esito di attenuare la percezione verso schieramenti politici intrinsecamente e tradizionalmente avversi alle soggettività non conformi: "basterebbe anche una legislazione come quella francese, ed una destra come quella francese, sicuramente più europea e più illuminata. Ma non ci accontentiamo, non giochiamo al ribasso" (*Aut*, ottobre 2009, n.116: 43). In effetti ci si rende conto che il cambiamento non può essere delegato esclusivamente all'azione del legislatore: "La Spagna ed il Belgio rappresentano quell'ideale di società che ha legiferato a favore delle persone lgbtqi e dove anche culturalmente si avvertono radicali cambiamenti, nel solco delle sollecitazioni che provengono dalla Comunità Europea" (*Ibidem*).

La politica degli "uguali diritti" rientra in un processo di normalizzazione globale dei movimenti sociali che ha legami profondi con politiche neoliberiste di "liberalizzazione del mercato economico" (Richardson, 2005), e in effetti abbiamo visto come il *Roma Pride* abbia definitivamente dato il via su *Aut* ad un ordine discorsivo di accettazione alla graduale commercializzazione del movimento:

---

<sup>67</sup> Con riferimento al fatto che al *Roma Pride* 2008 fu negata Piazza San Giovanni come arrivo della parata a causa di un concerto corale all'interno della basilica, utilizzato come pretesto perché San Giovanni è la piazza storica delle manifestazioni della sinistra e quindi ha un forte valore simbolico.

*La 5th Av a Ny, per esempio, nel giorno del Gay Pride, viene regolarmente invasa da cartelloni pubblicitari che sostengono la lotta gay. Armani Exchange quest'anno ha esposto un cartellone pubblicitario con il logo trasformato in bandiera rainbow; [...] E forse, alla luce di questi esempi, quegli accenni italiani sembrano tanto inconsistenti da non esistere. Ci si chiede, quindi, il motivo per cui le stesse aziende italiane decidono di venire a galla in modo decisamente forte in US, e qui in Italia non mostrare neanche un minimo di approvazione verso tutti quegli eventi pubblici per la lotta dei diritti gay. Balza subito alla mente l'idea di "lobby", che in America è una fortezza per la comunità ma in Italia non è minimamente pensabile (Aut, agosto-settembre 2009, n. 115: 14).*

## **Gay marketing**

*La logica del denaro e del profitto che determina la liberalizzazione delle cosiddette "perversioni" non è soltanto un fatto economico: essa favorisce la sottomissione dell'intera vita umana al capitale (Mario Mieli, 1978).*

Ho già mostrato come la ricerca di *sponsor* e di pubblicità sia sul giornale *Aut* che per l'organizzazione del *Pride* sia una pratica iniziata fin dai primi anni di esistenza del giornale e poi si sia consolidata con l'organizzazione del *World Pride*. Da quel momento in poi le cosiddette politiche dei diritti hanno sancito una graduale "privatizzazione neoliberale della sessualità" (Rebucini, 2016). Temi legati al consumo, al mercato, alla riqualificazione urbana compaiono in maniera sempre più frequente e acritica a partire dal 2000, persino l'utilizzo di termini inglesi legati al *marketing* inizia a essere consuetudine, per esempio nel documento di presentazione del *Roma Pride* del 2003 pubblicato sulle pagine del giornale: "Concept: il Privilegio di Esserci". Il titolo introduce il progetto di rendere Roma una città "friendly" al pari di "grandi realtà mondiali come San Francisco, Sidney, Amsterdam, Londra", "l'idea è quella di occupare un'intera area di grande ricettività per locali, clubs e locations e trasformarla, per il lasso di tempo di una settimana, in una vera e propria città gay friendly" (*Aut*, luglio 2003, n.51: 18). Vediamo come la creazione di spazi di libertà dove le persone LGBTQAI+ possano incontrarsi e

divertirsi diventi oggetto di una narrazione contraddittoria, piegata alle logiche del mercato neoliberale, lo stesso utilizzo del termine "gay friendly", nega la stessa appropriazione dello spazio e ammette piuttosto un'idea di condivisione dello spazio e di inclusione, come viene d'altronde esplicitato: "ripetere il termine friendly ha per noi un senso: il nostro sogno non è creare aree protette, ghetti, riserve, dove il pubblico gay possa scorrazzare con tranquillità, ma è rendere quotidiani gesti per alcuni insoliti, abituare la gente a un abbraccio tra due uomini o un bacio tra due donne, affinché possano essere vissuti e condivisi da tutti con la massima serenità e naturalezza" (*Ibidem*).

Il desiderio di monopolizzare i luoghi d'incontro e le pratiche dell'attivismo spesso porta addirittura a scontri inter-associativi. Mentre nell'ottica dello scontro già messo in luce tra Mieli e Arcigay la descrizione del conflitto avveniva piuttosto su un piano politico e quindi attraverso la distinzione tra un attivismo lobbistico/istituzionale attribuita ad Arcigay e un attivismo radicale/critico riferendosi al Mieli, in occasione del *Pride* del 2003 su *Aut* si racconta lo scontro consumatosi tra il Circolo e il DiGay Project, l'associazione creata da Imma Battaglia una volta abbandonato il Mieli. In questo caso il conflitto, sebbene venga dipinto nuovamente come un attacco ideologico contro chi voglia lucrare sul *Pride*, in realtà appare più credibilmente come una semplice concorrenza tra spazi commerciali. Il resoconto dell'intervento dell'allora presidente del Circolo, Massimo Mazzotta, è inizialmente diretto e politicamente schierato: "Siamo consapevoli che sono ben forti la discriminazione e il pregiudizio nei nostri confronti, per quanto ci sia chi pensa che con qualche locale in più o un ghetto di lusso si sia raggiunta una maggiore vivibilità", e ancora:

*Questo lo ricordo a chi tenta di chiuderci dentro a un circo, con grandi pareti, a pagamento "venite signori, venite a vedere i froci!". [...] Io ringrazio tutte queste realtà. "Sono sicuro che con loro potremo collaborare molto bene anche in futuro, nella convinzione comunque che non dobbiamo essere uniti per forza, se c'è chi per amore del denaro o per interesse personale pensa di sfruttare froci, lesbiche e trans" (Aut, agosto-settembre 2003, n. 52; 20).*

A queste frasi che hanno l'aria di essere un chiaro attacco politico a chi cerca di appropriarsi della militanza e dell'attivismo per meri fini commerciali, segue però



l'invito a partecipare all'unico *party* ufficiale del *Roma Pride* 2003: "L'appuntamento per l'unico party ufficiale del coordinamento è per questa sera all'Altrasponda: l'ingresso è gratuito. Nessun'altra festa spacciata per ufficiale finanzia il Pride, i soldi di quelle feste vanno direttamente a loro!" (*Ibidem*). Il riferimento al *Gay Village*, organizzato ogni anno dal DiGay Project, è talmente esplicito che il direttivo di quest'associazione invia una lettera ad *Aut* in cui si esigono le scuse del presidente del Mieli, colpevole di aver pronunciato affermazioni "miopi tese alla delegittimazione di soggetti che, volenti o nolenti, sono espressione di una fetta consistente dell'arcipelago gay, lesbico, transessuale" (*Aut*, agosto-settembre 2003, n. 52: 12). In risposta, *Aut* pubblica un ulteriore intervento firmato dalla Priscilla, storica drag simbolo del *Roma Pride*, che con ironia ipotizza un *Pride* organizzato da qualcun altro che non sia il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli: "mi viene l'orrore di pensare a una preparazione 'ministeriale' del prossimo Pride, con contratti inciuci e vendita delle postazioni migliori nel corteo, con sponsor che nulla hanno a che fare con il nostro mondo - se questo è il mondo che devo aspettarmi, grazie, no, vorrei scendere alla prossima!" (*Aut*, agosto-settembre 2003, n. 52: 27). L'aspetto più significativo di quest'affermazione risiede nel fatto che il genere di *Pride* a cui La Priscilla fa riferimento ricalca il modello di *Pride* tipico dei movimenti gay e lesbici anglosassoni a cui spesso, come ho mostrato, si aspira ad assomigliare.

È quindi evidente come esistano due registri principali del discorso cui si fa appello in maniera funzionale a seconda dell'obiettivo politico che si vuole raggiungere, in altre parole in assenza di conflitto interno con altre associazioni o con altre forze inerenti al movimento LGBT il registro è orientato verso l'avallo di una politica dei "diritti", che potremmo definire omo-normativa, in linea con l'ordine discorsivo transnazionale dei movimenti gay e lesbici occidentali. Quando invece si scrive nell'ambito di un conflitto interno, come ho mostrato nel caso dello scontro con Arci-gay e in questo caso con DiGay Project, il registro diventa aggressivo, radicale e più in linea con le politiche antagoniste del filone femminista-*queer*. Questo schema si completa prendendo in considerazione anche la situazione interna all'associazione stessa, in altre parole quando esiste una *leadership* chiara e consolidata all'interno del Mieli, il registro di *Aut* rispecchia molto più nitidamente la logica di questa polivalenza funzionale.

## Una strategia ambivalente

Per concludere cercherò quindi di mostrare come si sia materializzata e perpetuata, in particolare a partire dal 2000, questa strategia della polivalenza discorsiva di *Aut* e del Mieli. Nel 2002, in occasione del primo *Pride* post Imma Battaglia, emerge l'orientamento politicizzato dell'ala più antagonista dell'associazione e il documento politico ha un tono militante, complice anche la vittoria alle elezioni politiche di Berlusconi e della coalizione di centro-destra: "E tu sinistra dove sei? Noi GLBT che facciamo? Ci incartiamo e dividiamo con stupide diatribe sulla 'trasversalità' della questione omosessuale, che non significa assolutamente nulla, perché in questa nostra società dove le classi si polverizzano e la solidarietà è sempre più un insostenibile lusso tutti siamo trasversali" (*Aut*, giugno 2002, n. 39: 11). Ritorna il concetto di "trasversalità" del movimento, vista come una degenerazione politica, ma soprattutto emerge una terminologia desueta come "questione omosessuale" segno dell'influenza di una generazione legata all'eredità politica degli ultimi decenni del novecento. Dopo la fase molto densa vissuta dal Mieli, segnata dalla celebrazione del *World Pride*, si cerca di ricompattare l'associazione intorno ai valori costitutivi: "In questi giorni, rivedendo lo statuto del Circolo, abbiamo ripercorso i principi fondamentali che ci caratterizzano, anche in funzione delle prossime elezioni amministrative e del prossimo gay pride" (*Aut*, maggio 2003, n.49: 2). Ancora una volta si parla di "gay pride", come se si volesse dimostrare la volontà di non chiudere con la tradizione dei movimenti identitari degli anni '70, segue quindi una presa di posizione netta: "come associazione dichiaratamente di sinistra appoggeremo solo ed esclusivamente quei candidati, omosessuali e non, che saranno aderenti alle tematiche noi care e che pubblicamente, concretamente, le faranno proprie" (*Ibidem*). Il punto su cui si concentra questa riaffermazione di valori politici che sembravano sfumare agli occhi della base dell'associazione è proprio il *Pride*: "Un esempio esplicativo chiarissimo deve appunto essere il *Pride*. Questo è una conquista politica non mediabile, non è e non sarà mai merce di scambio con il potere politico" (*Ibidem*).

Può essere chiarificante il riassunto di questo periodo di riflusso fatto da Massimo Mazzotta, presidente del circolo nei due anni successivi al *World Pride*, in occasione della cessazione del suo mandato:

*Un giorno il Circolo intero ha subito un'accelerazione improvvisa. Si trattava di organizzare il World Pride. Improvvisamente senza avere il tempo di pensare se volessi o meno fare un coming out pubblico, mi sono ritrovato con le telecamere di tante televisioni, nazionali e non, davanti al naso. Non c'era tempo di pensare, il lavoro era tanto e duro; bisognava lottare contro i pregiudizi interni ed esterni legati all'evento. Ma se da una parte il World Pride è stato un grande successo, per il Circolo ha significato anche mettere in discussione obiettivi e modalità di gestione per il futuro. Il modello Imma Battaglia era in aperto contrasto con la maggioranza dell'associazione la quale ha rifiutato un'impronta accentratrice e lobbistica. Bisognava ripristinare una democrazia interna perduta e così da semplice volontario mi sono ritrovato ad essere un "semplice" presidente. (Aut, novembre 2003, n. 54: 27)*

Dopo questo periodo di transizione, in cui "la maggioranza dell'associazione" aveva cercato di riaffermare i propri valori legati a una certa idea di movimento, al Mieli si afferma una nuova *leadership* nella persona di Rossana Praitano, che guiderà l'associazione a riprese alterne fino al 2012 e che ancora oggi occupa il ruolo di vicepresidente. Sin dal primo *Pride* del suo mandato, la linea del Mieli sembra nuovamente cambiare, i conflitti inter-associativi sono sopiti e nell'editoriale del mese di giugno del 2004 si prende atto che "dal primo *Pride* di Roma nel '94 sono passati esattamente 10 anni, e in questi 10 anni, sul fronte dei diritti, per omosessuali e transessuali non è cambiato nulla" (Aut, giugno 2004, n. 59: 11). La logica continuazione di questa affermazione sembrerebbe l'appello a perseguire una politica dell'eguaglianza verso l'ottenimento dei diritti, e infatti Bonincontro aggiunge: "Rossana Praitano, presidente del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, si è rivolta a tutto il movimento gbt italiano: il semplice documento politico che vi proponiamo e che vi chiediamo di supportare con decisione è: VOGLIAMO LE UNIONI CIVILI. Null'altro che una rivendicazione, nient'altro che una richiesta senza replica, un banco di prova, senza se e senza ma, da presentare alla società ma soprattutto alla classe politica, nazionale e locale" (*Ibidem*). Nell'editoriale del numero successivo Rossana spiega le ragioni formali che hanno portato e definire una tale strategia politica: "L'affermazione 'Unità del Movimento e Unioni Civili' per il *Pride* deve provocare una classe politica che ci ignora o

ci blandisce. La politica 'alta' si fa forte della nostra frammentazione e del nostro proporre questioni inconfutabili e di splendore ideale, ma che spesso non sappiamo porre nei fatti come insindacabili e non dilazionabili. Ecco le ragioni del richiamo unico a quei due punti proposto per il Pride romano" (*Aut*, luglio 2004, n. 60: 24). Quello che si può leggere in questo frammento dell'editoriale sembra in realtà un tentativo di azzerare le divisioni intrinseche al movimento LGBT, che già nel nome sintetizza la frammentazione strutturale che lo contraddistingue, per affermare un'ipotetica unità di cui il Mieli si propone come portavoce e le Unioni Civili oltre che un valido obiettivo diventano un pretesto per realizzare questo progetto: "le unioni civili non sono LA PRIORITÁ del movimento, questo è evidente nei fatti, ma sono UNA PRIORITÁ" (*Ibidem*). Quindi insiste sul ruolo auspicato per il Circolo:

*Una cosa è certa: presentare il tema del Pride come la richiesta di un Comitato Unitario Pride Roma 2004, con l'elenco delle associazioni aderenti, sarà un successo; firmare invece Movimento glbtq Italiano sarebbe un avvenimento del tutto inedito e assolutamente dirompente. [...] Il Mieli ha la consapevolezza di essere una realtà storica e per certi versi 'centrale', da una parte perché opera fisicamente a Roma, centro politico e geografico, dall'altra perché condivide molte cose sia con le realtà nazionale di Arcigay e Arcilesbica, sia con tutte le altre realtà sparse sul territorio, che spesso semplicisticamente vengono definite antagoniste. Da un po' di tempo la consapevolezza del proprio ruolo e della propria forza (che, come tutte, è totalmente relativa) porta il Circolo ad avere un'altra nitida consapevolezza, quella delle proprie responsabilità. (Ibidem)*

La responsabilità politica invocata in questo editoriale fa parte della rappresentazione che *Aut*, quindi il Circolo, fa di sé stesso. Questa rappresentazione è in linea con la percezione che anche gli attivisti intervistati nel capitolo precedente hanno del Mieli, descritto come un'associazione polimorfica, che ha l'ambizione di rappresentare totalmente la comunità LGBT.

Il *Pride* del 2007 rappresenta un altro momento importante del Circolo e della storia politica del movimento LGBT in Italia, l'evento nasceva in risposta alla manifestazione del *Family Day*, organizzata dalle forze neo-fondamentaliste cattoliche contro il disegno di legge presentato dal centro-sinistra per l'istituzione delle Unioni

Civili. Talmente importante che sulle pagine di *Aut* viene descritto in questi termini: "Roma Pride 2007: non è il World Pride, ma gli somiglia molto. Il 9 giugno nella capitale si svolgerà il Pride nazionale, condiviso e sostenuto da tutto il movimento glbt, con tre parole d'ordine: Parità, Dignità, Laicità" (*Aut*, maggio 2007, n. 90: 3). L'associazionismo LGBT arrivò compatto a questa celebrazione che fu organizzata ovviamente sotto l'egida del Circolo Mario Mieli, e la consapevolezza dell'unità e della forza può essere constatata nell'editoriale del mese di giugno, in cui Rossana Praitano sembra rivolgersi espressamente alla nazione, alla sfera pubblica, con una retorica che ricalca, non si sa quanto ironicamente, i toni del *Family Day*: "Grazie a Dio c'è il Pride, un dono gay per tutti gli uomini di buona volontà, per una sinistra smarrita da rinserrare, per ricordare che l'inno di Mameli canta la divisione tra Stato e Chiesa, per sottolineare ai credenti che Dio non parteggia a San Giovanni" (*Aut*, giugno 2007, n. 91: 3). Il desiderio di assimilazione, di partecipare attivamente alla vita politica dello stato piuttosto che di sovvertirne le istituzioni etero-normative, emerge chiaramente nello slogan ribadito in chiusura d'articolo: "Parità, dignità, laicità, non è solo lo slogan del Pride di quest'anno, è la bruciante necessità di ogni omosessuale e transessuale; ma è anche l'urgente necessità da riaffermare per una nazione intera" (*Ibidem*). Lo slogan per estensione diventa rappresentativo non solo per la popolazione "omosessuale e transessuale", ma diventa un fattore costitutivo dell'identità della nazione intera.

In altri frammenti del discorso di *Aut* è riscontrabile questo desiderio di affermazione come soggetto attivo nel dibattito politico nazionale: in occasione delle elezioni, per esempio, Rossana Praitano invita il lettore, chiunque esso sia, a votare responsabilmente: "osservare senza farsi abbagliare dal nuovo che avanza, individuare persone e contenuti credibili, non concedere sconti, sentirsi e dimostrare di essere pieni cittadini, rifiutando anche piagnistei e vittimismo a volte debolmente proposti anche da chi è gay. Votare con la matita così come sfilare nei Pride, o quotidianamente dimostrare di quale pasta civica si è fatti" (*Aut*, marzo 2008, n. 99: 3). Colpisce che la partecipazione al *Pride* sia associata a una pratica civica come il voto democratico, un'analogia totalmente inedita nel discorso di *Aut*. La metamorfosi verso l'associazione istituzionale, seguendo lo schema presentato in chiusura del paragrafo precedente, è tanto più evidente come pratica discorsiva quando non è messa in discussione la *leadership* del Mieli nel panorama del movimento italiano e quando all'interno dell'associazione non ci sono fratture visibili. In alcuni casi si assiste a una sorta di appropriazione dei temi tipici

della propaganda di destra, come per esempio quando si auspica un rafforzamento delle misure di sicurezza, anche implementando le forze di polizia: "va smascherato l'uso strumentale della paura non solo smantellando ragionamenti altrui e solidarizzando con i capri espiatori, ma offrendo soluzioni normative, di interventi sociali e di operatività pratica che sia anche di polizia" (*Aut*, marzo 2008, n. 99: 24). In effetti, sebbene l'obiettivo dell'articolo sia quello di smascherare "l'uso strumentale della paura", probabilmente in riferimento alla campagna elettorale della destra berlusconiana, sembra piuttosto che chi scrive reiteri questo uso strumentale rivolgendosi ai cittadini gay: "un gay è allarmato per la sua sicurezza forse più ancora di chi omosessuale non è, perché sa bene che l'aumento del degrado reale e di quello della tolleranza li colpiranno più facilmente" (*Ibidem*). Nonostante Rossana rilevi che possa sembrare contraddittorio un appello all'aumento delle misure di sicurezza: "può sembrare fuori luogo questo richiamo alla questione sicurezza, in un ragionamento sul rapporto movimento lgbt e Cosa Rossa" (*Ibidem*), procede a un ribaltamento della retorica sulla sicurezza normalmente promossa dalle forze di destra, agendo sulla percezione del rischio del lettore: "ma sia la mistificazione, sia il concreto aumento di rischio, sia la fobia cavalcante, sia infine il conseguente deteriorarsi della civiltà di singoli ed istituzioni-guardie, lavorano insieme come fattori di perdita di vera sicurezza per donne, omosessuali e trans" (*Ibidem*).

Vediamo invece come il discorso cambi radicalmente in occasione di scontri interni al movimento: nel 2010 il Circolo rinunciò clamorosamente a far parte del comitato organizzatore del *Pride* e con esso molte altre associazioni del movimento romano, mentre nel coordinamento restò e si fece carico dell'organizzazione *DìGay Project*. Per giustificare la mancata partecipazione al *Pride* romano si fa quindi ancora appello a una sorta di naturalizzazione dell'identità di sinistra e contraria, ancora una volta alla trasversalità del movimento:

*Si è sostanziata una marginalizzazione delle realtà lgbtiq di area culturale di sinistra e si è proposto un indistinto qualunquismo politico, basandosi su un progetto ipotetico di trasversalità che vuole andare a tutti i costi a scovare una sensibilità della destra italiana verso le tematiche gay, lesbiche e transessuali che nella realtà non esiste, se si escludono rare e in fondo doverose estemporaneità istituzionali o amministrative. [...] Si è compiuta inoltre una regressione culturale*

*di cui forniamo solo alcuni degli innumerevoli esempi: la rinuncia alla politica costruendo un Pride che passa attraverso una psicoterapeuta; la perdita dell'uso del femminile nel linguaggio; l'irrilevanza della questione transessuale (persino nella esiguità impressionante di persone trans nel comitato) salvo talune richieste di specifici interventi normativi nella piattaforma rivendicativa più lunga della storia; l'uso smodato del vittimismo; la ossessiva e plumbea richiesta di supporto di polizia e telecamere; la perdita del senso della storia e delle indubbie conquiste sociali e culturali ottenute dal movimento; e potremmo continuare. [...] Bisogna riattivare un dibattito vero, ribadendo vigorosamente lo spirito di liberazione di Stonewall. (Aut, luglio 2010, n. 125: 12)*

Nuovamente si cerca di dare una rappresentazione orizzontale e militante del Mieli in contrapposizione a una forza analoga che viene inevitabilmente dipinta come reazionaria e di destra. Il riferimento in chiusura ai moti di Stonewall sembra voler conferire una linea di continuità, e quindi di legittimità, a una diversa organizzazione del *Pride*, possibilmente gestita dal Circolo.

Il ciclo di *Aut* si chiuse nel 2011, con un numero speciale in occasione del *Roma Euro Pride 2011*. Il discorso sincretico ed eclettico del giornale e per osmosi del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli contribuisce ancora oggi alla costruzione delle soggettività delle attiviste e degli attivisti che decidono di entrare a farne parte. Il discorso proposto da *Aut* tra il 1994 e il 2011 rappresenta un interessante *case study* per analizzare i meccanismi che partecipano alla costruzione del movimento LGBT italiano. In quanto voce di un'associazione affermata abbiamo visto come, nonostante sia sorto come un giornale innovatore in contrasto con le istituzioni etero-normative e la conseguente istituzionalizzazione del movimento LGBT, abbia proposto in realtà un messaggio polimorfico funzionale agli obiettivi politici del Circolo, che spesso assumeva un registro (omo)-normativizzante e egemonico.

## Capitolo V

### Gruppo Giovani Out!, *The Coming of Age* al Circolo Mario Mieli

*"Noi abbiamo il gaio compito di reinterpretare tutto dal nostro punto di vista, allo scopo di arricchire, trasformandola, la concezione rivoluzionaria della storia, della società e dell'esistenza" (Mieli, 1978: 101)*

Roma, 10 giugno 2017. Mi trovo per la seconda volta in mezzo ad una folla festante e danzante, è il mio secondo *Roma Pride* da quando ho iniziato la ricerca, dopo circa un mese avrei scoperto che insieme a me c'erano 400 mila persone, secondo i dati degli organizzatori. L'anno prima, quando avevo sfilato per la prima volta con i ragazzi del CCO Mario Mieli, le stime erano più o meno simili, forse, vista la recente approvazione del disegno di legge Cirinnà sulle Unioni Civili, si parlava di qualche migliaio in più. Questi numeri sono molto significativi e rendono l'idea di come la condizione e la libertà di azione delle associazioni LGBT italiane siano senza dubbio migliorate dal primo *Gay Pride* romano del 1994, quando appena 10 mila persone si raccolsero a Campo dei Fiori dopo un percorso organizzativo travagliato e pieno di incertezze. 24 anni fa non sarebbe stato nemmeno lontanamente pensabile vedere centinaia di migliaia di persone marciare nella Capitale per una manifestazione LGBT, né immaginare il supporto delle istituzioni locali dalla Sindaca Raggi al governatore della Regione Lazio.

Come ho già specificato nell'introduzione, la ricerca etnografica è stata svolta dal mese di dicembre del 2015 fino al mese di giugno del 2017. Le modalità con cui ho iniziato a frequentare il Circolo e il comportamento che ho tenuto all'interno dell'associazione sono assimilabili a quelli di un nuovo membro che decida di partecipare attivamente alla vita associativa. Nonostante non abbia mai nascosto il mio ruolo di ricercatore, non ne ho mai fatto menzione qualora non venisse richiesto nelle interazioni quotidiane sul campo.

Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli è un'associazione nata nel 1983 in seno al movimento omosessuale maschile e di conseguenza i primi soci erano esclusivamente maschi gay. Dagli anni '90 in poi sempre più donne sono entrate a far parte dell'associazione, tanto che in diverse occasioni tre donne hanno ricoperto la carica di presidente e, di queste, due hanno ricoperto la carica per più di dieci anni. Ho



avuto quindi modo di raccogliere dati in un ambiente vissuto da diverse persone senza una totale distinzione di genere, senza contare che il Circolo è aperto e frequentato anche da persone trans\*, e la stessa Vladimir Luxuria, noto personaggio mediatico e politico italiano, ha militato per un lungo periodo al Mieli come direttore artistico della serata della Muccassassina. Nonostante abbia avuto come interlocutrici e interlocutori persone che si identificavano come donne, come uomini e anche persone che rifiutavano di identificarsi con un genere piuttosto che un altro, in termini statistici devo specificare che all'interno del Circolo esiste una netta predominanza della partecipazione maschile e io stesso ho intessuto molte più relazioni con persone che si identificavano come appartenenti al genere maschile piuttosto che con persone di genere femminile. È tuttavia importante che ogni lavoro teorico che abbia a che fare con i temi della sessualità e dell'identità di genere tenga presente i diversi contesti e le diverse pratiche che la discriminazione di genere implica, non come un elemento qualificante, ma come un tema d'analisi.

In questo capitolo cercherò di analizzare quale ruolo abbia svolto il Gruppo Giovani Out! per i e le giovani che l'hanno frequentato e quale ruolo abbia svolto all'interno del Mieli, in particolare mi interrogherò sugli effetti che ha avuto sulla vita associativa del Circolo e sulla costruzione della soggettività dei singoli partecipanti al gruppo. Per quanto riguarda l'impatto del gruppo sull'associazione credo che innanzitutto sia opportuno domandarsi se il rifiuto che il direttivo ha sviluppato nei confronti di questo laboratorio creato da e per giovani *queer*, spesso considerato riduttivamente come un laboratorio di bambinate da oratorio da parte di chi gestiva il Mieli, non nascondesse la paura di soppressione del riconoscimento istituzionale guadagnato faticosamente in anni di attivismo e quindi il fallimento nell'essere accettato dalla società. Oppure è più opportuno pensare che fossero semplicemente in gioco logiche di autoconservazione e di mantenimento del potere interno? In questo senso mi riferisco soprattutto alla gestione degli utili che, nel caso del Circolo di Cultura Omosessuale, hanno ormai assunto dimensioni economiche notevoli, viste le entrate di Muccassassina e visto il fatto che nei disegni dell'amministrazione attuale dell'associazione il *Roma Pride* dovrebbe diventare un evento in grado di produrre utili? Un'altra questione importante che intendo affrontare riguarda la relazione esistente tra l'accettazione di un gruppo come Out! all'interno del Mieli, la graduale smobilitazione dell'antagonismo politico all'interno del movimento LGBT e la produzione, in seno

all'associazione, di un'omosessualità normalizzata aderente a modelli normativi che è emersa nel corso dei capitoli precedenti.

Ritengo che il conflitto interno generato dalla presenza del Gruppo Giovani all'interno del Mieli abbia creato una situazione paradossale, che può servire come esempio paradigmatico per descrivere più in generale la situazione dell'attivismo internazionale nei paesi comunemente conosciuti come occidentali. Il desiderio di pieno riconoscimento dei diritti e una politica impostata su questo desiderio, che inevitabilmente ha portato verso una crescente visibilità mediatica, e l'inserimento delle identità gay e, in parte minore, lesbiche nel sistema di produzione capitalistico hanno inevitabilmente generato rifiuto e opposizione verso certe istanze più radicali, rivoluzionarie o semplicemente meno istituzionalizzate (come nel caso di Out!) e quindi meno controllabili. L'ostilità di alcuni attori interni al Circolo verso il Gruppo Giovani viene meno alla natura fondamentale libertaria che sta alla base dell'ideologia di tutto il movimento LGBT. Va inoltre detto che l'ostracismo vissuto dal gruppo Out! è stato condiviso da altri gruppi autonomi ma interni al CCO Mario Mieli, per esempio "Il Lato B" gruppo dedicato all'incontro di persone che si identificano come bisessuali, che, nel momento in cui scrivo, non esiste più.

Bisogna considerare che la politica della visibilità che il movimento e le associazioni italiane hanno intrapreso da molti anni e che ha nel *Roma World Pride* del 2000 il suo momento più esemplare, difficilmente abbia portato ad una condizione di vita "*beyond of the closet*" (Seidman, 2001:321), ovvero finalmente fuori dell'armadio, condivisa da tutta la comunità LGBTQAI+. Secondo la teorica statunitense Eve Kosofsky Sedgwick la visibilità opera in maniera binaria: perché qualcuno possa "uscire dall'armadio" ci dovrà sempre essere da qualche parte un armadio da cui altri stentino a uscire (Sedgwick, 1990: 32). È quindi inevitabile che a Roma ci siano gruppi di ragazze e ragazzi che rifiutano lo stile di vita eterosessuale, che cerchino di stare insieme e sperimentino forme di socialità alternativa ed è inoltre probabile che queste persone possano trovare un luogo accogliente e sicuro dove riunirsi nelle grandi associazioni LGBT della Capitale.

Il caso di Out! è significativo nel mostrare come esista una crescente discontinuità tra gli attori che organizzano in maniera professionale le pratiche collettive dell'attivismo LGBT e chi poi prende parte a queste pratiche. Anche all'interno del coordinamento del *Roma Pride*, in occasione delle assemblee organizzative, si invocava

l'ormai collaudato "professionalismo" della segreteria e dei dipendenti del Mieli ogni qualvolta sorgessero problemi organizzativi; per non parlare del caso di Muccassassina: una vera e propria impresa che dà lavoro a numerose persone appartenenti alle maestranze del mondo dello spettacolo e dell'intrattenimento.

I mesi in cui ho frequentato assiduamente il Circolo hanno coinciso con un periodo di riavvicinamento allo stesso di Deborah Di Cave, che ne era stata presidente negli anni '90 del secolo scorso, prima di assumere la carica di presidente di Azione Omosessuale. Chiamata in più occasioni dagli organizzatori di Out! per parlare della storia del Mieli, mi concesse una lunga intervista in cui, parlando dei cambiamenti dell'associazione, mi disse:

*"Ho visto con gioia tanta bella gioventù, tanti ragazzi e ragazze giovani con una voglia proprio di impegno personale e con storie personali che sono sempre le stesse, tra accettazione, problematiche con le famiglie, alla fine le storie individuali sono sempre le stesse, ma con maggiore fluidità appunto personale, questa fluidità sessuale personale mi è piaciuta tantissimo, questa è una novità assoluta, perché all'epoca si era molto granitici: gay gay, lesbica lesbica, invece li vedo, magari un po' confusi, ma molto fluidi e questo è molto bello, e con questo grande desiderio di attivismo, e, com'era una volta, il desiderio di fare attivismo e nel contempo di trovare all'interno di un'associazione una famiglia, gli amori e un po' tutto quello di cui si ha bisogno" <sup>68</sup>*

Anche Deborah fa notare come, rispetto ai suoi tempi, sia cambiata la maniera di pensare a sé stessi, tanto che nelle sue parole si può leggere la percezione di un superamento di fondo del concetto di identità collettiva: non ci si pensa più come esclusivamente gay o lesbiche, si ha la consapevolezza comune di non aderire alla norma eterosessuale e questo fattore spesso può essere sufficiente, per esempio nel caso del Gruppo Giovani, come comune denominatore identitario della comunità.

Ho già mostrato nel primo capitolo che il concetto di identità collettiva servì ai sociologi che hanno definito la struttura dei nuovi movimenti sociali, in special modo Alain Touraine e Alberto Melucci, per distinguerli dai movimenti sociali "classici" (Trappolin, 2004: 24). Lo storico John D'Emilio, parlando della genesi del movimento

---

<sup>68</sup> Deborah, intervista del 18/04/2017.

omosessuale statunitense, arricchisce la definizione di identità omosessuale affermando che l'anonimato offerto dalle città americane alle persone che esperivano il loro desiderio erotico verso persone dello stesso sesso favorì la possibilità di creare reti di relazioni stabili. Quelli che allora erano chiamati "movimenti omofili" mettevano in discussione il discorso medico-scientifico che definiva i desideri omo-erotici come un difetto individuale e patologico, in questo senso trasformarono appunto l'omosessualità da patologia a identità collettiva (D'Emilio, 1983: 145). Anche lo psicologo Ritch Savin-Williams individua come periodo cruciale per la formazione dell'identità collettiva omosessuale il momento in cui l'*American Psychiatric Association* rimosse l'omosessualità dall'elenco delle patologie psichiatriche, all'inizio degli anni '70 del secolo scorso. Savin-Williams afferma in maniera convincente che le teorie dello psicologo Erik Erikson sulla formazione identitaria dell'individuo adolescente, in quegli anni una sorta di modello disciplinare, siano servite come base perché si sviluppasse un vero e proprio filone di modelli di sviluppo delle identità sessuali che potessero spiegare la presenza, nelle città americane, dei molti omosessuali che cominciavano a rendersi visibili. La premessa del lavoro di Erikson è che l'adolescenza sia una fase della vita socialmente stigmatizzata come "*normative crisis*", in cui gli individui sperimentano e, eventualmente, completano i vari aspetti della propria identità, inclusi i desideri sessuali, dando forma ad un senso coerente del sé (Savin-Williams, 2005: 150). La gran parte dei modelli documentati da Savin-Williams seguono una linea che naturalizza il processo di *coming out* e che segue un susseguirsi di fasi che inevitabilmente terminano con l'ideale accettazione di un omosessuale sano, felice, rispettato e soprattutto visibile. Prendendo spunto da questi modelli e quindi proseguendo il mio ragionamento genealogico sulla formazione dell'identità omosessuale, in questo capitolo intendo mostrare che, partendo dal mio caso di studio presso il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, il processo di formazione di un'identità LGBT sia un processo altamente sociale, contestuale e un traguardo collettivo, piuttosto che solo l'espressione psicologica di un'evoluzione interna. Ritengo che, piuttosto che riflesso di un percorso introspettivo, le identità dei e delle giovani di Out! siano articolazioni culturali che si formano con le risorse a disposizione<sup>69</sup>.

Attraverso la descrizione delle persone, delle esperienze e delle attività messe in

---

<sup>69</sup> Sull'identità come costruzione culturale si vedano: Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa; a Psychological Study of a Primitive Youth for Western Civilization*, New York: Blue Ribbon Book, 1932; Erving Goffmann, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday, 1959.

pratica all'interno del laboratorio Out! voglio mostrare come a Roma, propaggine culturale del mondo LGBT occidentale, l'elaborazione politica di un gruppo subordinato e minoritario di giovani persone che evadono la norma eterosessuale non avvenga più sulla base dell'identificazione collettiva, la stessa individuata dai teorici dei nuovi movimenti sociali, e quindi nemmeno sul senso di appartenenza a un'idea di categoria identitaria circoscritta e essenzializzante. Oltre a ciò voglio mostrare come, anche all'interno di un laboratorio sociale come quello messo in pratica dal Gruppo Giovani Out!, il processo di formazione dell'identità LGBT si articola secondo una logica individualistica e privata che è sicuramente utile per posizionarsi nella società neoliberista, che utilizza la diversità come valore sociale e imperativo economico (Rebucini, 2016: 16). La formazione identitaria tipica delle culture contemporanee è disciplinata da un potere economico e politico che valorizza, nel senso di mettere a valore, e domestica culturalmente la differenza tra le persone, anche nel caso delle categorie subordinate.

Come afferma la studiosa Lisa Duggan, le identità in quanto narrazioni non sono mai create come un unico vestito, non sono mai unicamente individuali, piuttosto ogni narrazione è una ripetizione, un ri-racconto, un atto di interazione sociale, un intervento posizionato in altre narrazioni condivise di una data cultura (Duggan, 2003), così le narrazioni da me raccolte in questi ultimi anni rivelano in parte i significati delle relazioni che contribuiscono alla costruzione delle identità di giovani persone *queer* romane. La mia esperienza etnografica suggerisce però che il Circolo di Cultura Omosessuale Mieli abbia perso la capacità di rappresentare politicamente e di mobilitare i e le giovani *queer* romane. Questa graduale smobilitazione della partecipazione è avvenuta probabilmente a causa del tentativo, iniziato alla fine degli anni '90, di affermare un nuovo modo di fare politica di movimento, che aprisse alle soggettività che cercavano rappresentazione all'interno di un nuovo movimento LGBT e che però ha comportato il distacco di molti gay e molte lesbiche che si riconoscevano in un altro tipo di attivismo. Come afferma il politologo Massimo Prearo: "la formula LGBT [...] sintetizza allo stesso tempo l'unità e la divisione del movimento" (Prearo, 2015: 30). Le parole della Priscilla, storico segretario dell'associazione, mostrano come un attivista di lungo corso del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli percepisca il suo essere omosessuale oggi rispetto a trent'anni fa:

*"Quando io c'avevo venti, venticinque anni il dire apertamente, appunto, essere orgoglioso di essere omosessuale e dirlo e dirlo in maniera quasi sfacciatamente, per me era un punto fermo [...] non vorrei che questa cosa invece dei gruppi del vedersi insieme e parlare rimanga una cosa che rimane, non dentro al Mieli dentro qualsiasi altra associazione, il posto sicuro dove uno può essere se stesso e che poi invece fuori uno non trasporti tutta quest'esperienza, questa capacità di dirsi le cose".<sup>70</sup>*

## **La partecipazione al Gruppo Giovani Out!**

Nel corso della mia partecipazione al Gruppo Giovani avevo cominciato a ideare un progetto video che potesse coinvolgere tutti i partecipanti o quantomeno una parte cospicua, e decisi di rivolgermi ad Angelo in quanto responsabile del gruppo per capire come poter attuare quest'idea. Il progetto doveva essere collettivo, orizzontale e allo stesso tempo utile al gruppo per creare un ricordo, un segno o semplicemente un video promozionale e utile a me per raccogliere dati. Abbiamo pensato immediatamente che il video definitivo dovesse essere pronto in occasione del *Roma Pride* 2017, ma, visti i pochi mesi a disposizione, ci siamo indirizzati verso il formato delle interviste. Ho spiegato in due diverse assemblee plenarie l'idea al gruppo, chiedendo aiuto perché fosse davvero un progetto collettivo anche nell'ideazione della sua struttura, ma devo ammettere che in un primo tempo il gruppo ha reagito piuttosto con indifferenza. Angelo e io, con l'aiuto di Isabella, una ragazza del gruppo, ci siamo messi quindi al lavoro e, seguendo le indicazioni di alcuni responsabili, abbiamo redatto un questionario che ripercorresse le varie fasi che stanno alla base del percorso di Out!: "conoscersi, accettarsi, amarsi". Questo approccio, come previsto, ci avrebbe portato a ottenere risposte molto intime, legate al processo di soggettivazione delle persone intervistate, inoltre il fatto che fossero Angela e Isabella a condurre le interviste ha permesso che, con l'avanzare del progetto, molt\* altr\* participant\* di Out! decidessero di aprirsi e venire spontaneamente a chiedere di poter contribuire.

Come ho già detto, essendo l'intento della ricerca puramente qualitativo, le persone da intervistare sono state scelte semplicemente in base al fatto che avessero qualcosa da raccontare sui temi di cui io e Angelo volevamo occuparci. La maggior parte

---

<sup>70</sup> Priscilla, intervista del 16/12/2016.

di loro si è offerta spontaneamente, avendo sentito parlare del progetto video legato alla mia inchiesta, altre sono state interpellate da me o da Angelo, ma erano tutte frequentatrici, più o meno assidue, del gruppo giovani Out!. Per quanto riguarda il livello di istruzione, solo una delle persone intervistate non era iscritta o non aveva frequentato l'Università, trattandosi di una studentessa liceale, mentre gli altri avevano quasi tutti un livello di istruzione medio-alto.

Come ho già accennato, sia il percorso del Gruppo Giovani Out! che la strutturazione delle interviste individuali hanno seguito una linea ideale che Angelo amava riassumere in tre fasi: "conoscersi, accettarsi, amarsi". In un certo senso questo percorso ricalca il cammino personale più comune del processo di scoperta della non adesione alla norma eterosessuale: la possibilità e la capacità di scrutarsi internamente e privatamente, l'esistenza di una comunità capace di ricevere e restituire questa consapevolezza e uno spazio sicuro dove poter esprimere la propria *queerness* senza il timore di essere esclusi o discriminati. Generalmente queste sono le condizioni ideali che portano a quello stadio terminale della formazione identitaria che viene comunemente chiamato *coming out*.

La seconda parte del lavoro con Angelo e Isabella si è concentrata sulla foto-elicitazione: mostravamo alcuni video o alcune istantanee che avessero un alto contenuto simbolico legato allo scenario politico LGBT italiano e cercavamo di commentare insieme le sensazioni e le reazioni sollecitate dalle immagini. I temi da sviluppare proposti al gruppo richiamaavano costantemente l'idea che l'affermazione personale passasse per un percorso individuale, nonostante l'elaborazione di questo percorso avvenisse per mezzo di una riflessione collettiva. In un certo senso il processo di smantellamento delle identità collettive passa per il lavoro che veniva fatto ad Out!: il fatto che si ragionasse collettivamente sull'idea di un percorso individuale di affermazione potrebbe spiegare in parte la graduale smobilitazione dell'antagonismo politico che interessa le associazioni LGBT istituzionali come il Mieli. In altre parole quello che avveniva ad Out!, sebbene possa apparire contraddittorio, rivela un'articolazione lineare: mostra come un gruppo di giovani potesse riflettere spontaneamente sull'abbandono delle identità collettive che contraddistinguevano i movimenti gay e lesbico e, allo stesso tempo, mettesse in atto un pragmatico disinteresse verso la militanza attiva.

Il corpo delle interviste è stato quindi ideato da partecipanti di Out! per altri

partecipanti di Out!. Nel corso di un'intervista, Paolo, uno dei partecipanti, quasi sorpreso dal registro delle domande, si rivolse verso di me dicendo: "Sono le stesse domande che mi fa lo psicologo, ho da poco iniziato così un po' per caso a parlare con uno psicologo e mi ha fatto anche lui le stesse domande".

## **Sessualità e soggettivazione**

È evidente come sia stato centrale nel mio lavoro di analisi etnografica il concetto di sessualità, il fatto che le persone che frequentavano il gruppo Out! riconoscessero come elemento comunitario il fatto di condividere una soggettivazione sessuale non conforme alla norma, non eterosessuale o non *cis-gender*, quindi sia nei termini dell'orientamento sessuale sia nei termini dell'identità di genere.

Per meglio descrivere il corto-circuito che la presenza e l'attività di un gruppo come Out! generava all'interno del Mieli può essere utile individuare due differenti livelli d'analisi secondo cui interpretare la realtà dell'associazione. Da un lato abbiamo la soggettivazione delle persone che partecipavano al gruppo Out! in relazione alla sfera esterna e, secondo questo piano di analisi, mi sono concentrato in particolare sul dissolvimento delle identità collettive; dall'altro abbiamo il processo di identificazione in rapporto alla sfera relazionale interna al Mieli che genera un conflitto con la dirigenza del Circolo e che contrappone la visione libertaria di Out!, non legata ad attori istituzionali e commerciali, e la visione conservatrice della dirigenza, tesa al mantenimento e al consolidamento delle relazioni di potere già consolidate con altri attori esterni. In seguito all'analisi delle relazioni di potere interne all'associazione, uno degli obiettivi di questo capitolo sarà inoltre mostrare come esista una netta contraddizione tra la produzione simbolica del Circolo e la gestione politica dei propri interessi.

L'obiettivo principale di questo capitolo rimane comunque quello di descrivere il processo di costruzione delle identità *queer* delle persone che frequentano Out! come atti performativi, come momenti socialmente mediati che definiscono l'essere e il divenire. Utilizzando le parole di Lisa Duggan, possiamo affermare che le identità di Out! appaiono come processi in cui narrazioni contraddittorie di sé stessi e degli altri (storie di differenza) sono raccontate, incorporate e raccontate di nuovo come storie di



posizionamento in un mondo sociale fatto di diseguglianze strutturali (Duggan, 2003: 210). Ho cercato costantemente, come spero di aver illustrato nel secondo capitolo, di evitare di leggere la non adesione all'eterosessualità in una maniera inavvertitamente "essenzializzante", ovvero come uno stato stabile e immutabile dell'essere<sup>71</sup>. In quest'ottica ho altresì cercato di riconoscere le aspirazioni dei e delle ragazz\* di Out! come qualcosa che per definizione andasse oltre il classico "è solo una fase" o "è solo un periodo di sperimentazione", mettendo in discussione l'idea che la formazione dell'identità sia nelle mani dei singoli individui dal principio alla fine del processo.

Il primo giorno che misi piede a un incontro del gruppo Out!, nel dicembre del 2015, ebbi modo di constatare come, attraverso la discussione e il confronto collettivo, si arrivasse a stilare conclusioni condivise. In seguito, anche grazie alla conoscenza di Angelo, ho capito che gli incontri si svolgevano secondo la stessa *routine*: all'inizio i responsabili proponevano alcuni giochi per rompere il ghiaccio tra i partecipanti, poi seguivano le presentazioni dei nuovi arrivati; sempre i responsabili introducevano l'argomento, deciso dai responsabili stessi, che il gruppo avrebbe dovuto discutere durante l'incontro, e spesso per questo scopo si invitavano ospiti esterni; seguivano la discussione e la riflessione collettiva.

### *Il coming out*

Casualmente il tema di quel primo incontro a cui assistetti nel dicembre del 2015 era proprio l'autodeterminazione e quindi con interesse decisi di prendere posto e di assistere alla parte finale dell'incontro. Mi accorsi successivamente che già in occasione di quel primo incontro, a cui assistetti per caso, mi veniva suggerito quello che poi sarebbe stato il tema della mia speculazione. Trovai molto interessanti le conclusioni a cui arrivò il gruppo quella sera in quanto, entrando in un'associazione di cui conoscevo una storia di militanza e di antagonismo politico, mi aspettavo che un tema fondamentale della lotta femminista come l'autodeterminazione venisse affrontato in maniera altrettanto politica e militante. Angelo, di cui non conoscevo ancora il nome, lesse ad alta voce le riflessioni condivise a cui era arrivato il gruppo: "che

---

<sup>71</sup> Si riconoscerà in questo approccio all'identità l'influenza del lavoro di Judith Butler e il suo uso della definizione di *performance* come atti iterativi che producono la chimera di un'identità stabile (Butler, 1990: 33).

l'autodeterminazione sia un processo continuo, perché non si finisce mai di scoprire parti nuove di se stessi, che possono turbare quando si è particolarmente attaccati ad una particolare definizione; che forse esistono troppe etichette che a volte possono imporre stereotipi o comportamenti preconfezionati e che possono spingere a sentirsi discriminati". Mi resi subito conto di come in questi frangenti di introspezione collettiva apparisse la volontà di non adeguarsi a modelli o identità collettive definite in base a parametri e categorie stabilite da altri, generalmente si prendeva coscienza del fatto che senza le convenzioni di genere non ci sarebbe neanche bisogno di una autodefinizione. In conclusione il gruppo giunse unanime alla condivisione dell'idea che le etichette portassero a "un'involuzione culturale", spingendo le persone a sentirsi costrette nella gabbia di significato dell'identità di genere o dell'orientamento sessuale con cui si identificavano. Il tema dell'autodeterminazione veniva spesso affrontato: durante un altro incontro di Out!, nel mio secondo anno di partecipazione e frequentazione del gruppo, una delle coordinatrici si chiese e chiese al resto dei partecipanti se ci fossero alcuni aspetti della loro esteriorità richiesti o imposti dalla società per rendere visibile il proprio orientamento sessuale. Alcuni dei ragazzi più giovani risposero che generalmente erano infastiditi dal dover dimostrare esteriormente le inclinazioni della propria sessualità. Un paio di ragazzi, a questo proposito, fece riferimento a episodi vissuti personalmente in cui, parlando con alcuni conoscenti con cui avevano già fatto *coming out*, si sentissero comunque dire di non sembrare affatto gay da un punto di vista estetico e espressivo. Il fatto che in quegli episodi i loro interlocutori si aspettassero manifestazioni visibili che segnalassero l'orientamento sessuale omosessuale, dimostra in parte come la strategia politica *out and proud* sia talmente radicata nell'immaginario sociale da venire quasi pretesa nei soggetti LGBT. D'altro canto queste narrazioni suggeriscono come molt\* giovan\* che si identificano come LGBT o che comunque non aderiscono alla norma eterosessuale, pretendano un pragmatico e a volte strategico diritto alla riservatezza che continua a essere privilegio delle classi dominanti.

Queste narrazioni ci mostrano inoltre come il privilegio di non doversi definire sia considerato, in Italia, a Roma, da molti uomini gay una condizione normale, tanto da stupirsi quando questo sia messo in discussione. D'altro canto, quando una situazione analoga è raccontata da una donna lesbica, sembra che accada il contrario: per esempio durante un incontro sulle etichette, una ragazza si era detta infastidita dalle difficoltà che incontrava nel farsi riconoscere come lesbica, dovendosi confrontare con lo

stereotipo diffuso della lesbica come una donna mascolina.

I percorsi delle persone che hanno frequentato e frequentavano Out! iniziano sempre altrove, e mi riferisco a luoghi lontani da Roma e dal Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli; come si vedrà in maniera più approfondita in seguito, molte di queste persone provenivano da realtà di provincia. In provincia per molt\* inizia il primo contatto con il mondo LGBT, in provincia ci si deve confrontare con qualcosa che appare lontano e con cui si entra in contatto solamente tramite i *media*: televisione, giornali, ma soprattutto internet sono la porta di accesso al capitale simbolico della cultura LGBT. Nelle narrazioni la consapevolezza di non adesione ai crismi della cultura dominante viene vissuta in maniera eterogenea, Luigi, per esempio, ha capito a 18 anni che aveva "un'attrazione quasi esclusiva per i maschi, per i ragazzi", questa scoperta non lo ha sconvolto, anzi ammette come in un primo tempo ci fosse "un pochino di sollievo" e mi ha spiegato che "appartenere a quella che ritenevo e, forse è, una minoranza" lo faceva sentire "in qualche modo speciale, anche in un primo tempo superiore alle altre persone". Luigi è un ragazzo bianco, è alto e magro, ha 24 anni e viene da Pescara e da circa un anno, nel momento della nostra intervista avvenuta il 05/05/2017, era referente del gruppo Out!, studiava matematica alla Sapienza, abitava in una piccola stanza un po' buia nella periferia sud-est della città, eravamo vicini di casa e in diverse occasioni l'ho riaccompagnato appunto a casa dopo gli incontri di Out!.

Anche per Aurora, una ragazza di 20 anni nata e cresciuta a Roma, studentessa al liceo che abitava con i suoi genitori, la presa di coscienza delle sue caratteristiche non sembrava aver generato grandi problemi. Nei suoi racconti dimostrava di essere a suo agio con un lessico di cui aveva padronanza, nonostante frequentasse il Circolo soltanto da un mese e prima di allora non avesse mai frequentato assiduamente nessun'altra associazione LGBT: "sono pansessuale da ormai due anni, in realtà lo so da quando avevo undici anni, però diciamo, ho fatto il *coming out* da due anni". Si era sentita attratta dalla struttura dell'immobile e quando le avevano detto che era "un Circolo Omosessuale" aveva deciso di venire personalmente, mi diceva che si trovava bene e che c'erano "vari corsi", per cui dedussi che si riferisse agli incontri di Out! che spesso avevano l'apparenza di una lezione frontale, soprattutto per chi aveva meno confidenza e prendeva la parola un po' più raramente. Aurora teneva poi a fare presente come fuori dal Circolo si sentisse a suo agio con la sua condizione e con il mondo che la circondava: "fuori ho già socializzato, sono, come dire, me stessa; non è che ho problemi" e

aggiungeva che era arrivata solo per curiosità, non per cercare aiuto o "cose del genere". Rileggendo e riascoltando mentalmente quelle parole, avevo l'idea che si trattasse di un resoconto un po' semplicistico di un aspetto del sé comunque profondo e che riflessivamente io stesso continuavo a riesaminare, anche grazie alla crescente immersione nella cultura LGBT. Ho legato le affermazioni di Aurora alla fagocitazione rapida e massiva di informazioni e nozioni offerte da fonti mediatiche in cui la visibilità LGBT è ormai accettata e diffusa. Approfondendo la mia conoscenza di Aurora, mi sono reso poi conto di come questa interpretazione fosse accettabile solo in parte; mi raccontò in seguito, infatti, che i suoi genitori "ancora non lo sanno", ma che secondo lei "hanno capito" perché quando si era lasciata con il suo ragazzo, nei primi tempi, le chiedevano ancora che fine avesse fatto, mentre ormai non glielo chiedevano più. Il fatto che secondo lei i suoi genitori avessero capito era dovuto al fatto che pure loro avevano un profilo su *Facebook* e Aurora, sorridendo, diceva di essere "un po' aperta" su quel *social network*, ci teneva inoltre a rimarcare che "l'omofobia non c'è in casa", anche a scuola diceva di non parlarne, ma che se glielo avessero chiesto lo avrebbe detto "apertamente". Il racconto di Aurora dimostra che, sebbene avesse le idee chiare su quello che voleva e si sentiva di essere, il suo percorso non aderiva ancora totalmente al modello *out and proud* di cui ho già parlato; inoltre, parlando degli amici più stretti diceva che "lo sanno tutti e, anzi, sono felici di avere un'amica lesbica". La sua dichiarata diversità veniva vissuta come una caratteristica sostanzialmente positiva che, eccetto la poco probabile presenza in casa di un'omofobia considerata quasi come patologica, non doveva generarle alcun impedimento. Per Aurora, il fatto di vedersi consciamente "*queerizzare*" alcune norme della propria comunità era un valore positivo e considerato tale, secondo lei, anche dai suoi compagni di classe.

Logicamente non tutti hanno vissuto la fase che Angelo chiamava "conoscersi" come un momento positivo e chiarificante del proprio processo di costruzione dell'identità; Teresa, "ragazza transgender, curiosa, timida, aperta emotivamente e poli-amorosa", raccontava quanto facesse male "l'idea di dover accettare che tutto d'un tratto tutti quei privilegi che sono tipici di un uomo bianco, di classe media, eterosessuale" potessero non appartenere più, ma allo stesso tempo notava come questa consapevolezza la facesse "riflettere moltissimo". Nel momento in cui l'ho conosciuta non vedeva più la perdita dei privilegi maschili "come una cosa negativa" perché le aveva permesso "di scoprire così tante altre cose" che non sarebbe "riuscita a scoprire

altrimenti".

Per tutte le persone con cui ho discusso e, facendo bene attenzione, anche intrinsecamente ai concetti di "conoscersi, accettarsi, amarsi", il *coming out* era considerato come un momento quasi rituale dell'appartenenza alla "comunità LGBT". Molte delle narrazioni che qui trovano spazio si concentrano su quel momento e la maggior parte delle persone lo descriveva come un atto naturalmente positivo, ma soprattutto come un passaggio necessario del proprio divenire. Filippo, che aveva 23 anni, abitava a Tivoli e studiava relazioni internazionali all'Università di Roma<sup>3</sup>, mi faceva notare che in realtà lui viveva il *coming out* come un atto politico continuo, persino il fatto che parlasse con me e decidesse di condividere la sua storia con me era un atto carico di significato politico<sup>72</sup>. Secondo Filippo il *coming out* non lo aveva reso più libero, ma intellegibile a sé stesso e agli altri e quindi questo passo lo aveva indubbiamente incoraggiato a "trovare persone della mia vita che potessero condividere con me le esperienze che ho avuto" e "a venire al Circolo di Cultura Mario Mieli". Ho prestato molta attenzione al fatto che Filippo, parlando del *coming out* utilizzasse ripetutamente il termine "scoperta", interiorizzando e naturalizzando l'aspetto non eterosessuale della propria identità, perché, in questa narrazione, il *coming out* agiva su Filippo e non sul mondo che lo circondava:

*"Forse proprio mi ha cambiato e sta continuando a cambiare la visione che avevo prima delle persone e del mondo in generale, perché il coming out è un qualcosa di graduale che non finisce con «mamma, sono gay!», «famiglia, sono gay!»; è una riscoperta, è un voler condividere una propria riscoperta ed è qualcosa che, secondo me, dura tutta l'esistenza."*<sup>73</sup>

Il fatto di vivere il proprio *coming out* come un processo soprattutto interiore, era valutato da Filippo positivamente, aggiungendo come lo spingesse a "voler sperimentare nuove situazioni" su vari livelli: "conoscitivo, associativo e sociale" e come in generale "lo stia migliorando parecchio". Le affermazioni di Filippo mettevano in luce alcuni aspetti contraddittori della sua idea di autodeterminazione, se da un lato considerava il

---

<sup>72</sup> La responsabilità di cui sono depositario è la stessa che mi ha permesso di individuare un obiettivo politico dietro alla mia ricerca, per cui aldilà della necessaria curiosità intellettuale quest'obiettivo mi spinge a definire il mio lavoro non tanto "sul" movimento sociale, ma "per" il movimento sociale.

<sup>73</sup> Filippo, intervista del 05/05/2017.

*coming out* come un atto politico di affermazione, da un altro raccontava questa esperienza come un processo astratto che generava degli effetti influenti soprattutto sulla percezione di sé.

Quello che voglio affermare, riportando le storie delle persone con cui ho convissuto ad Out!, è che non esiste una visione assolutamente condivisa di cosa sia o come debba essere fatto il *coming out*, ma che nell'immaginario di ogni persona con cui ho parlato il *coming out* veniva definito come momento costitutivo della propria identità LGBT; l'idea che il *coming out* fosse un momento costitutivo è incontestabilmente frutto di una narrazione politica che fa della visibilità l'obiettivo politico principale. Francesco, per esempio, che aveva 30 anni, era originario dei feudi leghisti del Nord Italia ed era l'unica persona di colore fra quelle con cui ho partecipato ad Out!, raccontava come il suo *coming out* fosse arrivato da poco tempo (quindi relativamente tardi) e fosse stato fatto su *Facebook*, in occasione del *Pride*, mettendo una maglietta con su scritto "non ho scelto di essere omosessuale, ho solo avuto questa fortuna" e rendendo pubblica l'immagine. Anche per lui l'esperienza non aveva comportato alcun tipo di trauma o problema, anzi ricordava che gli era stato addirittura rinfacciato da qualcuno di averlo fatto solo per moda, e Francesco divertito aggiungeva "certo perché ho il desiderio di essere discriminato ulteriormente, [...] tutte le volte che lo dicono mi viene da ridere".

Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli per alcun\* rappresentava una tappa importante del proprio percorso, per altri meno. Quello che però accomuna molte delle narrazioni nella definizione del Circolo era la ricerca di persone che avessero condiviso esperienze simili a quelle delle persone con cui parlavo: il Mieli, in queste narrazioni, diventava una specie di famiglia elettiva. Paolo, che aveva 26 anni quando l'ho conosciuto e veniva da Napoli, raccontava che il Circolo gli era servito per conoscere persone che avessero le sue "stesse esigenze". Quando gli ho chiesto a cosa si riferisse in particolare mi ha spiegato che l'acquisizione di consapevolezza sulla propria sessualità era una sua "nuova dimensione" e che si riferiva alla volontà di conoscere "altre persone gay e lesbiche" che potessero appunto diventare "una sorta di famiglia". Paolo aggiungeva che la creazione della famiglia associativa lo aveva aiutato a maturare, a essere più consapevole di sé stesso, ma soprattutto a: "fare *coming out* prima con i miei amici, con mia sorella poi con la mia famiglia, un percorso che è durato un anno e mezzo, però che mi ha reso libero di tante difficoltà". Nel discorso di Paolo vediamo come esistessero due idee di famiglie distinte l'una dall'altra, da un lato quella biologica,

parentale, dall'altro quella elettiva. Secondo l'antropologa Kath Weston, che condusse un'etnografia nella comunità gay e lesbica di San Francisco alla fine degli anni '80, nella misura in cui gli uomini gay e le donne lesbiche situano la "biologia" e la "scelta" su dei modelli identitari già contrapposti l'uno all'altro (eterosessuale e gay o lesbica, rispettivamente), allo stesso modo polarizzeranno i tipi di famiglia sull'asse dell'identità sessuale (Weston, 1991: 211).

La famiglia per quasi tutte le persone che frequentavano Out! rappresentava un pilastro fondamentale e l'accettazione da parte della propria famiglia d'origine era una tappa importante della propria costruzione identitaria. Per Teresa il significato del *coming out* trascendeva le soggettività gay e lesbiche, l'accettazione e la costruzione di un'identità trans\* la metteva di fronte a una sorta di barriera concettuale. Quando l'ho conosciuta, Teresa non aveva ancora mai preso parte a un *Pride* e mi aveva confidato come proprio l'idea di partecipare ad un evento che fino a qualche anno fa, e a volte ancora oggi, veniva chiamato *Gay Pride* la mettesse in difficoltà. La parola gay non la rappresentava, per certi versi la intimoriva ed è logico che emotivamente ne sentisse una certa distanza emotiva. Di conseguenza il racconto del *coming out* con la sua famiglia aveva indubbiamente sfumature diverse rispetto alle altre narrazioni: la cosa che i suoi genitori avevano più difficoltà ad accettare era, per esempio, il fatto che si definisse poli-amorosa. Teresa mi spiegava che questo concetto andava "proprio contro il loro sentire le relazioni", perché se da un lato potevano capire che una persona possa non identificarsi con il sesso biologico di appartenenza o possa essere attratta da persone diverse o anche non sentirsi attratta come nel suo caso (Teresa si definisce demi-sessuale)<sup>74</sup>, invece l'idea "di voler condividere l'amore non necessariamente con una persona sola" era per loro più difficile da capire. Divertita, aggiungeva in seguito che per i suoi genitori sarebbe stato ancora più difficile da comprendere il fatto che si sentisse un po' *kinky*<sup>75</sup>, perché "se c'è una cosa su cui hanno più pregiudizi dell'essere transgender ecco sicuramente quella è una di quelle".

La definizione di sé stessi avviene per mezzo di nozioni che si acquisiscono in maniera contingente: internet, l'inglese e la diffusione sistematica di informazioni, *news*

---

<sup>74</sup> L'orientamento demisessuale rientra nello spettro dell'asessualità. Questa comunità include anche individui in cui l'attrazione o il desiderio sessuale non sono completamente assenti. Il termine "demisessuale" viene utilizzato per indicare l'orientamento di persone che possono provare un'attrazione erotica nei confronti di persone con cui hanno un forte legame emotivo.

<sup>75</sup> Il termine inglese *kink* (di cui *kinky* è l'aggettivo derivato) indica, quando riferito all'erotismo, un insieme di pratiche sessuali non convenzionali spesso aderenti al mondo del BDSM.

e contenuti sulle varianti dei comportamenti umani contribuiscono a formare il repertorio simbolico e linguistico di cui ci si serve per la costruzione della propria identità. Questa costruzione avviene in primo luogo individualmente e l'adesione al Circolo non definisce il momento di elaborazione e di costruzione dell'identità collettiva, ma la ricerca di una comunità affettiva con cui condividere esperienze comuni. Anche l'utilizzo dei consueti termini "gay" "lesbica" o "*transgender*" assume un carattere funzionale alla definizione di se stessi, piuttosto che essere considerato un elemento strutturale della propria identità. Maddalena, che aveva 26 anni, era studentessa e viveva a Roma con i suoi genitori, diceva di essere lesbica "per una questione di comodità" e aggiungeva come in generale la gente si trovasse "molto più a suo agio se una persona è definita e ha una qualche caratteristica dove la può mettere". Il suo definirsi lesbica era vissuto come una comodità più che come una necessità perché chi le era davanti potesse più facilmente interloquire con lei, Maddalena si definisce lesbica "perché è utile".

Nonostante la necessità di normalizzare la propria percezione di sé per mezzo di etichette stabili, il semplice fatto che ci siano e si riuniscano giovan\* LGBT o eterosessuali indecisi che mettono appunto in questione l'eterosessualità obbligatoria e la propria identità di genere, ha necessariamente un impatto sulla sfera di influenza e sull'ambiente lambito da Out!.

### *La provincia*

Per le persone di Out! non originarie di Roma, ma che, quasi nella totalità dei casi, vi arrivavano per studiare all'Università, la distinzione tra la vita in provincia e la vita nella capitale era ben definita, come una soglia netta tra un prima e un dopo. Si parlava delle zone di provincia non positivamente, soprattutto se messe in relazione con il proprio percorso individuale, e che venivano descritte come zone dove non è possibile seguire le proprie aspirazioni né costruire liberamente, o comunque meno liberamente che in città, la propria identità.

Luigi raccontava che la consapevolezza della sua omosessualità era arrivata quasi "da un giorno all'altro" quando aveva 18 anni, nell'ultimo anno delle scuole superiori. Su consiglio della psicologa scolastica aveva cominciato a frequentare un'associazione della



sua città, Pescara, e in quell'associazione, sapendo che presto si sarebbe trasferito a Roma, gli avevano consigliato di cominciare a frequentare il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, visto che c'erano dei contatti personali con Luigi Maccarrone che in quel periodo ne era il presidente. La modalità in cui Luigi ha iniziato a frequentare il Gruppo Giovani del Mieli è atipica, poiché non sono molte le persone di Out! appartenenti al gruppo dei "fuori sede" ad avere esperienze nelle associazioni LGBT dei loro luoghi di origine.

Nel considerare il ruolo dello spazio e dei posti di origine all'interno delle narrazioni vorrei ancora una volta mostrare come non esistano regole determinate, incidenze forse sì, sull'impatto che il crescere in una realtà di provincia possa avere sulle persone che ho conosciuto, ma in generale posso affermare che la provincia, sebbene fosse considerata un luogo a volte castrante e limitato, non abbia impedito a queste persone di arrivare a Roma già coscienti della storia e dell'esistenza della cultura LGBT. Come ho già chiarito nell'introduzione della tesi, i luoghi in cui si declinano i significati e l'elaborazione prodotta a Out! e al Circolo sono molteplici e non ben delimitabili, per cui difficilmente riuscirei a indicare dove iniziano e dove terminano; so che in molt\* venivano dalle province del Sud Italia, molte altre ancora erano le persone che provenivano da Roma e dai suoi dintorni, poche invece dalle regioni del Nord. Circa la metà delle persone con cui ho lavorato erano "fuori sede", cioè provenivano da altre parti d'Italia e si erano trasferite a Roma soprattutto per motivi di studio. Vorrei tuttavia evitare di ridurre la diversa provenienza geografica alle facili contrapposizioni binarie centro-periferia o Nord Italia-Sud Italia, e annoto che i dati che fornisco servono per dare più che altro un'immagine sulle caratteristiche comuni o meno del gruppo: molti erano "fuori-sede", quasi tutti erano universitari, tutti non-eterosessuali.

Stefano aveva 24 anni, studiava medicina e veniva dalla provincia di Lecce, parlava del suo paesino come di "una realtà sociale di vedute strette", ma specificava che il termine di paragone con cui lo comparava era la "realtà associativa" e non la città in generale, perché credeva che a Roma ci fosse ancora tanto lavoro da fare. Riteneva che i luoghi in cui era cresciuto avessero influito negativamente su di lui, soprattutto all'inizio del processo di formazione; in particolare, al contesto culturale in cui era stato educato Stefano rimproverava soprattutto l'imposizione di quello stato gerarchico, così tipico del modello di sessualità mediterranea, per cui ci si convince presto che esistano ruoli ben definiti secondo cui chi, durante l'amplesso, è attivo occupa necessariamente una

posizione maschile, mentre inevitabilmente a chi è passivo è imposto un carattere femminile. Stefano aveva finalmente imparato ad accettare durante il suo percorso associativo la sua parte maschile, in parte rimossa durante l'adolescenza, quando era stato incoraggiato a pensare che fosse "effeminato" per natura e che non avrebbe mai potuto, per esempio, "essere attivo nel sesso".

Salvatore, 27 anni, calabrese, insegnante di inglese, descriveva la città dove era nato come uno di quei luoghi di cui si ha la consapevolezza che prima o poi toccherà abbandonare, "sia per una questione lavorativa, sia per una questione culturale". Salvatore, che io avevo conosciuto qualche mese prima del nostro colloquio come Elena, diceva di sé di essere sempre stato una persona eccentrica e mi raccontava come questa eccentricità da un lato fosse stata incoraggiata e dall'altro incompresa, ma inevitabilmente aveva attirato su di lui incomprensione, esclusione e prevaricazione:

*"Io non sono credente, almeno in questo momento della mia vita non credo, ma se esiste una provvidenza ha fatto in modo che ci fossero quei tre o quattro stronzi che mi distruggessero l'autostima in quei determinati momenti della mia vita per fare in modo che io mi spostassi e andassi a vivere a Roma e facessi un percorso di vita che mi ha portato a essere la persona che oggi sta facendo questa ripresa."<sup>76</sup>*

Gli antropologi James Clifford e George Marcus suggeriscono che, quando all'interno di una narrazione persista l'idea di assenza o impossibilità di determinate forme sociali in un determinato contesto, allora diventi necessaria un'analisi della struttura narrativa (Clifford e Marcus, 1986: 178). Di conseguenza la tipica narrazione della migrazione dalla provincia alla città definisce la visibilità gay a cui si accede spazialmente come un traguardo della sfera pubblica associativa romana. In queste narrazioni la politica della visibilità ha necessariamente bisogno di un'alterità che, nel caso di molt\* giovani di Out!, era rappresentata dalla vita di provincia, poiché questa politica potesse validare il suo *status* di traguardo indiscutibile.

Si può vedere come certi tipi di narrazioni mostrino la sessualità in provincia, o comunque a Roma, ma in un momento precedente dell'arrivo al Circolo, come mutilata o incompleta. Jack Halberstam ha coniato il termine "*metronormativity*" per definire la tendenza a coniugare la spazialità urbana con la visibilità e con una sorta di "illuminismo

---

<sup>76</sup> Salvatore, intervista del 12/03/2017.

sessuale", mentre la provincia è sempre condannata a vestire il ruolo del termine negativo all'interno dell'opposizione binaria città/campagna che, nella tesi di Halberstam, governa la spazializzazione delle identità sessuali negli Stati Uniti (Halberstam, 2005: 48). Non intendo affermare che questa definizione possa essere applicata specularmente alla situazione del gruppo Out! del Circolo Mario Mieli, ma sicuramente offre uno spunto di riflessione che, per molti casi individuali delle persone con cui ho avuto relazioni, è senza dubbio puntuale.

In relazione alla descrizione dei luoghi d'origine e del loro ruolo nel processo di crescita delle persone, è necessario specificare che esisteva una caratteristica comune alla quasi totalità delle persone del Circolo. Per l'esperienza che ne ho avuto posso affermare con sicurezza che in particolare Out! e in generale il Circolo fossero ambienti omogenei per quanto riguarda la distribuzione razziale. Solo una persona, infatti, affermava apertamente di non appartenere al gruppo dominante bianco, mettendo l'accento sul fatto che fosse questa caratteristica ben visibile a segnare il suo quotidiano nella sfera pubblica e in maniera sicuramente maggiore rispetto al suo orientamento sessuale<sup>77</sup>. Francesco aveva quasi 30 anni quando ci siamo incontrati, si occupava di comunicazione per le imprese, quando parlavamo del suo passato e dei luoghi in cui aveva vissuto approcciava con ironia il tema della questione razziale: "Non sono sicuramente svedese come si può vedere!". Veniva dal profondo nord leghista, il suo paese d'origine è a circa una trentina di km da Pontida<sup>78</sup>, sempre ironizzando mi faceva presente la sua condizione: "nero, adottato, omosessuale e il trittico è completo" quindi aggiungeva che qualche episodio di razzismo nel suo passato c'era sicuramente stato. Quando ha deciso di fare *coming out* pubblico su *Facebook*, l'anno prima che lo conoscessi, abitava già a Roma, ma qualcuno nel suo paese telefonò anonimamente a casa dei suoi genitori chiedendo se non si vergognassero ad avere un figlio nero e omosessuale.

Francesco divideva la sua vita in due fasi: nella prima fase abitava in un piccolo paese di 800 abitanti, associava l'immagine del paese a quella di una famiglia allargata e

---

<sup>77</sup> Il discorso sul razzismo nello scenario politico e accademico italiano è meno articolato rispetto a quello sviluppato per esempio negli Stati Uniti o in Francia, paesi in cui è radicata buona parte della bibliografia che ho preso in considerazione per i testi di antropologia *queer*. Per un'analisi del discorso sulla razza in Italia, declinato anche nel senso della discriminazione razziale verso i meridionali vedere Colpani (2014) e Zappino (2016).

<sup>78</sup> Il raduno di Pontida è l'annuale ritrovo politico degli appartenenti alla Lega Nord appunto nella località di Pontida, per celebrare il Giuramento di Pontida che, secondo la tradizione, si sarebbe tenuto il 7 aprile 1167 portando alla nascita della Lega Lombarda contro l'imperatore Federico Barbarossa.

la descriveva come "un po' ovattata", secondo lui nel momento in cui in un posto del genere si è accettati da piccoli questa condizione non cambia. Quando suo padre era stato trasferito in una cittadina non lontana, Francesco aveva iniziato a rendersi indipendente e a viaggiare, aveva fatto l'università a Milano e poi era andato a Torino per lavoro. Delle sue esperienze nelle due principali città del nord ricordava di avere avuto esperienze di discriminazione razziale soprattutto a Milano, a quasi 30 anni diceva ormai di "essersi fatto la pelle" avendo capito che in Italia "il vestito fa la sua parte", per questo motivo da quando si era trasferito a Roma curava molto l'aspetto esteriore. Francesco ha capito che poteva sfruttare pragmaticamente la sua "naturale attenzione alla moda" e la sua passione per gli abiti classici per essere accettato e vivere tranquillo, amaramente mi aveva confidato che forse si comportava in una maniera che probabilmente non rispecchiava fedelmente il suo carattere, ma aveva capito che rispettare certi canoni e certi registri gli permetteva una relativa pace sociale. Nonostante questa attitudine, dovuta alla necessità e all'aspirazione di essere accettato dalla maggioranza, fosse stata gradualmente incorporata e fosse ormai diventata un aspetto della sua personalità, a volte si diceva stufo di doversi adeguare alla norma imposta. Nel racconto di Francesco l'aspetto principale del suo percorso era rappresentato dal colore della sua pelle: le sue paure, la sua resistenza nel quotidiano sono sempre state generate dal tratto visibile che lo relegava a essere una persona appartenente a un gruppo minoritario e subordinato. Il fatto che Francesco percepisse come livello più immediato della discriminazione subita l'aspetto razziale ("avete un figlio nero e pure omosessuale!") mostra che in Italia i soggetti LGBT bianchi sono considerati sempre più degni di integrarsi alla norma eterosessuale mentre il corpo razzializzato subisce un processo di esclusione perché estraneo alla cultura occidentale.

L'articolazione tra razza e sessualità merita sicuramente una trattazione a parte, ma non c'è dubbio che le politiche dei movimenti LGBT europei risentano della strumentalizzazione del concetto di democrazia, promuovendo spesso un ideale di nazionalismo sessuale. Gianfranco Rebutini scrive: "dietro l'universalismo dei diritti umani e dei diritti civili, e dietro i discorsi di civiltà e di civilizzazione di origine coloniale che non sono appannaggio dei soli conservatori bensì estremamente attivi anche nel campo progressista in Europa" (Rebutini, 2016: 70). Il Circolo Mario Mieli non è immune a questi fenomeni di omoneo nazionalismo, basti pensare a due campagne promozionali prodotte negli ultimi anni: nel 2011 venne diffuso un cartellone che

recitava "Civiltà Prodotto Tipico Italiano" con una coppia lesbica in primo piano e un tricolore sullo sfondo; nel 2016 vari manifesti rappresentavano coppie dello stesso sesso avvolte in un tricolore sotto lo slogan "Svegliati Italia"<sup>79</sup>. Inoltre il Circolo ha deciso applicare una politica piuttosto rigorosa sul tesseramento dei migranti che richiedono asilo in quanto LGBT, visto che "la questione dei migranti è un po' più complicata, devi vedere se è omofobo". Negli anni '90 però sul rilascio delle tessere a chi non voleva fare il militare si era molto più permissivi, ma ovviamente "era una questione politica" e "era un periodo che nessuno si sarebbe fatto la tessera gay se non era gay". In questo senso la logica della visibilità, "*being out and proud*", che organizza le identità LGBT contemporanee e le politiche dei movimenti sociali, spesso ne esaurisce la loro rappresentazione mediatica, generalizzando i modi concreti e localizzati in cui le persone LGBT appaiono o agiscono politicamente. Questo paradigma ha reso probabilmente più difficile per chi venga ad Out! decidere di non affermare alcune forme di identificazione anche meno *mainstream* e più *queer*, come per esempio l'identificarsi come *kinky* o come poli-amoros\*. Quello che voglio dire è che esistono, al Mieli, delle aspettative di visibilità a cui è difficile sottrarsi, che sono ormai parte strutturale dell'agenda politica delle associazioni LGBT e che inevitabilmente hanno un certo potere sul quotidiano delle persone di Out!.

Quando ebbi la possibilità di parlare con Rossana Praitano, mi disse che normalmente ci si auspicava che di tutti i e le giovani che transitano per il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli qualcuno restasse e decidesse di dedicarsi più intensivamente alla vita politica dell'associazione. Delle persone che ho conosciuto ad Out! pochi avevano intrapreso il passaggio a questa fase. Questo, per esempio, è il caso di Luigi che al momento del nostro incontro era responsabile del Gruppo Giovani:

*"Di recente ho vissuto, ho cominciato a vivere in modo più aperto il mio orientamento sessuale e ho anche, diciamo, cercato di portare a un nuovo livello il mio attivismo politico, per esempio in questo Circolo; per cui ho partecipato più assiduamente al Coordinamento Roma Pride e ho, diciamo, cercato di trasmettere un po' lo spirito*

---

<sup>79</sup> A questo proposito si vedano gli articoli: "Omonazionalismo. Civiltà prodotto tipico italiano?" di Barbara De Vivo e Suzanne Doufour, su *Femministe a Parole. Grovigli da districare* a cura di Sabrina Marchetti, Jamila M. H. Mascot e Vincenza Perilli, Roma: Ediesse, 2012; e "Tempo di essere incivili. Una riflessione terrona sull'omonazionalismo in Italia al tempo dell'*austerità*" di Alessia Acquistapace, Elisa A.G. Arfini, Barbara De Vivo, Antonia Anna Ferrante e Goffredo Polizzi, su *Il Genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo* a cura di Federico Zappino, Verona: Meltemi, 2016.

*d'attivista anche nel Gruppo Giovani e poi ho fatto anche altri coming out con delle persone della mia vita e queste cose mi hanno infuso nuovo orgoglio.*"<sup>80</sup>

Lo stimolo allo sviluppo di una soggettività individuale e privata per i ragazzi di Out! fa parte di un processo tipico delle società neoliberiste che da un lato riconosce e valorizza le diversità, dall'altro rende questa diversità valore sociale e imperativo economico (Chasin, 2000: 92). Personalmente iniziai a vedere più chiaramente la natura di questo processo sviluppando la struttura delle interviste con la collaborazione di Angelo. Come ho precedentemente detto, l'idea che guidava il percorso del gruppo Out! si poteva riassumere nella formula "conoscersi, accettarsi, amarsi" e, nel corso dei quattro anni di attività, i responsabili del gruppo avevano sempre impostato gli incontri basandosi su questa idea di crescita personale. Come vedremo nel prossimo paragrafo, si trattava di un processo che aveva già nel suo motto riassuntivo un'impronta sintattica individualistica: il collettivo era parzialmente rimosso in quanto concetto politico e discorsivo, ma era comunque mantenuto nel momento relazionale e elaborativo del gruppo.

Prima di chiudere questo paragrafo vorrei ricordare ancora una volta che il considerare le narrazioni delle persone che hanno frequentato Out! insieme a me non equivale ad assumere come oggetto di analisi le sessualità, piuttosto, mantenendo una logica orizzontale del discorso, cerco di sviluppare una critica sociale del concetto di sessualità considerato nei termini dei suoi presupposti positivisti, provando a decostruirne i principi che stanno alla base delle politiche identitarie (Eng, Halberstam, Munoz, 2005: 15).

## **Il Gruppo Giovani Out!**

Visto il processo introspettivo che le/i componenti di Out! erano stimolati a esprimere e a rendere visibile, cercherò di mostrare in questo paragrafo quale fosse la struttura e l'oggetto dell'elaborazione collettiva del gruppo.

Il Gruppo Giovani Out! del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli nacque nel 2013 per iniziativa di alcuni ragazzi maschi soci dell'associazione. Nel dicembre del

---

<sup>80</sup> Luigi, intervista del 04/04/2016.

2015, quando misi piede per la prima volta al Circolo, era senza dubbio l'attività più partecipata, ogni mercoledì si riunivano mediamente una sessantina di ragazz\* che avevano dai 16 fino ai 30 anni di età.

Per meglio definire la natura del gruppo Out! mi servirò del concetto di *counterpublics* coniato dalla teorica femminista Nancy Fraser. Partendo dalla nozione tradizionale di sfera pubblica utilizzata da Jurgen Habermas, Fraser mostra come il punto di riferimento per Habermas sia la chiara separazione, nella sfera pubblica borghese, tra interessi economici, dello stato e privati. Fraser critica apertamente questo modello perché etichetta e riduce l'ambiente domestico e l'economia a mere questioni private. In questo modo il lavoro connotato dal genere (per non menzionare direttamente il lavoro domestico e altre forme di lavoro "invisibile") viene per definizione escluso dalla sfera pubblica (Fraser, 1990: 44). Alla lettura della Fraser, la teorica politica femminista Debra Morris risponde facendo notare come privato e pubblico evolvano insieme (Morris, 2000: 78).

Nancy Fraser mette in discussione la convinzione che separare il privato dal pubblico sia sostenibile nella pratica. L'aspetto centrale della sua critica, che qui contribuisce all'elaborazione dell'analisi sul Mieli, è il ragionamento sulla costante contribuzione di ciò che lei nomina "*subaltern counterpublics*" alla definizione della sfera pubblica. Fraser descrive "*counterpublics*" come arene discorsive parallele in cui i membri di gruppi sociali subordinati creano e mettono in circolazione discorsi "*counter*" (alternativi) in modo da formulare interpretazioni opposte a quelle del sistema dominante delle identità, degli interessi e dei bisogni (Fraser, 1990: 44). Nello specifico, osserva come le librerie femministe, gli editori indipendenti, la musica e altre risorse siano esempi di sfere alternative e la mia idea è che anche il Gruppo Giovani Out! del Circolo Mario Mieli possa essere considerato come un esempio di sfera alternativa. Fraser elabora "*subaltern counterpublics*" come arene discorsive che rielaborano i bisogni e le identità, riducendo in tal modo lo svantaggio strutturale nelle sfere pubbliche ufficiali (Fraser, 1990: 56).

Michael Warner porta avanti il concetto di "*counterpublics*" prestando particolare attenzione a come la partecipazione in questo ambito subalterno del pubblico sia uno dei modi in cui le identità dei membri si formano e si trasformano (Warner, 2002: 102). La partecipazione, in un campo definito come "*counterpublics*", diventa quindi un aspetto costitutivo delle identità degli individui coinvolti e sempre Warner fa notare che

gli omosessuali possono esistere individualmente, ma le persone gay o *queer* esistono grazie al mondo che elaborano insieme" (Warner, 2002: 115). Il "*counterpublics*" che Fraser e Warner immaginano richiede una cospicua massa critica e un relativo sostegno dell'ambiente circostante, anche se spesso e volentieri sono aspetti di cui i sociologi e i filosofi non tengono conto. Questa considerazione trova conferma nell'osservazione di Michael Warner quando fa notare che se le persone *queer* non potessero concentrare in un qualche luogo un certo grado di cultura accessibile pubblicamente, sarebbero sempre e ovunque non solo minoranza, ma costantemente sopraffatti da ciò che li circonda (Warner, 2002: 97). Sebbene la definizione di Out! come un luogo dove si promuove una logica di costruzione identitaria influenzata dall'ideologia neo-liberista e allo stesso tempo come un *subaltern counterpublics* possa sembrare contraddittoria, questa duplice definizione rispecchia la natura ambivalente del gruppo in relazione a sfere differenti: da un lato accoglieva giovani, in cerca di compagnia e di una comunità affettiva, che sono inevitabilmente cresciuti in un mondo iper-capitalista, dall'altro in quanto collettivo si confrontava liberamente con una modalità di fare politica ancora influenzata dalle politiche identitarie LGBT. In ogni caso quello che non può essere negato è che il gruppo Out! fosse una realtà necessaria per molt\* giovani e soprattutto uno spazio in grado di produrre significati.

Uno dei primi incontri del gruppo documentati risale al febbraio del 2013 e si trattava di un incontro sul *coming out*. Già dalle prime volte in cui assistetti, la struttura dell'incontro mi appariva definita secondo un preciso schema: all'inizio c'era un relatore che introduceva una tematica attraverso un intervento frontale, un racconto personale o ancora una performance di varia natura, a questi *input* tematici seguiva normalmente la divisione in gruppi di discussione e, finalmente, la restituzione dell'elaborazione dei gruppi in plenaria. Nei periodi di più intensa partecipazione e di coesione del gruppo tra un incontro e l'altro veniva prodotto un verbale che potesse servire come traccia per quei partecipanti che non potevano essere presenti.

La composizione del gruppo nei primi periodi, quando ancora non frequentavo il gruppo, era abbastanza omogenea, sia in riferimento alla ripartizione di genere che alla percezione dell'orientamento sessuale. Quest'ultima affermazione è dimostrabile, oltre dalle discussioni che ho avuto con alcuni partecipanti, anche dal fatto che nel verbale di uno dei primi incontri sul tema del *coming out* si esprimesse l'importanza di questa pratica mettendo in relazione la condizione gay con quella di neri e donne, ma



soprattutto dal fatto che si scrivesse "noi gay" lasciando intendere appunto che non ci fosse una forte rappresentanza femminile. Il gruppo era arrivato alla riflessione condivisa che l'essere gay andasse considerato come una condizione anomala rispetto a quella delle altre minoranze, prese anche in considerazione dalle teorie dei nuovi movimenti sociali, in quanto: "la discriminazione di un omosessuale comincia già entro le mura domestiche" e "mentre un nero e una donna non possono *nascondere* di essere tali, un omosessuale può avvalersi della scelta di occultare il proprio orientamento sessuale [corsivo nel verbale originale]". Nella formulazione di queste conclusioni si insisteva sull'unità della categoria gay, descritta come un'essenza dalla quale ogni comportamento della vita sarà implacabilmente dedotto, inoltre l'essentialismo che ne derivava assumeva intrinsecamente la maschilità e la bianchezza del gruppo silenziando automaticamente le molteplici intersezioni politiche, culturali e sociali attraverso le quali si può costruire l'omosessualità. Le narrazioni del *coming out*, come abbiamo visto nel paragrafo precedente sulle esperienze di soggettivazione, riflettono l'influenza e la dominazione del paradigma dell'auto-scoperta che struttura non solo le vite delle persone LGBT, ma anche le concezioni moderne di come funzionino le identità. Quello che noi chiamiamo "*closet*", ovvero l'armadio da cui si fa *coming-out*, scaturisce dall'idea che le identità stiano aspettando di essere scoperte e aperte dall'interno verso l'esterno.

Il codice del Gruppo Giovani Out! era stato nominato "GayCalogo", anche in questo caso la decisione del nome invita a pensare a un gruppo uniformemente maschile. Inoltre negli ultimi mesi del 2013 i verbali riportavano che il gruppo si stava allargando, arrivando a contare tra le 35 e le 40 persone. Nei primi mesi di esistenza del gruppo il direttivo del Circolo guardava con interesse e approvazione allo sviluppo di tali incontri, tanto che nell'ottobre del 2013 due membri del direttivo partecipando a un incontro espressero a nome del Circolo messaggi concilianti e di benvenuto.

L'anno successivo le presenze agli incontri aumentarono gradualmente, infatti si riunivano abitualmente tra le 50 e le 60 persone. Le tematiche di discussione erano decise sempre prima dell'incontro da alcuni responsabili, ma durante l'incontro la discussione era impostata orizzontalmente e spesso i partecipanti potevano decidere se tenere un incontro su una tematica su cui fossero particolarmente preparati o che li coinvolgesse personalmente. Il gruppo che si occupava di decidere i temi da trattare nei primi tempi non era fisso, ma ruotava intorno alle figure di Angelo e Marcello, mentre l'ideale percorso, come abbiamo visto, seguiva una linea individuale riassunta dalla

formula "conoscersi, accettarsi, amarsi". Lo sviluppo della riflessione personale spingeva ad affrontare temi politici legati al movimento, soprattutto nella fase più avanzata del processo di autocoscienza, che coincideva con la fine dell'anno associativo e con la celebrazione del *Pride*. Durante gli incontri si approfondivano temi come il *coming out*, gli stereotipi, i diritti LGBT+, le chat gay, i luoghi di incontro, l'omo-genitorialità, la cultura BDSM<sup>81</sup>, i moti di Stonewall, eccetera; spesso in apertura di ogni incontro veniva letto un passo di "Elementi di Critica Omosessuale" in modo da rimarcare una sorta di linea di continuità tra il pensiero di Mario Mieli, a cui il Circolo è dedicato, e le attività del gruppo. Prima di un incontro sul tema del diritto Angelo lesse questo passo:

*"La civiltà avrebbe represso le tendenze dell'Eros definite perverse. Una delle più interessanti ipotesi relative alla causa dell'affermazione storica del tabù antiomosessuale vede nella Norma eterosessuale, e quindi nel matrimonio e nella famiglia l'istituzionalizzazione dell'assoggettamento della donna al maschio"* (Mieli, 1978: 76)

In occasione di un altro incontro dedicato al tema del BDSM fu ricordato che ricorreva il trentunesimo anniversario della morte di Mario Mieli e proprio per quel motivo era stata scelta quella tematica per celebrarlo.

Dopo la prima stagione di attività il gruppo Out! cominciava a porsi degli obiettivi programmatici, tra questi il più urgente era "incentivare la presenza femminile ritenuta eccessivamente scarna" e, in relazione a questo, "capire le dinamiche del movimento omosessuale femminile". Tra questi obiettivi, stilati nel primo incontro della stagione 2014/2015, emergeva anche la volontà di conoscere e approfondire la storia del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli attraverso "una maggiore interazione con i membri più anziani dell'associazione, gli stessi che ne hanno fatto, in buona parte, la storia". Il gruppo si proponeva inoltre di trattare il tema della liberazione sessuale, di parlare delle

---

<sup>81</sup> Il termine BDSM identifica una vasta gamma di pratiche relazionali e/o erotiche che permettono di condividere fantasie basate sul dolore, il disequilibrio di potere e/o l'umiliazione tra due o più partner adulti e consenzienti che traggono da queste soddisfazioni e piacere. BDSM è infatti una sigla che sta per: Bondage & Disciplina (B&D), Dominazione & Sottomissione (D/s o Ds), Sadismo & Masochismo (S&M o SM) Molte sono le pratiche che possono essere ricondotte a queste macro-categorie, e ogni persona potrebbe essere interessata solo a una o a molte di esse; per questo motivo chi ha l'intenzione di cominciare a fare BDSM con un nuovo *partner* solitamente apre un aperto confronto sui reciproci gusti, arrivando in alcuni casi a dettagliate contrattazioni di quanto si andrà a fare.

famiglie omo-genitoriali e dei vari metodi di concepimento, di sensibilizzare sulle malattie sessualmente trasmissibili.

Il Gruppo Giovani Out! dimostrò sempre una propria autonomia, sia nell'organizzazione degli incontri, sia nella gestione delle attività interne e esterne all'associazione; questa autonomia, ma soprattutto il grande successo che il gruppo riscosse fin dal primo momento della sua formazione, in contrapposizione alla continua e progressiva diminuzione dei soci del Circolo, attirò le attenzioni e quindi le critiche di molt\* veteran\*. Rossana per esempio ne riconosceva la natura estranea alla tradizione del Mieli:

*"[Out!] è una cosa che non c'è mai stata al Circolo, e da questo punto di vista è abbastanza un corpo estraneo come metodologia e infatti non so quanto durerà o quant'altro. Infatti, non so se te ne sei accorto, è stato fonte di qualche discussione interna, ma non tanto perché uno, figurati, non trova utile accogliere o aiutare o vivere insieme una trasformazione con una persona che viene da un'esperienza diversa, ma è il come lo fai: se riproduci determinati meccanismi tipici dell'associazionismo cattolico non è il Mieli"*

Quest'ultima affermazione va ricondotta al percorso storico dell'associazione di cui ho parlato nel terzo capitolo, ma in realtà rivelava il discorso vagamente autoritario di chi si considerava depositario della storia di un'associazione che porta il nome di un filosofo che non aveva nulla contro gli omosessuali cattolici, bensì contro la Chiesa<sup>82</sup>.

Credo che per definire la natura del gruppo Out! si possa considerare il concetto coniato da Ann Cvektovich di "*affective communities*", nel senso che, come quest'ultime, Out! produceva la presenza e la promessa di una formazione culturale che trasferisse storie personali, anche traumatiche, verso la sfera pubblica e che si servisse delle esperienze emotive e affettive in modo da trasformare e plasmare il senso di quello che costituisce una sfera pubblica (Cvektovich, 2003: 17).

Ho cominciato a seguire gli incontri del gruppo Out! casualmente, sebbene la scelta

---

<sup>82</sup> Mario Mieli in "Elementi di Critica Omosessuale" scrive: "Simili giudizi reazionari vengono certo a favorire il movimento per la liberazione dell'omosessualità: infatti se da un lato essi colpevolizzano sempre più il disgraziato omosessuale cattolico ostinatamente osservante, dall'altro inducono un numero crescente di gay cattolici ad abbandonare la Chiesa, a rompere con una tradizione religiosa biecamente repressiva e ad aprirsi a una concezione del mondo e della vita diversa, meno conformista e quindi potenzialmente più disponibile a una presa di coscienza rivoluzionaria" (Mieli, 1978: 85).

del Circolo di Cultura Mario Mieli non sia stata casuale per i vari motivi già elencati nell'introduzione. Una volta arrivato nell'associazione non sapevo bene come muovermi, spesso mi aggiravo con incertezza all'interno delle sale dell'edificio. In questo primo periodo ho maturato l'impressione che l'associazione fosse un luogo laborioso, dove ognuno aveva qualcosa da fare e poco tempo per occuparsi di un "dottorando ficcanaso" come me, l'impressione di stare in un ufficio chiassoso tradiva un po' l'idea che dentro l'associazione si facesse attività realmente "associativa". Nonostante la gentilezza e la disponibilità che il presidente Mario Colamarino mi ha dimostrato fin dal primo giorno in cui ho messo piede al Circolo, l'essere davvero accettato e il sentirsi accolto sono sensazioni che ho maturato solo all'interno del Gruppo Giovani Out!. Angelo, uno dei creatori di Out! nel 2013, si è da subito dimostrato una persona amichevole e desiderosa di inserirmi all'interno del gruppo, poco tempo dopo la sua conoscenza avevo già ricevuto un invito a cena a casa sua che ho accettato con grande piacere, finalmente trovavo qualcuno disposto a passare del tempo insieme a me anche al di fuori dell'associazione. Non c'è voluto molto tempo prima che Angelo e Enrico, anche lui tra i creatori del Gruppo Giovani, mi informassero di quello che già sospettavo, ovvero che tra il direttivo e il Gruppo Giovani non ci fossero buoni rapporti. Secondo Angelo, il Gruppo Giovani non era ben visto in quanto parte critica e impulsiva dell'associazione e mi spiegava come tutto il lavoro fatto nelle loro attività fosse stato costruito come un percorso, come una sorta di esercizio al pensiero libero.

L'idea di considerare il Circolo Mario Mieli come un incubatore di ulteriori sottogruppi incontrava, almeno nel mio periodo di permanenza nell'associazione, la resistenza di una certa parte dei soci e, non casualmente, a opporsi era la parte che occupava il ruolo direzionale e tecnico di tutta la struttura. Il fatto di avere molteplici gruppi che si incontrano all'interno del Circolo e che agivano in maniera sostanzialmente autonoma, rappresentava logicamente un problema per chi ne gestiva le risorse umane e economiche. In più di un'occasione ho assistito, durante le assemblee politiche dei soci, a scontri tra i responsabili dei gruppi e il direttivo; in un caso un ragazzo e una ragazza bisessual\* avevano visto momentaneamente respinta la loro richiesta di organizzare un gruppo dedicato all'esperienza bisessuale, Sebastiano Secci, attuale presidente del Circolo, metteva in dubbio le loro competenze nella gestione del gruppo adducendo il fatto che nell'associazione operava già uno psicanalista che potesse fornire consulti a chi ne avesse avuto bisogno.

## Ricerca di comunità

Come vedremo, indipendentemente dal modo in cui ogni individuo sia arrivato al gruppo Out!, tutt\* sono accomunat\* dal desiderio di creare una comunità, una famiglia affettiva, proprio come diceva Deborah in apertura di capitolo.

Carla, che è di Roma e aveva 24 anni quando l'ho conosciuta, diceva che ad avvicinarla al Mieli era stata "la voglia di trovare simpatia" nel senso etimologico del termine, ovvero comprensione e persone che sentissero le stesse cose che sentiva lei. Non cercava necessariamente un gruppo di persone che si identificassero come LGBT: "ma comunque tutte persone un pochino *outsider*, comunque giri che non erano il giro che ti capita perché sono i vicini di casa o i compagni di scuola, ma qualcuno con cui condividi veramente qualcosa". Carla si diceva abbastanza "frocia", sia per le letture che aveva fatto, sia per la sua formazione e per i suoi interessi quindi il fatto che dal suo punto di vista il Mieli fosse un luogo "abbastanza non omo-normativo" per lei rappresentava un aspetto positivo, nonostante avesse frequentato anche realtà e gruppi *queer* più radicali e marginali, le sembrava che il Circolo fosse un buon compromesso, anche se non era l'unico posto che frequentava, addirittura mi aveva detto di aver tentato di mettere insieme un piccolo gruppo di "anarco-froci". Alla fine i motivi per cui si era trovata bene al Mieli trascendevano un po' l'aspetto squisitamente politico ed erano quindi molto più contingenziali, conosceva gruppi più grandi di cui spesso leggeva gli articoli su internet, ma in fin dei conti il Mieli era a Roma e, inoltre, aggiungeva: "ho conosciuto Angelo che penso sia una persona fantastica e mi ha fatto piacere venire, mi sono trovata bene, appunto poi sono tutti ragazzi giovani di tutti i tipi, è interessante". Sebbene l'interesse principale di Carla fosse la politica, alla fine si trova ad Out! per una questione emotiva, si trovava bene e c'era gente interessante.

Nei primi due anni di esistenza il gruppo Out! aveva un profilo su *Grindr*<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> *Grindr* è un *social network* basato sulla geolocalizzazione compatibile con dispositivi mobili. Lo scopo dell'applicazione, rivolta a un *target* maschile gay e bisessuale, è quello di mettere in contatto immediato l'utente con persone che si trovano nelle vicinanze. La schermata del programma è molto semplice e intuitiva: consiste in una griglia di foto formata da un insieme di profili disposti in ordine di vicinanza rispetto alla posizione corrente dell'utente. *Grindr* è stato lanciato il 25 marzo 2009, nel 2017 contava circa 27 milioni di utenti in 192 paesi del mondo.

attraverso cui invitava altri utenti della celebre applicazione di incontri a partecipare agli incontri settimanali. Filippo era arrivato in questo modo: "tutto è partito da *Grindr*, io ho conosciuto questo Circolo di Cultura Omosessuale attraverso *Grindr*, ho visto su *Grindr* questo profilo con scritto: «Vieni al Circolo Mario Mieli ogni mercoledì alle 18 in via Efeso 2a»". Aveva quindi deciso di seguire il suggerimento, avendo voglia di riscoprire diversi aspetti della sua personalità tra i quali includeva l'aspetto sentimentale, sessuale e psichico; inoltre era interessato a scoprire come ci si relazionasse all'interno di un contesto come quello di Out!. Probabilmente, se Filippo non avesse incrociato casualmente il profilo *Grindr* di Out!, la curiosità di riscoprirsi e di scoprire cosa si faceva all'interno del gruppo sarebbe rimasta insoddisfatta.

Quando sono arrivato per la prima volta al Mieli esistevano varie attività associative, il martedì normalmente dopo l'assemblea plenaria c'era CineMieli, durante il quale si trasmettevano film a tematica LGBT con dibattito a seguire. Francesco, amando il cinema, era entrato in contatto con il Circolo proprio grazie al cineforum, dopo questo primo contatto qualcuno gli aveva parlato di Out!. Quando l'ho conosciuto mi diceva che grazie al gruppo giovani stava scoprendo alcune cose della cultura LGBT, per cui non nutriva un interesse spontaneo, ma che, tutto sommato, gli faceva piacere imparare. Ciò nonostante anche per Francesco il motivo principale che lo aveva spinto a partecipare era stato il desiderio di "farsi un po' di giro di amici e conoscenze varie", inoltre, venendo da un ambiente molto cattolico "in cui di omosessuali ce ne sono tantissimi, ma nessuno ne parla", aveva l'impressione che poter parlare apertamente di certi argomenti fosse un aspetto positivo.

Il 23 settembre di ogni anno ricorre la giornata mondiale della bisessualità, è stata celebrata per la prima volta nel 1999, su idea di alcuni attivisti americani che si ispirarono alla figura di Freddie Mercury, nato appunto in settembre. Questa celebrazione ha lo scopo di combattere la stigmatizzazione delle persone bisessuali all'interno e all'esterno della comunità LGBTQIA+, ma evidentemente la sua genealogia non può che rendere ancora una volta manifesta la centralità dell'attivismo americano e dell'internazionalizzazione dei movimenti LGBT. Teresa era venuta a conoscenza della giornata grazie ad alcuni contatti di *Facebook* e, chiacchierando con uno di questi, aveva espresso la propria delusione perché tutte le iniziative di cui era a conoscenza erano "su

---

al nord Italia". Stupita dal fatto che a Roma non si organizzasse nulla cercò in maniera più approfondita sul web e trovò un gruppo interno al Mieli che si chiamava "Lato B". Il "Lato B" era un gruppo interno al Circolo di Cultura Omosessuale che era nato nel giugno del 2016, si rivolgeva "a coloro che vogliono approfondire l'argomento bisessualità e confrontarsi con chi vive la stessa esperienza, ma non è limitato solo alla bisessualità, infatti si rivolge a persone non esclusivamente monosessuali, persone *queer* e *genderfluid*"<sup>84</sup>. Il gruppo ha continuato a riunirsi fino al *Pride* del 2017, chi lo organizzava faceva parte del gruppo di persone che partecipavano assiduamente ad Out!, e ha smesso di esistere in seno al Circolo una volta che il nuovo direttivo, eletto nell'ottobre del 2017, ha deciso di imporre un controllo più stretto contro la proliferazione di gruppi interni per limitarne l'autonomia. Dalle ceneri di questo gruppo è nata un'associazione autonoma che si chiama Fuori dai Binari (Fronte Bisessuale di Liberazione *Queer* Bisessuali, Pansessuali, *Queer* di Roma). Teresa decise immediatamente di partecipare all'iniziativa scoprendo l'esistenza del Gruppo Giovani Out! e iniziando a frequentare regolarmente il Circolo, lei come altri aveva già avuto contatti con il mondo associativo LGBT, infatti aveva frequentato l'associazione Libellula non trovandosi però a suo agio.

Conoscere persone con cui condividere qualcosa e che abbiano un percorso comune, rompere il muro della solitudine, poter parlare apertamente di argomenti difficili da affrontare sono i motivi che avevano spinto le persone che ho conosciuto a frequentare Out!. Maddalena parlava della sua vita prima di conoscere il gruppo come di un momento in cui si trovava molto sola, nel suo gruppo di amicizie "non c'era proprio neanche una persona che non fosse etero". Nonostante accettasse di essere attratta eroticamente da persone di sesso femminile, viveva la sua condizione come se potenzialmente potesse essere l'unica lesbica sulla faccia della terra. Trovare persone che condividessero il suo orientamento sessuale e confrontarsi con loro è stato il passo che le ha permesso di accettarsi totalmente: "[prima] avevi sempre l'incognita che non vedevi in nessun'altro lo stesso orientamento e quindi non potevi veramente accorgerti che era completamente una cosa normale, come qualunque altra cosa: essere bianchi, neri, alti, bassi, più o meno grassi e snelli, insomma era un'altra variante dell'essere umano". Maddalena aveva raggiunto questa consapevolezza frequentando il Gruppo Giovani, logicamente non era arrivata a questo traguardo in maniera repentina, anzi

---

<sup>84</sup> Dalla pagina *Facebook* del gruppo: [www.facebook.com/events/1743351225887520/](http://www.facebook.com/events/1743351225887520/).

aveva dovuto vincere il pregiudizio comune che le associazioni LGBT fossero ghetti. In questo senso è stata proprio l'apertura che ha riscontrato all'interno del gruppo Out! a renderla orgogliosa di farne parte: "è un posto aperto a tutti quanti: etero, non etero [...] e questa è la cosa che più mi piace, specialmente per esempio del gruppo giovani che è qui al Mieli, perché appunto è aperto a tutti!".

Esserci attivamente comporta necessariamente sentirsi parte di un insieme più grande e identificarsi con esso e uno dei miei obiettivi era esattamente questo: capire come avvenisse questa identificazione e quali mutamenti comportasse nella vita delle persone con cui dividevo parzialmente questo cammino. Nella narrazione di Filippo questo aspetto emergeva chiaramente: la metafora del percorso, su cui era stato impostato il discorso prodotto dal Gruppo Giovani Out!, permetteva di sentire concretamente e, di conseguenza, di esprimere discorsivamente il cambiamento. Per Filippo partecipare ad Out! significava molto, "delle volte [significava] tutto", e con queste parole si riferiva soprattutto al concetto di "imparare a socializzare", che non si limitava semplicemente alle formalità delle presentazioni. "Imparare a socializzare" ma voleva dire "creare un legame con l'anima che ti sta di fronte, un connettersi, aprire un *link*". La realizzazione di queste azioni, per Filippo, era l'essenza del divenire sociale spesso negato alle persone che non aderivano alla norma: "ho imparato a essere più sociale". Le modalità attraverso le quali avveniva questo processo di crescita Filippo le individuava facilmente: anche lui come Maddalena vedeva il gruppo come "un laboratorio aperto in tutti i sensi" in cui tutto era organizzato in modo flessibile e soprattutto da tutti i membri; per questo motivo tutti potevano "mettersi in gioco, esprimersi, creare, manifestare". Effettivamente questa possibilità l'ho avuta anch'io quando proposi e realizzai insieme a tutti gli altri il progetto delle video-interviste. Praticamente la spinta verso il sociale per Filippo si materializzava apprendendo, anche in maniera nozionistica, attraverso incontri quasi didattici, concetti di cui ignorava l'esistenza prodotti in seno alla cultura LGBT, ed è nella connessione con la sfera culturale LGBT che, secondo Filippo, stava la spinta a "difendere il proprio essere, il proprio voler essere" e ancora: "difendere se stessi e di conseguenza il prossimo, quindi tutte quelle persone che hanno bisogno di aiuto in campo sessuale, in campo psicologico, in campo emotivo". In queste parole troviamo una prima definizione di attivismo derivata dalla partecipazione: non c'è conflitto con un ordine imposto, contro uno *status quo* ingiusto, ma piuttosto si insiste sull'aspetto emotivo e solidale dell'azione politica,



l'attivismo sembra assumere la forma di un processo di aiuto e mutuo aiuto.

Filippo faceva riferimento al fatto che spesso gli incontri assumessero la forma di una lezione frontale in cui qualcuno che aveva più referenze di altri spiegava qualcosa al gruppo, modalità che era spesso utilizzata soprattutto all'inizio dell'incontro per fornire i temi su cui poi sarebbe avvenuta l'elaborazione collettiva. Si trattava di un momento che serviva per fornire alla totalità del gruppo gli strumenti per poi poter discutere un po' più alla pari tra loro e per arricchire il dibattito successivo. Francesco parlava di questo momento come di una specie di "lezione parauniversitaria", ma soprattutto la considerava un'occasione in cui: "imparare qualcosa anche su come sono io, magari alcuni aspetti che non avevo mai preso in considerazione". Nelle parole di Francesco si può leggere un chiaro riferimento al contributo che offre l'apprendimento della cultura LGBT nel processo di costruzione del sé; parlando con me utilizzò una metafora affascinante: gli incontri di Out! erano per lui come i pezzi di un *puzzle* che mano a mano andavano a formare un'immagine nitida.

### *La comunità*

Il concetto di comunità LGBT rappresenta anche negli incontri del gruppo giovani un tema centrale. Non esisteva una visione comune e condivisa del concetto di comunità LGBT, anzi nel corso di un incontro nel 2014 emersero vari punti di vista in contraddizione l'uno con l'altro: alcuni dei partecipanti sostenevano che una vera e propria comunità non esistesse e, secondo loro, lo avrebbe confermato empiricamente il fatto che non esistessero, dal loro punto di vista, dei veri e propri riti che potessero sancirne l'esistenza; altri, sebbene non si sentissero rappresentati, credevano che la comunità esistesse e che le associazioni ne fossero un'emanazione proprio per il fatto che si proponevano di fare politica attiva negli interessi di questa comunità; altri ancora credevano similmente che esistesse una comunità, ma che fosse frammentata e divisa perché in Italia non erano presenti forze politiche che si adoperassero veramente per gli interessi di questa comunità e quindi non ne riuscivano a raccogliere il consenso. Da queste affermazioni emerge chiaramente una sorta di sfiducia diffusa e generalizzata nei confronti dell'associazionismo e della politica istituzionale. Per quanto riguarda la comunità reale valutata nelle sue componenti umane, in un incontro del 2014 si

riscontrava un fastidio diffuso verso alcune attitudini giudicate negativamente come la vittimizzazione dell'individuo LGBT o la forzata ostentazione del proprio essere che, a dire di alcuni, giocava troppo sulla diversità quando poi in realtà si lottava per avere eguaglianza. Effettivamente, quando durante lo stesso incontro si chiedeva a un sottogruppo di riflettere sulle priorità del movimento LGBT, le istanze che emergevano vertevano esclusivamente sul riconoscimento dei diritti, in particolare verso quelli di coppia.

Generalmente, aldilà del processo di auto-identificazione, le persone di Out! sentivano di appartenere alla "comunità LGBT". Il mio utilizzo del termine comunità si riferisce soprattutto al riconoscere la sua importanza come principio organizzativo per le persone con cui ho lavorato, piuttosto che come un segno della mia convinzione della sua esistenza come aspirazione o ideale. Secondo il sociologo Benedict Anderson i riferimenti a una coerente e tangibile "comunità LGBT" sono legati al potere dei dialoghi nazionali mass-mediatici, capaci di rendere manifesta una "comunità immaginaria" di lesbiche, gay, bisessuali e transgender, indipendentemente dal fatto che persone che si identifichino come Lesbiche, Gay, Bisessuali, e Trans\* siano o meno presenti (Anderson, 1991: 75).

Out! rappresentava soprattutto uno strumento attraverso cui le persone che ne facevano parte, che non si identificavano con la norma eterosessuale e cis-genere, riuscivano ad affermarsi personalmente, contribuendo attraverso la loro presenza alla reificazione del concetto di comunità LGBT. Ciononostante gli stimoli che ottenevano frequentando il gruppo agivano quasi esclusivamente a livello individuale, per esempio nell'affrontare il *coming out* o nell'apprendimento di nozioni della cultura LGBT; è stato un esperimento che è servito soprattutto a chi lo frequentava e nonostante ci fosse un sentimento di affezione verso il Circolo non si respirava quel senso di viscerale appartenenza e di quasi identificazione con esso che caratterizzava la militanza omosessuale. A questo proposito le parole di Salvatore sono interessanti:

*"[Partecipare ad Out! rappresenta] un ottima occasione per il confronto, secondo me ciò che più uccide nella comunità LGBT è la solitudine, associazioni come il Circolo Mario Mieli e soprattutto le sue attività, nello specifico il gruppo giovani permette alla gioventù LGBT di avere un paio d'ore in cui potersi, non solo confrontare, ma anche e soprattutto sperimentare, è un esperimento*

*sociale molto importante.*"<sup>85</sup>

La partecipazione è quindi legata a una necessità personale nella maggioranza delle narrazioni che ho raccolto. Teresa, per esempio, raccontava che veniva al Circolo "per una mia spinta di comunità" e aggiungeva che questa spinta era dettata da una precisa inclinazione personale: "sono una persona a cui piace sentirsi all'interno di un gruppo, contribuire a quel gruppo, ma soprattutto mi piace stare in sintonia e in vicinanza con altre persone, e proprio il calore umano è quella cosa che cerco sempre in ogni momento".

Durante certi incontri ho assistito ad alcuni diverbi sul tema della comunità e sull'idea che ne aveva il gruppo, alcuni di questi diverbi rivelavano come il gruppo maggioritario, in altre parole quello gay e lesbico, applicasse delle pratiche discorsive regolative nei confronti di soggettività subordinate e meno rappresentate. A questo proposito, più di un incontro era stato dedicato alla questione delle etichette che compongono l'acronimo LGBTQAI+, proprio per approfondire e sondare i confini definitori della comunità. All'interno del gruppo assistetti a un'accesa discussione per cercare di capire a cosa ci si riferisse quando generalmente si parlava di asessualità<sup>86</sup>: dei presenti solo due persone si posizionavano all'interno dello spettro asessuale, una di queste due persone si identificava allo stesso tempo come gay. Nel corso della discussione Giuseppe, il ragazzo che si identificava come gay e asessuale, era diventato oggetto della discussione: il fatto che una persona presente si dichiarasse apertamente asessuale suscitava la curiosità generale, la volontà di sapere si dirigeva soprattutto verso aspetti di carattere pratico, il gruppo voleva sapere come mettesse in pratica la propria sessualità, dando per scontato che una sessualità dovesse esistere in quanto essenza dell'essere umano, in quanto qualità ontologica. Avevo l'impressione di

---

<sup>85</sup> Salvatore, intervista del 04/03/2017.

<sup>86</sup> L'asessualità è definita come un orientamento sessuale che prevede la mancanza di attrazione sessuale in generale. Per spiegare questo concetto può essere utile separare l'attrazione romantica dall'attrazione sessuale. Per le persone omosessuali ed eterosessuali queste due attrazioni coincidono: una persona eterosessuale per definizione sarà sia sessualmente che romanticamente attratta da una persona del genere opposto, una persona omosessuale, invece, da una persona dello stesso genere. Per le persone asessuali non è detto che questa coincidenza sia assolutamente vera. Nessuno, infatti, vieta a una persona che non è sessualmente attratta da alcuna altra persona, di volersi innamorare e di voler avere una relazione sentimentale. Ipoteticamente potremmo parlare, quindi, di un orientamento sessuale diverso da quello romantico. Inoltre, anche lo stesso orientamento sessuale ha delle sfumature delle quali tenere conto. Per questo è corretto parlare, all'interno dell'orientamento, di uno spettro asessuale che difficilmente si identifica con un unico modello, e per questo porta anche problemi di identità per chi si riconosce all'interno di questo spettro. Si tratta di una comunità tanto piccola quanto variegata al suo interno.

assistere a un dialogo in cui il concetto di sessualità veniva naturalizzato all'interno del discorso e imposto, in maniera inconsapevole, a chi sosteneva di non essere attratto eroticamente da alcun tipo di persona. Nella situazione creatasi, la variante asessuale del comportamento umano era definita dai e dalle partecipanti come un'assenza: l'assenza di orientamento o l'assenza di *libido*, inoltre alcuni interrogativi suggerivano che identificarsi come asessuale fosse semplicemente uno stato passeggero in attesa dell'incontro con la persona giusta, con cui finalmente colmare il desiderio represso. In questo clima di diffuso scetticismo sulla condizione asessuale, Teresa, ottenendo il consenso della maggior parte dei presenti, espresse il suo parere affermando che giudicare, nominare e definire il concetto dell'asessualità declinandolo da un punto di vista omo o eterosessuale altro non fosse che una pratica regolatrice e soprattutto non utile all'accettazione delle soggettività asessuali all'interno della comunità LGBT+. L'antropologo David Valentine afferma che se le categorie che utilizziamo per parlare di noi e dei nostri mondi contribuiscono, almeno in parte, a definire il modo in cui ci comportiamo nel mondo, allora dobbiamo pensare a quale impatto generano sulle vite di coloro le cui categorie siano diverse dalle nostre (Valentine, 2007: 127). L'elaborazione collettiva che il gruppo aveva messo in atto in questo episodio rivela l'inquietudine generata dalle categorie e dal loro potere di descriverci non solo agli altri, ma anche riflessivamente a noi stessi.

### *L'attivismo*

Solo in certi casi emergeva una motivazione politica ed era spesso chiamata in causa dai referenti del gruppo Out!, ovvero coloro che si occupavano della mediazione tra questo e il direttivo del Circolo. Stefano per esempio, faceva anche lui riferimento alla metafora del percorso, ma specificava come, dal suo punto di vista, il percorso non fosse di accettazione, ma piuttosto di liberazione sessuale. Il merito del Gruppo Giovani all'interno della sua storia personale era stato quello di creare "quella scintilla" che lo facesse "accendere come attivista" e che lo facesse sentire "partecipe di una lotta che deve ancora continuare e che non si ferma ai soli diritti". Stefano mi aveva spiegato in maniera più dettagliata cosa intendesse per liberazione sessuale e lo aveva fatto facendomi degli esempi personali: dopo aver frequentato l'associazione e attraverso,

appunto, il percorso che aveva intrapreso, era stato finalmente in grado di comunicare al meglio con i suoi genitori, nonostante avesse già fatto *coming out* con loro all'età di 16 anni. Infatti, attraverso la frequentazione del Circolo, aveva acquisito "gli strumenti e il bagaglio culturale" che gli avevano permesso di parlare con suo padre "del movimento LGBT, del significato del *Pride* e del perché ci deve essere quell'esagerazione" che lui gli rimproverava e che, nel momento in cui parlavamo, non gli rimproverava più, perché era riuscito, parlandogli dei moti di Stonewall e della genesi del movimento gay, a legittimare le sue motivazioni.

La partecipazione assidua produceva un mutamento della propria condizione non solo sulla vita personale all'esterno del Circolo, ma anche sul coinvolgimento all'interno dell'associazione stessa. Luigi, dopo aver partecipato per un paio d'anni come utente, era stato invitato, accettando, a ricoprire il ruolo di responsabile. A livello personale questo ruolo gli era stato utile soprattutto per mettersi alla prova in merito a tante capacità che, per sua natura, non gli erano congeniali, come parlare in pubblico, condividere il suo passato, i suoi pensieri e emozioni, oppure condividere le sue visioni culturali, sociali e politiche. Inoltre il cambiamento di ruolo all'interno del gruppo Out!, oltre che essere un modo per superare i suoi limiti, era stata un'occasione per conoscere tante altre persone e tante altre associazioni italiane.

Anche Carla aveva vissuto nel corso degli anni di frequentazione di Out! un coinvolgimento via via più intenso, definendosi "addirittura una socia attiva" facendo riferimento al fatto che nell'ultimo anno di esistenza del gruppo giovani avesse cominciato a organizzare insieme ad altre persone le attività del "Lato B". All'inizio veniva saltuariamente, lasciando trascorrere tra una presenza e l'altra anche mesi, e poi aveva iniziato a partecipare regolarmente nel mese di ottobre del 2015. Quando le chiesi di raccontarmi la prima immagine che si ricordava di Out! mi rispose che non c'erano immagini in particolare, ma che l'avevano positivamente stupita l'impressione di assistere a un varietà televisivo e la "carineria" dei responsabili.

La descrizione del Gruppo Giovani del Mieli, ma soprattutto la sua strumentalizzazione, che veniva fatta da parte di chi nel Circolo Mario Mieli aveva dei ruoli dirigenziali, amministrativi e organizzativi, suggerirebbe l'esistenza di un conflitto che potrebbe essere letto in chiave generazionale. Secondo questa lettura da una parte ci sarebbero quindi dei giovani attenti alle dinamiche sociali, aggregative e culturali, dall'altra invece chi, dirigendo l'associazione, pensa a questioni esclusivamente

organizzative. Declinare il conflitto su un piano generazionale sarebbe semplice, forse anche logico, ma sicuramente frutto di un'analisi inaccurata. L'esistenza di un conflitto interno e strutturale all'associazione è comunque un dato abbastanza lampante e lo si può dedurre da una vasta molteplicità di dati, dalle interviste ai resoconti etnografici alla raccolta dei dati sui *social network*. L'errore sta nel collocare il grado di questo conflitto su un solo asse di significato, appunto declinandolo da un punto di vista generazionale, perché il quadro è ben più complesso e lo spiegava bene Andrea Maccarrone, ex-presidente e socio storico del Circolo:

*"Mario Colamarino, attuale presidente che dal punto di vista generazionale è espressione e derivato del Gruppo Giovani, è arrivato due o tre anni fa. Nel momento in cui ha assunto il ruolo di presidente, perché è stato messo lì da una parte dell'associazione, che tra l'altro in parte, penso per esempio a Sebastiano Secci [attuale presidente, 2018] è arrivata due o tre anni fa anche attraverso il Gruppo Giovani, cioè non è che viene dalla luna, non è un socio storico di quelli che sta lì da cinquant'anni, è stato messo lì a garantire degli interessi."<sup>87</sup>*

L'accusa di Andrea effettivamente troverebbe un riscontro nel fatto, per esempio, che in occasione dei *Pride* del 2016 e del 2017, ovvero quelli di Mario Colamarino come presidente del Circolo, era stata sancita una rottura con le consuete pratiche organizzative del *Roma Pride*: per la prima volta il portavoce della manifestazione non era stato appunto il presidente del Mieli, ma il Coordinamento *Roma Pride* aveva nominato Sebastiano Secci, che nel 2016 era tesoriere del Circolo e nel 2017 era un semplice socio. Quest'anomalia, che all'interno del coordinamento fu accolta con naturalezza, suscitò qualche perplessità interna all'associazione. Come vedremo ancora e come abbiamo già visto, il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli ha saputo costruire nel corso della sua esistenza un'autonomia economica e politica che ha permesso all'associazione di condensare attorno a sé un certo grado di potere. La gestione di questo potere ha sicuramente influito sulle relazioni che si intrecciano all'interno dell'associazione, continuava Andrea:

*"... c'è una forte dinamica legata agli interessi in quella associazione e delle forti*

---

<sup>87</sup> Andrea, intervista del 15/03/2017.

*dinamiche personali di arrivismo, per certuni, forse anzi sicuramente con molta miopia, arrivare al direttivo del Mieli o alla presidenza veniva visto come un trofeo o chissà quale possibilità di visibilità, di promozione o auto-promozione.*"<sup>88</sup>

Probabilmente il maggior nodo su cui ruotava il conflitto interno all'associazione derivava proprio dalle risorse che provenivano dall'enorme visibilità che poteva generare l'organizzazione di un evento come il *Roma Pride*, che raccoglieva centinaia di migliaia di partecipanti, e da Muccassassina. Quindi l'elemento più delicato per il mantenimento degli equilibri interni è senza dubbio il rapporto che il Circolo intesse con le sue produzioni culturali: il *Roma Pride* e Muccassassina; sempre Andrea Maccarrone poneva degli interrogativi sensibili a riguardo: "Chi gestisce quella roba lì? Chi decide come spendere quelle risorse? Che rapporto avere tra un'associazione di volontariato e uno staff a pieno titolo pagato?".

Vedremo nei prossimi paragrafi come il Gruppo Giovani Out! si fosse posizionato, durante la sua breve esistenza, in relazione alle dinamiche di potere dell'associazionismo LGBT romano, che ha nel Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli il suo epicentro storico.

## **Roma Pride, Muccassassina e il gruppo Out!**

### *Roma, lo spazio pubblico e le sue minoranze*

Prima di affrontare nel dettaglio la posizione di Out! in relazione alle manifestazioni politiche e culturali del Circolo e dell'associazionismo LGBT romano, occorre descrivere rapidamente lo spazio pubblico in cui situare le pratiche e le persone di cui parliamo. L'attivismo LGBT nella città di Roma ha sempre avuto, suo malgrado, come interlocutore il Vaticano e in generale l'*ethos* cattolico e questo si è visto soprattutto in occasione dei *Roma Pride* e delle opposte manifestazioni omofobe dei *Family Days*. Bisogna inoltre considerare che ogni tipo di azione collettiva che abbia luogo nel centro di Roma finisce per rivolgersi inevitabilmente a una massa confusa di

---

<sup>88</sup> Andrea, intervista del 15/03/2017.

turisti e persone che non vivono quelle strade in maniera permanente e radicata.

Se, come afferma la geografa femminista Doreen Massey, il sociale è inestricabilmente legato alla dimensione spaziale e quest'ultima non è separabile dalla sua costruzione sociale (Massey, 1994: 37), non possiamo analizzare le relazioni sociali di potere che producono significato per le identità LGBT senza prestare attenta considerazione alla maniera in cui i luoghi di Roma e il suo tessuto politico-associativo in questo caso influiscono su queste relazioni.

La creazione e il mantenimento del gruppo Out! ruotavano intorno a un nucleo di amici che abitavano nello stesso quartiere e che si erano conosciuti per motivi differenti, erano tutti "fuorisede" e vivevano nei dintorni della fermata della metropolitana Monti Tiburtini, nel quartiere di Pietralata. Si tratta di un quartiere periferico e popolare a nord-est del centro di Roma, un tempo poverissimo, famoso perché sfondo dei romanzi di Pasolini e del film documentario di Vittorio De Seta "*Vita di un maestro*". La storia del quartiere è cambiata quando negli anni '90 è arrivata la linea B della metropolitana di Roma, grazie alla quale in pochi minuti si raggiungono alcune delle principali sedi universitarie di Roma e, soprattutto, la sede del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli. L'arrivo della metropolitana ha contribuito a rendere il quartiere una zona residenziale abitata da molti studenti, grazie anche ai prezzi contenuti degli affitti rispetto al resto della capitale. Angelo alludeva ironicamente al fatto che molti partecipanti di Out! vivessero nello stesso quartiere parlando della "Repubblica Frocia dei Monti Tiburtini".

Il Circolo Mario Mieli non era l'unico luogo condiviso da questo gruppo di amici, che si era gradualmente allargato grazie anche al successo riscosso da Out!. Luoghi accessibili, che non richiedessero costi eccessivi e ben raggiungibili con il trasporto pubblico, facevano da cornice all'intessarsi delle relazioni di questa piccola comunità. Mi ricordo per esempio di alcune grigliate nella riserva dell'Aniene, dell'appuntamento fisso con il Carnevalone Liberato di Poggio Mirteto, delle cene a casa e nei ristoranti vicini al Circolo o alla fermata dei Monti Tiburtini. Tra questi ricordo che, per esempio, c'era l'Elettroforno Marconi sulla Ostiense che, vista la vicinanza e, qualcuno mi disse, il fatto che uno dei soci del locale fosse gay, forniva pizza a prezzi di favore per le cene dopo gli incontri di Out! e c'era, per esempio, il ristorante cinese di Pietralata che veniva ironicamente chiamato il "Frocinese".

La maggior parte delle persone con cui ho condiviso la mia esperienza al Mieli,



fatta eccezione per quelle cresciute a Roma che spesso vivevano con la propria famiglia d'origine, abitava in case condivise, nelle quali si viveva quotidianamente una socialità molto densa: spesso per motivi economici si condivideva la stessa stanza, spesso c'erano ospiti anche per lunghi periodi e l'alternarsi degli inquilini era veloce. Le persone che frequentavano Out! in alcuni casi abitavano nella stessa casa, cucinavano insieme, studiavano insieme, organizzavano feste, facevano sesso e condividevano moltissimi momenti della loro vita insieme. Esaminare la disposizione dei luoghi e dello spazio e la maniera in cui questo spazio veniva vissuto è utile per capire come le persone che frequentavano Out! avessero poco a poco formato una piccola comunità e, sebbene i confini di questa comunità fossero circoscritti, l'analisi dello spazio serve inoltre per evitare di assumerne aprioristicamente l'esistenza come se fosse stata un'entità autonoma.

La città di Roma e la vivibilità dei suoi quartieri in quanto persone LGBT diventava a volte oggetto di analisi del gruppo: durante un incontro, infatti, si constatava come alcuni quartieri periferici della capitale fossero più accoglienti rispetto ai quartieri del centro città, soprattutto per le coppie che convivevano. Questa visione, espressa inizialmente da Guglielmo e Ettore, coppia di ragazzi gay residenti anche loro nei pressi della fermata Monti Tiburtini, era condivisa anche da altre persone che vivevano in coppia in altri quartieri periferici, come per esempio il quartiere Ostiense, dove appunto si trova il Circolo.

Teresa, parlando del suo processo di transizione e della città, mi raccontava come si sentisse positivamente colpita dalle reazioni che l'immagine della sua persona suscitava nelle persone con cui entrava in contatto nel suo quotidiano. Se da un lato il suo stupore rivelava come effettivamente le persone *queer* italiane esperissero un certo "eccezionalismo negativo" riferendosi all'Italia e a Roma, dall'altro mostrava come a volte si trattasse di un preconcetto ideologico smentito dai fatti. Quando Teresa ha iniziato la sua transizione era convinta che avrebbe incontrato molti pregiudizi e molte incomprensioni, invece diceva di sorprendersi spessissimo quando, per esempio, facendo *shopping* e esibendo una carta di credito con un nome diverso dalla sua espressione di genere la gente mostrasse empatia e sostegno nei suoi confronti. Teresa mi raccontava di come anche all'interno dell'apparato medico-giuridico dello Stato, che doveva vigilare e accompagnarla nel suo percorso, trovasse persone che facevano incondizionatamente il tifo per lei. La sua percezione del contesto sociale in cui si

trovava a vivere era quindi essenzialmente positiva:

*"Fortunatamente dal punto di vista della struttura sociale, delle persone che compongono il nostro paese, c'è molta tranquillità, molta empatia ed è incredibile come questa cosa non si riesca tanto a tradurre dal punto di vista delle persone che ci governano."*<sup>89</sup>

Il sondare collettivamente i modi in cui si viveva la città, presente anche nella narrazione personale di Teresa, mostra come il processo di soggettivazione dei singoli che partecipavano ad Out! avvenisse anche secondo una configurazione spaziale, mettendo in luce l'aspetto materiale delle loro identità.

La narrazione di Teresa è in linea con alcune riflessioni prodotte durante un incontro di Out! in cui si ragionava sul *coming out* e su come influisse sul tessuto sociale. Per uno dei gruppi di lavoro era riscontrabile "un profondo cambiamento della società" che denotava un'apertura e un allargamento degli orizzonti sociali verso le minoranze sessuali. Il gruppo giustificava questa visione col fatto che nessuna delle persone presenti potesse associare un ricordo o un'esperienza negativa legate all'atto del *coming out*.

Il racconto di Teresa sembra essere alimentato dalle rappresentazioni popolari e dai resoconti giornalistici secondo cui il tessuto sociale italiano, come abbiamo già visto nei capitoli precedenti, sarebbe endemicamente arretrato e impermeabile alla diffusione delle culture *queer* e LGBT. La flebile e pruriginosa diffusione di notizie sullo "stile di vita omosessuale", storicamente fomentata dai giornali di destra e reazionari come il Borghese e lo Specchio, che iniziò alla metà degli anni '60 aveva anticipato l'incremento esponenziale della visibilità gay degli anni '80 e '90 (Barilli, 1998: 86). Oggi, le e i giovani italian\* hanno un accesso totale ai mercati dei media internazionali e dei *media* generalisti che spesso veicolano le politiche di visibilità LGBT all'interno della sfera pubblica. Chi partecipava al gruppo Out!, dove aveva la possibilità di formulare collettivamente una richiesta di riconoscimento in quanto Lesbica, Gay, Bisessuale o Trans\*, era in costante contatto con le forme di visibilità prodotte dal movimento LGBT *mainstream* globale e riprodotte dai media, indipendentemente dal fatto che venisse dal Nord, da Roma o dal Sud o, ancora, dal fatto che visse in quartieri periferici della

---

<sup>89</sup> Teresa, intervista del 06/06/2017.

capitale.

### *Il corpo*

Il corpo, il grande assente nella letteratura socio-antropologica del secolo scorso, oggi è considerato non più come un assunto biologico, ma come un'intersezione di discorsi, un soggetto con cui e in cui si mediano e affermano significati. Come è suggerito dalle sociologhe Orna Sasson-Levy e Tamar Rapoport, il corpo può assumere due diversi significati nei discorsi prodotti dai movimenti sociali: in primo luogo può essere il soggetto principale della protesta, come ad esempio nelle lotte femministe contro la violenza di genere. In secondo luogo, ed è questo il caso tangente la celebrazione del *Pride*, il corpo può essere utilizzato come vettore di proteste sociali e politiche, anche quando non è direttamente il soggetto della protesta (Sasson Levy e Rapoport, 2003: 56).

In questo senso, anche nel corso degli incontri di Out!, il corpo non era mai dato per scontato o ignorato, al contrario frequentemente diventava oggetto di riflessioni collettive e individuali. Per esempio, proprio in uno dei primi incontri a cui presi parte, si esplorava, attraverso alcune attività di carattere ludico, le caratteristiche sensoriali del corpo e si cercava di mettere in crisi le consuetudini acquisite nel corso della propria educazione. Inoltre, ogni volta che il gruppo si riuniva, si mettevano in atto performances *drag*<sup>90</sup>, a dimostrazione del fatto che il corpo veniva considerato come uno strumento di provocazione e di rottura dei codici etero-normativi.

Come ho già detto, il periodo in cui ho frequentato il Circolo, soprattutto nell'inverno e nella primavera del 2016, corrispose con la mobilitazione delle associazioni LGBT italiane e con la relativa contro-mobilitazione del Popolo della Famiglia in merito al disegno di legge sulle unioni civili proposto dalla senatrice del Partito Democratico Monica Cirinnà. Entrambe le parti in competizione misero il corpo

---

<sup>90</sup> In lingua inglese il solo termine "*drag*", in questa accezione, significa portare abiti caratteristici del sesso opposto, ed è usato come verbo o come aggettivo, ma non come sostantivo. In Italia il termine "*drag queen*" è spesso abbreviato semplicemente in "*Drag*", cosa non possibile in inglese, dato che la parola "drag" usata come sostantivo ha molti altri significati. *Drag queen* è un termine inglese per definire attori o cantanti (detti *Drag singer*), in prevalenza (ma non necessariamente) omosessuali o transessuali, che si esibiscono in canti, imitazioni, cabaret e balli, indossando trucco e abiti femminili. Le donne che recitano in abiti maschili sono invece dette *drag king*.

al centro della campagna politica, in particolare il corpo femminile si trovava ancora una volta al centro del dibattito, il quale venne deliberatamente spostato dai cattolici sulla pratica medica della Gestazione per Altri (GpA), dipinta come una minaccia all'integrità della "famiglia tradizionale". Il 5 marzo 2016, la manifestazione unitaria del movimento LGBT in Piazza del Popolo, su cui il Circolo Mario Mieli aveva investito molte risorse umane e economiche, fu poco partecipata rispetto alle aspettative iniziali e il suo messaggio politico non fu del tutto compreso dalla base del movimento. Si trattava di una situazione piuttosto complicata in cui il movimento LGBT mostrò le sue molteplici e in questo caso contraddittorie identità: aleggiava da un lato la soddisfazione di vedere riconosciuta l'esistenza delle coppie dello stesso sesso, dall'altro c'era la delusione per una legge che "nasceva già vecchia". Andrea Maccarrone, per esprimere pubblicamente il suo malcontento, decise di scendere in piazza in mutande, con una bandiera *rainbow* a mo' di mantello e con un cartello a forma di foglia di fico sui genitali su cui c'era scritto "Unioni Civili". Fu un gesto simbolico che al Mieli provocò reazioni contrapposte, da un lato un'ufficosa freddezza che nascondeva il fastidio di chi quella manifestazione l'aveva organizzata, dall'altro l'approvazione di chi condivideva le stesse posizioni di Andrea. Le immagini del corpo di Andrea vennero condivise sui *social network* e su alcuni mezzi d'informazione di settore, lui stesso fu minacciato a causa della sovraesposizione mediatica a cui fu sottoposto e nessuno del direttivo del Mieli espresse pubblicamente solidarietà nei suoi confronti. Decisi di parlarne con alcune persone di Out! per capire cosa ne pensassero e Salvatore ammise di essere stato inizialmente contrario alla forma di protesta messa in scena da Andrea, anche se in un secondo momento si era accorto di essere d'accordo con lui:

*"... mi dispiace perché ora ripensandoci non avrei mai voluto dirglielo, però ecco avendolo conosciuto meglio, posso dire che ci vuole coraggio, tanto coraggio e sicuramente, sarà anche per una questione anagrafica, ma è un attivista migliore di quello che possa essere io in questo momento e lo è stato anche in quell'occasione probabilmente. [...] I moti di Stonewall non sono stati fatti da uomini bianchi in giacca e cravatta, da maschi bianchi in giacca e cravatta, sono stati fatti dalla parte più vessata e mortificata della comunità, sono stati fatti da donne transessuali, drag queen, gente che si traveste. Ecco io mi rifaccio a qualcosa che disse Porpora Marcasciano in un'intervista: il movimento LGBT non ha fatto la dovuta riflessione*

*sul suo percorso, sul suo passato e sulla sua stessa natura.*"<sup>91</sup>

In generale tutte le persone con cui parlavo del gesto di Andrea, non vedevano nulla di male in quella manifestazione di dissenso, Francesco, ironicamente, mi confessava di provare una certa invidia provocata dal sentire di non avere la stessa libertà e lo stesso coraggio per poter disporre così del proprio corpo, aggiungendo che forse mi avrebbe stupito al *Pride*. Anche Teresa come Salvatore faceva riferimento alla storia del movimento omosessuale, tracciando una linea di continuità tra il gesto di Andrea e i moti di Stonewall e facendo notare come tutti i movimenti di protesta di cui è piena la storia potessero nascere da gesti rivoluzionari come "quella donna afro-americana [Rosa Parks] che si rifiutò di cedere il posto a un bianco". Allo stesso modo se i moti di Stonewall non fossero stati violenti, probabilmente il movimento omosessuale non sarebbe stato lo stesso. Secondo Teresa: "La manifestazione è una manifestazione e punto, per cui se una persona vuole manifestare in un modo molto appariscente tanto meglio, perché attira l'attenzione, perché fa capire che c'è qualcosa che vogliamo manifestare!".

La mobilitazione per la Cirinnà, nel contesto dell'Italia delle politiche neo-liberiste renziane e delle crociate dei cosiddetti *no gender*, allo stesso tempo rendeva visibili conflitti interni al movimento e infiammava l'opposizione al neo-fondamentalismo cattolico. Nonostante il potere oggi operi soprattutto sulla produzione e la messa a profitto delle differenze e dei desideri (*management*), alcuni discorsi emersi negli ultimi anni dimostrano una recrudescenza di logiche repressive legate alla gestione del corpo (Fiorilli e Voli, 2016: 67). Le attività svolte ad Out!, come le azioni politiche del Circolo Mario Mieli parlavano del corpo e contestavano o avallavano (come nel caso della Cirinnà) politiche governative che toccavano le persone direttamente nelle loro scelte di vita, toccavano i corpi, provavano a gestirli e sono forme di controllo demografico.

Un giorno al Circolo stavo guardando sul *web* l'intervista di un noto esponente di un'associazione neo-fondamentalista cattolica italiana e con alcune persone commentavamo le sue esternazioni in cui sosteneva che non era vero che l'identità sessuale fosse come un abito di cui possiamo disporre come ci pare e piace e, rifacendosi alla biologia, che nelle nostre cellule fosse inscritto quello che realmente siamo. Teresa associava queste affermazioni a quelle dei complottisti delle scie chimiche che "ne

---

<sup>91</sup> Salvatore, intervista del 18/02/2017

devono sapere più loro dei milioni di ingegneri o climatologi" oppure a quelle dei "no vax"<sup>92</sup> che sostengono che "i vaccini fanno diventare autistici". Secondo Teresa il fatto che un neo-fondamentalista senza alcuna competenza scientifica potesse pubblicamente smentire "medici, scienziati, biologi, ricercatori, ematologi, genetisti, psichiatri e psicologi in tutto il mondo", che affermano che una cosa sta in un certo modo perché scientificamente appurata, era semplicemente assurdo: "hanno deciso che l'opinione di un paio di opinionisti è più importante dell'opinione dei medici". La posizione di Teresa aveva degli aspetti interessanti che credo possano stimolare una riflessione sul progresso scientifico e sulle posizioni politiche dei movimenti LGBT che ne derivano. Quello che intendo dire è che le esperienze trans\* negli ultimi decenni hanno senza dubbio subito un processo continuo di patologizzazione e per questo hanno trovato spazio all'interno delle liste dei "disturbi mentali" definiti dai manuali diagnostici internazionali. Non è un caso che la "Stonewall" italiana sia comunemente considerata la protesta contro il Congresso Italiano di Sessuologia tenutosi a Sanremo il 5 aprile 1972. Il fatto che un'attivista trans\* come Teresa difendesse una posizione sostenuta da "psichiatri e psicologi" suggerisce che siano stati effettivamente compiuti passi avanti nella de-patologizzazione delle identità trans\*, ma soprattutto siano stati esperiti da parte delle persone che frequentavano Out!.

### *Roma Pride*

Potrebbe essere utile, dopo avere in qualche modo nei capitoli precedenti avere tracciato una genealogia del Circolo e quindi mostrato come effettivamente sia cambiata nel corso degli anni la rappresentazione simbolica del *Pride*, sia tra gli attivisti di lungo corso sia sui media specializzati, capire come i partecipanti al Gruppo Giovani si

---

<sup>92</sup> Nel 2017 in Italia l'argomento vaccinazione divenne di particolare interesse a causa di un decreto legge del governo Gentiloni, approvato il 19 maggio ed entrato in vigore l'8 giugno di quell'anno, che reintrodusse l'obbligatorietà delle vaccinazioni per l'iscrizione a scuola per la fascia di età tra 0 e 6 anni, e aggiunse oltre alle quattro vaccinazioni obbligatorie per legge (difterite, tetano, poliomielite ed epatite B) quelle per morbillo, parotite e rosolia (la trivalente MPR), pertosse ed Haemophilus B, varicella e meningococco B e C.

Successivamente alla promulgazione di tale decreto nacque un movimento definito *Free vax*, avente come obiettivo la lotta all'obbligatorietà dei vaccini per legge. Tuttavia, secondo alcuni critici, il loro dichiararsi in favore della "libertà di vaccinare" sarebbe un espediente per non essere accusati di antivaccinismo, avendo tale termine una connotazione negativa nel linguaggio comune. Sono quindi nati movimenti cosiddetti *Antivax* (denominati pure *No Vax*) dichiaratamente contrari ai vaccini.

esprimessero quando parlavano di *Roma Pride*. Innanzitutto è indispensabile notare come le persone che frequentavano Out! parlassero semplicemente di *Pride* e mai di *Gay Pride*, come invece sentiamo spesso dire su *media* generalisti o come preferivano parlarne alcuni vecchi soci del Mieli. In questo senso la rappresentazione del *Pride* per le persone più giovani del gruppo Out! veicolava un senso di distacco dall'identità collettiva gay o lesbica, piuttosto si riferivano al *Pride* come un valore universale, appartenente e rappresentativo di tutti, per alcuni anche indipendentemente dalla propria identità sessuale.

Per descrivere in maniera ottimale quello che rappresenta in termini simbolici il *Roma Pride*, è utile affidarsi alle parole di chi negli ultimi 10 anni ne è stata direttamente e indirettamente architetto: Rossana Praitano. Rosanna affermava che nel *Roma Pride* esisteva un equilibrio di fattori che faceva sì che in questo evento si riuscissero a identificare le varie anime cittadine di un movimento LGBT che invece altrove era diviso: la liberazione sessuale, la rivendicazione dei diritti e la festa. Il Mieli, nella sua visione, era e doveva continuare a essere interprete di questo equilibrio: "non esiste un *Pride* che è solo festa, non esiste un *Pride* che è solo rivendicazione e non esiste un *Pride* dove non c'è liberazione".

La manifestazione conosciuta come *Roma Pride* ha iniziato, come abbiamo visto, da ormai alcuni anni ad assumere la forma e le caratteristiche della maggior parte dei *Pride* del mondo occidentale. Questi eventi sono un caso paradigmatico per studiare le tensioni tra l'attivismo e il mercato e la tensione tra la protesta e la festa (Enguix, 2015: 332).

Tecnicamente nel caso specifico del *Roma Pride*, il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, ogni anno istituisce, dirige e ospita nelle sue sedi il Coordinamento *Roma Pride*, formato da tutte quelle associazioni romane che aderiscono all'evento. Come ho avuto modo di constatare, l'organizzazione di un *Pride* moderno richiede un anno intero di lavoro. Normalmente il coordinamento nomina tre gruppi di lavoro distinti: il gruppo economico-organizzativo che si occupa del reperimento degli *sponsor* e dei rapporti con le istituzioni, in altre parole il gruppo tecnico; il gruppo comunicazione, che si occupa della promozione del *Pride*, soprattutto sui *social network*; il gruppo politico che si occupa della redazione del manifesto politico, ovvero la piattaforma rivendicativa della manifestazione. Per fare dei semplici esempi sui ruoli di questi gruppi, ricordo che a una delle riunioni del Coordinamento a cui ho assistito, si elencavano gli *sponsor* che

avrebbero contribuito alla realizzazione dell'evento dicendo che ognuno di essi (Vitasnella, Redbull e Ceres) avrebbe dovuto versare 15.000 euro a testa nelle casse del Mieli, in seguito il gruppo comunicazione aveva presentato la campagna fotografica promozionale e il gruppo politico aveva letto delle bozze del manifesto politico.

Generalmente, soprattutto grazie a quegli incontri del gruppo Out! di cui ho conoscenza solo attraverso i verbali, posso affermare che i e le giovani avevano una percezione variabile dell'evento: qualcuno criticava i toni accesi del *Pride* giudicandoli controproducenti alla causa LGBT, altri difendevano questo eccesso utile per colpire l'opinione pubblica, altri ancora lo consideravano una "carnevalata di paese" di cui il 90% dei partecipanti ignorava il significato politico. Anche per quanto riguarda la copertura dei *media* emergevano visioni divergenti: alcuni consideravano che generalmente i *media* offrivano una visione distorta della manifestazione, mentre una parte del gruppo giudicava positivamente l'operato dei mezzi d'informazione, forse in relazione ad un'evoluzione della manifestazione diventata col tempo più moderata.

La prima partecipazione al *Pride* è generalmente ricordata come uno spartiacque: nei racconti di chi frequenta Out! quest'evento è ricordato come un debutto, un riconoscimento personale e pubblico, un ingresso in società. Ci si ricorda con chi si è partecipato al primo *Pride* e ogni anno si cerca di portarci persone, anche e soprattutto eterosessuali, che non ci sono mai state prima.

Un aspetto importante è anche quello performativo: molti dei ragazzi e delle ragazze con cui sono stato in contatto durante la ricerca di campo avevano più volte discusso e pensato a quale sarebbe stato il loro abito durante la parata.

Stefano dissentiva in parte con quello che tutti dicevano, ovvero che il primo *Pride* non si poteva mai scordare e, pur ribadendo che il suo primo *Pride* (quello che vide la partecipazione di Lady Gaga) era stato bellissimo, riconosceva come più bello quello in cui aveva marciato per la prima volta con i e le compagne del Gruppo Giovani due o tre anni prima della nostra conoscenza. Spiegava che la prima volta che aveva partecipato non aveva "la consapevolezza di quello che volesse dire essere un attivista", nonostante per modestia dicesse di non sentirsi ancora degno di definirsi attivista. La consapevolezza politica acquisita grazie alla frequentazione del Mieli e della famiglia allargata di Out! consentirono a Stefano di vivere la manifestazione in un modo diverso e di colmarlo di un significato condiviso con altre persone.

Non tutte le persone con cui ho parlato avevano una visione così limpida del *Pride*



come azione collettiva di rivendicazione, in molti casi le narrazioni personali mettevano in primo piano l'aspetto individuale della partecipazione alla manifestazione. Per Maddalena, per esempio, si trattava di un simbolo della libertà umana, lei individuava nella leggerezza e nella serenità le qualità principali della manifestazione e difendeva il diritto a mettere in scena una "pagliacciata", negando l'accezione negativa del termine. Portava ad esempio le persone che durante il *Pride* normalmente sfilano con abiti sgargianti e appariscenti: abiti colorati, traboccanti piume, *strass* e *paillette* dal suo punto di vista diventavano un simbolo della libertà di essere sé stessi senza temere il giudizio altrui. Secondo lei le questioni che ogni anno venivano puntualmente sollevate sul modo più conveniente di sfilare in parata, erano forme ipocrite di sfruttamento di un parziale consenso per dare addosso e giudicare qualcun'altro. Maddalena non accennava minimamente al concetto di comunità, dal suo punto di vista il *Pride* e nello specifico il Mieli, in quanto organizzatore e ospite di Out!, era un veicolo di valori che lei giudicava innanzitutto universali. In questo senso per Francesco, che lavorava nel settore della comunicazione d'impresa, il messaggio che il *Pride* doveva veicolare non è lo stesso che hanno diffuso le campagne promozionali degli ultimi anni: secondo lui infatti "ci sono dei cliché in tutte le comunicazioni di tutti gli anni", nonostante riconoscesse che fossero molto ben curate. Dal suo punto di vista bisognava provare a parlare di *Pride* a chi "di *Pride* non vuole sentir parlare", in altre parole auspicava un messaggio che ammiccasse non solo a chi già ha una conoscenza della cultura LGBT, ma anche a quella fascia di gente che secondo lui "si nasconde dietro un dito, però in realtà vorrebbe". La logica aziendale, che Francesco applicava alla messa in atto della manifestazione più rappresentativa di un movimento politico come quello LGBT, emergeva chiaramente: "Se riuscissimo in qualche modo a far passare di più l'aspetto di normalità, normalità tra virgolette, cioè una manifestazione come tante: può essere la Fiom che va a fare le sue cose come il *Pride* punto, sarebbe carino". Nella visione di Francesco i contenuti politici sembravano passare in secondo piano, il *Pride* era immaginato quasi interamente dedicato allo sguardo dei passanti, che non bisognava scandalizzare troppo, ma divertire in maniera irriverente. Vediamo come anche questa narrazione fosse sintomatica di quanto, a livello locale, la rappresentazione dell'evento sia rivestita di un carattere universalistico.

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, Teresa era intimorita pensando al *Roma Pride* con il nome di *Gay Pride*, la sentiva come una forma di esclusione e allo

stesso tempo come un tentativo di appropriazione. A questa preoccupazione aggiungeva il timore di esporsi per la prima volta pubblicamente: "L'anno scorso in realtà avevo fatto un pensiero di andare al *Pride*, poi ho avuto troppa paura e non c'ero più andata, quest'anno assolutamente il mio primo *Pride* è molto importante per me, non so cosa aspettarmi ma so che sarà bellissimo".

Riassumendo brevemente alcuni dei racconti dei e delle giovani di Out!, Teresa non condivideva la semantica gay e lesbica dominante, Maddalena legava la partecipazione al *Pride* ad una dimensione universale di rispetto e libertà individuale, mentre Francesco auspicava una comunicazione che mirasse a coinvolgere chi del *Pride* non aveva mai sentito parlare: coinvolgere la "normalità". Sebbene questi discorsi appaiano diversi l'uno dall'altro sottendono una logica comune di trasformazione della base del movimento LGBT. Il processo di significazione della manifestazione del *Roma Pride* che emerge da queste testimonianze rispecchia una pratica che il teorico *queer* José Esteban Muñoz chiama "disidentificazione": i e le ragazze di Out! non rifiutavano categoricamente né accettavano le aspettative dell'ideologia dominante interna al Mieli, che persegue delle politiche di visibilità soprattutto gay e lesbica e che valuta la fedeltà e l'adesione alla propria identità in base al grado di volontà di affermarla (Muñoz, 1999: 109). Per Muñoz la "disidentificazione" è una strategia che opera allo stesso tempo in opposizione e sull'ideologia dominante. Il caso di Out! potrebbe essere descritto come un laboratorio di disidentificazione rispetto all'ideologia dominante del Mieli e delle politiche LGBT, ma allo stesso tempo come un tentativo di ridefinizione di quest'ideologia slegata dai concetti collettivi di identità e azione. In questo senso, come abbiamo visto, nelle pratiche di disidentificazione dei e delle partecipanti del gruppo Out! subentrava una forma di pragmatismo del quotidiano che abilitava la privatizzazione della sessualità favorita dalle ideologie neo-liberiste. Francesco, Teresa e Maddalena in un certo senso valorizzavano l'importanza degli sforzi quotidiani e locali di resistenza, riconoscendo il bisogno pragmatico di normalità piuttosto che riconoscersi come parte di una comunità in cerca di assimilazione. Teresa inoltre insisteva sul senso di solidarietà che secondo lei era fondamentale all'interno della comunità:

*"Per me ci sta una cosa molto importante, e forse la sento così tanto perché l'anno scorso non sono andata perché avevo paura ed è l'idea che sono lì anche per le*

*persone che non possono esserci, che hanno paura, perché magari non possono perché qualcuno gliel'ha impedito. Per me è molto importante perché sento che invece tutti quelli che sono stati lì l'anno scorso, in un certo senso l'hanno fatto anche per me.*"<sup>93</sup>

Una breve parentesi va aperta su un tema che veniva affrontato spesso, specialmente durante gli incontri nelle settimane precedenti al *Pride*: nel corso degli anni alcune questioni non si sono mai spente, quella che più di ogni altra genera dibattiti all'interno delle associazioni e, con il passare degli anni in maniera sempre maggiore sulle piattaforme dei *social media*, era la questione "carnevalata".

Stefano mi disse più volte che non capiva veramente cosa ci fosse "di male in una carnevalata" tanto da giustificare critiche così accese nei confronti di chi sfilava in maniera più appariscente degli altri. Le ragioni di questo scontro tra chi sosteneva che il *Pride* dovesse essere un evento carnevalesco, gioioso e festoso, e chi invece riteneva che fosse necessario mantenere un profilo più serio, affinché si potesse essere accettati e presi in considerazione all'interno del dibattito politico istituzionale, possono essere forse ricercate nella più ampia discussione sul carnevale: la cultura del carnevale è intrinsecamente trasgressiva o ricorda semplicemente le regole esistenti, diventando quindi politicamente inefficace? A questa domanda prova a rispondere Anna Lundberg (Lundberg, 2007: 77) invitando a non essenzializzare la natura del carnevale, e a considerare come il carnevale possa essere per lunghi periodi un rituale ciclico e senza alcuna rilevanza politica e come, in presenza di intensi conflitti, possa diventare catalizzatore e luogo di scontro reale e simbolico (Lundberg, 2007: 77).

Tornando al significato più puramente politico e alla relativa significazione del *Roma Pride* operata dalle persone del Gruppo Giovani, credo che le parole di Carla riassumano in maniera molto puntuale la difficoltà che si aveva all'interno di Out! a conciliare la linea politica ufficiale del CCO Mario Mieli, in linea con un attivismo LGBT *mainstream* globale, con gli ideali fluidi, difficilmente aderenti al concetto politico di identità e azione collettive, che trovavano spazio ad Out!:

*"Liberazione sessuale o accettazione dell'omosessualità? Eterno dilemma in un certo senso no? Forse è vero che sono due questioni diverse, ma non è vero che una*

---

<sup>93</sup> Teresa, intervista del 06/06/2017.

*delle due vale più dell'altra, alla fine forse bisognerebbe fare due Prides: uno per gay e etero sono pari e uno dicendo chiunque ha diritto alla liberazione sessuale, perché in effetti la liberazione sessuale non riguarda solo i gay o gli LGBT o gli LGBTQ+. Riguarda tutti, anche gli etero, forse in modo particolare gli etero [...], e il Pride è un'occasione, nasce anche per quello, e sono tutte e due istanze vere e sono due istanze diverse, è vero che non vanno confuse, quello che non è vero è che il Pride è per l'accettazione dell'omosessualità in quanto anche "normativa" diciamo tra virgolette, non è loro, mò se ne vogliono appropriare, ma non è loro, non l'hanno inventato loro. Ben venga anche quello, nel senso, per carità un gay che si vuole sposare e fare una famiglia normale, andare in giro in giacca e cravatta, ha diritto a farlo e ha diritto a essere trattato come un etero che fa la stessa cosa, è vero; però poi c'è anche che lui come l'etero come chiunque altro ha diritto a questo [indicando la foto già citata di Andrea Maccarrone] a essere appariscente, a spogliarsi, a essere vistoso."<sup>94</sup>*

### *Commercializzazione e Professionalizzazione*

Oltre al fatto di essere visto e percepito come un veicolo e un evento in cui si esercita e si produce del potere politico, il *Roma Pride* è sicuramente un'espressione di potere economico. Nel corso del mio percorso etnografico all'interno all'associazione avevo riscontrato nella costruzione dei discorsi sul *Pride*, non solo tra gli e le attiviste più anziane o tra i responsabili delle attività, ma anche tra i semplici frequentatori del Circolo, l'assenza della presa in considerazione e la conseguente critica della dimensione commerciale della manifestazione. Era come se questa dimensione fosse pavlovianamente rimossa in modo da conferire automaticamente al *Roma Pride* un aspetto più autentico e squisitamente politico.

Nel materiale che ho avuto la possibilità di raccogliere al Circolo si possono trovare, già a partire dall'edizione del 1997 in poi, preventivi, bollettini spese e fatture di imprese di servizi per lo spettacolo. Il sociologo Ken Plummer riferendosi alla crescente commercializzazione del *Gay Pride* londinese del 1996, afferma:

---

<sup>94</sup> Carla, intervista del 23/03/2017.

*To look at the 150-page, glossy full-color catalogue of Gay Pride '96 is to enter an apolitical world of clubbing, Calvin Klein, Mr. Gay Britain, designer beers, body piercing, kitchen styles, dream houses, gay holidays, gay marriages, theme parties, suntan products, gyms for the body beautiful, antiques, flash cars, Internet, financial services, dance, video, and media of all forms - and all this sandwiched between ads for Benetton, Eyeworks, Virgin Vodka, Mercury, Buffalo Boots, and American Express. (Plummer, 1999, p.149)*

Possiamo ritenere che l'edizione del 2000 abbia rappresentato il momento con cui la manifestazione romana aveva cominciato a essere in tutto e per tutto un *Pride* somigliante a quelli delle grandi città statunitensi ed europee. Nel 2000, infatti, Imma Battaglia, allora presidente del Circolo, non nascondeva per nulla che con l'organizzazione del primo *World Pride* sperava di stimolare il turismo gay e lesbico nella capitale italiana. L'accorrere di molti turisti gay e di molte turiste lesbiche, sempre secondo Imma Battaglia, era necessario perché si avesse un cambiamento nella considerazione locale della popolazione LGBT. Uno dei suoi obiettivi inoltre era quello di rendere Roma una meta appetibile nel mondo gay come lo erano già, per esempio, Amsterdam o San Francisco. L'occasione doveva rappresentare per il Mieli la definitiva consacrazione come *leader* nazionale del movimento, che avesse l'aspirazione a diventare l'interlocutore internazionale allineato ad una condivisa cultura LGBT globale. A questo proposito, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, in occasione del *World Pride* vennero anche istituite borse di studio per permettere ad attivisti di paesi abitualmente considerati in via di sviluppo di partecipare all'evento.

Esiste comunque, anche all'interno dell'inesorabile processo di commercializzazione del movimento LGBT, lo spazio e la possibilità di una rivendicazione politica in seno al sistema capitalistico. Questa rivendicazione avviene quando si afferma che esista un capitalismo dal volto umano, *gay-friendly* e schierato politicamente non per interesse di profitto: si faceva, tra le persone di Out!, una particolare attenzione alle scelte di consumo, per esempio alcuni marchi che consapevolmente o meno diffondevano contenuti omofobi venivano evitati da alcun\*.

In occasione del *Roma EuroPride 2011* il Coordinamento *Roma Pride*, in collaborazione con il sito di informazione Gay.it, produsse una *brochure* dedicata esclusivamente alle imprese in cui, utilizzando una grafica colorata e accattivante, si

affermava: "*EuroPride Roma 2011* è soprattutto un'opportunità irripetibile di rendere il proprio *brand* «*unconventional*» presso un pubblico: altospendente, strategico, *trend setter* e molto, molto, molto numeroso...". Nelle pagine successive si tracciava il profilo del consumatore LGBT, che veniva così rappresentato: "nel *target* gay si trovano soprattutto: single, maschi, istruiti, a reddito medio/alto". Colpiva non solo la predilezione a scopo promozionale della parte maschile e istruita della comunità, ma soprattutto la totale appropriazione del linguaggio della cultura del *marketing* neoliberista. Nell'edizione del 2011, in effetti, si curò particolarmente l'aspetto commerciale, vista anche la presenza di Lady Gaga, cantante statunitense di fama internazionale, che implicò una grande visibilità mediatica e che creò un ricordo positivo per molte persone del giro di Out!. Stefano, per esempio, faceva presente come Lady Gaga per lui fosse stata fondamentale perché una *star* del pop internazionale diceva finalmente: "*gay is ok*" e anche per questo motivo riservava un ricordo bellissimo a quel *Pride*.

Nel corso del mio periodo sul campo ho avuto la possibilità di assistere a un incontro tra il responsabile della comunicazione del *Roma Pride* e alcuni agenti commerciali di una nota impresa di assicurazioni. Nel corso dell'incontro il responsabile del Mieli teneva a ribadire che nella maggior parte dei casi le aziende che avevano aderito alla campagna promozionale del *Roma Pride* lo avevano fatto, non solo per un mero calcolo di mercato, ma perché chi si occupava delle strategie di *marketing* all'interno di queste aziende era gay o lesbica. Oltre, come si è detto, a sottendere una certa rivendicazione politica, quest'episodio suggerisce quello che è un consolidato luogo comune, ovvero che le persone gay e lesbiche costituiscano quella che, a partire dal momento dell'affermazione del cosiddetto capitalismo cognitivo, viene impropriamente chiamata la classe creativa. Questa curiosità mi fu confermata anche da Francesco che, parlando a proposito del suo *coming out* in relazione alla sua occupazione, mi disse: "a livello lavorativo, io lavoro nel marketing, nella pubblicità quindi si sguazza diciamo, alla fine è stato molto tranquillo".

Secondo gli economisti Steven Kates e Russel Belk, la crescente commercializzazione dei *Gay Pride* è inevitabile e contribuisce al loro rafforzamento e alla loro legittimazione agli occhi dell'opinione pubblica. Kates e Belk ritengono che la messa in atto del *Pride* implichi necessariamente due diverse traiettorie di resistenza connesse al consumo. La prima è la resistenza alla cultura dominante *per mezzo del* consumo, mentre la seconda è la resistenza *al* consumo (Kates e Belk, 2001: 432).

La crescente commercializzazione del *Roma Pride* finiva inevitabilmente per creare inquietudini anche all'interno del Circolo stesso. Secondo alcuni il *Pride* commercializzato intaccava l'autenticità dell'evento, ovvero tutti quei significati che concernono la storia, il reale e l'umanità della manifestazione. Queste riserve nascevano dal fatto che, come suggeriscono Kates e Belk, il *Roma Pride* trovava la sua legittimazione in quanto evento politico prima che come spettacolo commerciale.

La stessa Priscilla, instancabile segretario del Circolo, riconosceva l'incremento dei numeri e dell'interesse del mercato verso un evento come il *Roma Pride*: "sicuramente c'è una commercializzazione, poi non a caso anche la pubblicità lo vedi bene no? I grossi produttori internazionali [...] hanno capito già da anni che questa fetta di mercato è una fetta di mercato estremamente appetibile, salvo poi non metterci la faccia nelle cose che facciamo". Emblematico, a suo dire, era il caso di Fiat, multinazionale italiana che aveva partecipato alla parata dell'*Orgullo Gay* di Madrid e che in Italia non conduceva nessun tipo di politica di *diversity management*<sup>95</sup>, né aveva mai condotto campagne di *marketing* mirate ad un pubblico LGBT. Continuava infatti la Priscilla: "se tu immagini solamente che noi in Italia abbiamo chiesto sponsorizzazioni a vario titolo: a Ikea, alla Fiat eccetera e a noi ci hanno sempre sbattuto la porta in faccia, poi vai a Madrid e a Madrid c'è la Cinquecento, con quattro versioni, quella orsa, quella leopardata, quella con gli strass". Ciononostante il *Roma Pride* attrae comunque investimenti e attraverso le parole della Priscilla se ne poteva comprendere la portata, che allo stesso tempo faceva presente che occorreva prestare attenzione alla scelta dei *partner* commerciali per non guastare l'equilibrio politico del momento rivendicativo: "noi quest'anno all'interno c'abbiamo avuto Microsoft, che c'ha dato due lire, c'ha dato una quota di partecipazione a titolo di donazione per le spese del *Pride*; c'abbiamo avuto Acea, che ha sfilato con il carro e poi qui ancora dobbiamo combattere con le cose degli antagonisti che non vogliono quelli di Acea per la storia dell'acqua pubblica<sup>96</sup>".

Il *Roma Pride* quindi risente di queste dinamiche globali di commercializzazione e

---

<sup>95</sup> Per *diversity management* si intende comunemente quell'insieme di pratiche e politiche volte a valorizzare la diversità all'interno di un ambiente di lavoro (che sia diversità di genere, di orientamento sessuale, di origini etniche, di cultura, di abilità fisiche, ecc.) supportando differenti stili di vita e rispondendo alle loro diverse esigenze.

<sup>96</sup> Acea è una multiservizi attiva nella gestione e nello sviluppo di reti e servizi nei settori dell'acqua, dell'energia e dell'ambiente. Nel settore idrico il *Gruppo Acea* è il principale operatore nazionale con un bacino di utenza di oltre 8 milioni di abitanti, gestore del servizio idrico integrato (acquedotto, fognatura e depurazione) negli Ambiti territoriali ottimali di Roma e Frosinone e nelle rispettive province.

di inserimento in un circuito di "frocizzazione" del turismo cittadino, ma il neoliberismo, assumendo, come suggerisce Binnie (Binnie, 2013: 76), che migri e muti di luogo in luogo interagendo con vari e diversi assemblaggi, non può essere analiticamente ridotto a un'unica e globale condizione esistenziale. Considerando quindi il neoliberismo come quel fenomeno che promuove e incoraggia la commercializzazione delle vite e delle culture LGBT, è necessario considerare contestualmente una sorta di geografia del neoliberismo per poter capire cosa succeda nel processo di commercializzazione del *Roma Pride*, affinché si possa considerare come questo processo sia interpretato e influisca sulla vita dei singoli. Questo non significa semplicemente riconoscere che il neoliberismo possa assumere forme diverse in luoghi diversi, ma piuttosto riconoscere che il neoliberismo è un concetto mobile che cambia forma in contesti diversi (Binnie, 2013: 76).

Binnie e Skeggs (Binnie e Skeggs, 2004: 323) riscontrano, nell'internazionalizzazione di questo tipo di eventi e nell'etichetta delle *Pride Parades* come spazi cosmopoliti, una strategia che mira a conferire un'aria meno minacciosa e quindi più accattivante e attrattiva per il consumo delle persone eterosessuali. Negli ultimi 5 anni di vita anche il *Roma Pride* aveva assunto una dimensione sempre più internazionale, il numero delle Ambasciate che avevano iniziato a patrocinare la manifestazione era infatti aumentato anno dopo anno. Nell'edizione del 2017, l'ultima a cui ho partecipato, avevano concesso il patrocinio le ambasciate di USA, Canada, Germania, Spagna e Regno Unito. Il sostegno internazionale aveva inevitabilmente reso possibile che anche la concessione del patrocinio da parte delle istituzioni locali non venisse a mancare. Nelle edizioni del 2016 e del 2017 la parata era stata anticipata da una settimana di eventi, concerti e dibattiti in quella che ormai da alcuni anni era chiamata *Gay Street*, che in occasione del *Pride* diventava per un paio di settimane la *Gay Croisette*, diventando l'epicentro della vita LGBT romana e attirando miriadi di turisti e di curiosi, anche per il fatto di trovarsi a pochi passi dal Colosseo. Dereka Rushbrook osserva che in un contesto del genere gli spettacoli gay cittadini attraggono turisti e investimenti, ma ciò non accade per i luoghi *queer* e *underground* appartati, considerati pericolosi e sessualmente perversi (Binnie e Skeggs, 2004: 322).

Parlando e conducendo interviste all'interno del Circolo Mario Mieli, questa crescente commercializzazione non sembrava suscitare grosse inquietudini, anzi il fatto che sempre più aziende considerassero la comunità LGBT come un'appetibile fetta di



mercato da conquistare era visto positivamente. Quando ci occupiamo di spazi, soprattutto nel caso della *Gay Croisette*, ma il discorso potrebbe essere esteso anche al *Gay Village*, è opportuno sottolineare come in un certo senso la comunità LGBT diventi oggetto per una sorta di feticizzazione della differenza (Binnie e Skeggs, 2004: 322). Va anche però aggiunto che, soprattutto nei confronti di attivisti più giovani, la crescente commercializzazione dell'attivismo legato al *Pride* potrebbe velocizzare il processo di annacquamento della validità politica dell'attivismo stesso, creando un altro tipo di senso di appartenenza.

Non sono comunque mancate occasioni in cui qualche ragazz\* dubitasse del crescente impegno commerciale del Circolo, in un caso in particolare ho assistito a un confronto tra il responsabile *marketing* del *Roma Pride* e un ragazzo che partecipava ad Out!: durante una riunione dei volontari per la parata. Bruno, il responsabile *marketing* del Circolo, affermava che uno dei compiti dei volontari fosse anche fare in modo che gli *sponsor* fossero soddisfatti, esortava quindi a farsi fotografare con i prodotti degli *sponsor* in bella vista, utilizzando ampiamente i *social network*, *taggando* e creando *hashtag* che citassero appunto gli *sponsor*. Pietro, a questo punto, nonostante fosse una delle prime volte che frequentava una riunione dei volontari del *Pride*, era intervenuto facendo presente che uno dei motivi per cui aveva deciso di partecipare era stata proprio la lettura di *Elementi di Critica Omosessuale* di Mario Mieli e, proprio per questo motivo, gli risultava difficile credere che un personaggio come Mario Mieli sarebbe mai stato d'accordo con il farsi dei *selfie* promuovendo degli *sponsor* che cercavano di lucrare su una causa politica e sociale. Bruno, un po' seccato, rispose prontamente elencando tutti i meriti politici del Circolo e tutte le occasioni in cui il *Roma Pride* era stata una manifestazione dai contenuti politici radicali, come quando nel 2016 era stato impedito alla deputata del Partito Democratico Monica Cirinnà, firmataria della legge sulle Unioni Civili il primo testo legislativo che finalmente ammetteva l'esistenza delle coppie dello stesso sesso in Italia, di marciare in testa al corteo affinché non si diffondesse il messaggio che il movimento LGBT fosse soddisfatto di quella legge, vittima delle trattative al ribasso con le forze clericali. Pietro tacque e io anche, nonostante condividessi i dubbi sollevati e riconoscessi come vi fosse una diversa comunicazione dell'evento a seconda se si parlasse con militanti o con imprese: pochi giorni prima, nell'incontro cui avevo assistito tra Bruno e i rappresentanti dell'impresa di assicurazione, il responsabile del Mieli aveva detto chiaramente che il modello a cui si

ispirava erano i *Pride* anglo-americani in cui le aziende "sono parte integrante della manifestazione".

L'aumento significativo dei costi del *Roma Pride* e della sua campagna di comunicazione, ma anche la crescita del numero di aziende disposte a investire e a sponsorizzare, sollevano importanti questioni sui possibili effetti che questi fenomeni possono provocare sulle associazioni gay e lesbiche. In questo senso è lecito parlare di una crescente professionalizzazione dell'attivismo legato al *Pride*. Il caso del Mieli non è paragonabile a quello di altre associazioni americane o europee: il lavoro dei volontari rimane molto presente nella messa in atto della Parata, ma a questo tipo di lavoro volontario vengono sempre più spesso affiancate figure professionali e il caso di Muccassassina per esempio è esemplare, come vedremo più avanti. A proposito del fenomeno della professionalizzazione della vita associativa Deborah Di Cave diceva: "è tutto così grande, talmente grande, girano anche talmente tanti soldi che diventa tutto un po' complicato secondo me, e le dinamiche sono poi quelle di alto livello, di alto profilo, di associazionismo insomma di alto profilo fatto però sempre con quattro gatti di volontari, quindi secondo me c'è un po' di discrasia".

### *Muccassassina*

Muccassassina era nata come festa di autofinanziamento del Circolo nei primi anni '90. Nel corso della sua storia era passata da essere una festa dal carattere molto provocante e politicamente radicale fino a diventare oggi uno degli eventi più conosciuti e frequentati, da gay e non gay del week-end romano.

Deborah Di Cave riconosceva come Muccassassina fosse ormai una macchina enorme, fino al punto che la sua gestione era stata affidata a un ente esterno e in quest'ottica serviva ancora come auto-finanziamento del Mieli, ma allo stesso tempo doveva finanziare tutte le maestranze che ci lavoravano dentro. Sempre Deborah continuava<sup>97</sup> dicendo: "è ovvio che in parte snatura tutta l'idea di creare un evento che rappresenti la cultura omosessuale, perché per forza di cose per fare certi numeri devi fare arrivare anche tanta gente etero, non ci sono abbastanza gay e lesbiche evidentemente per fare quei numeri, e quindi questo lo rende un appuntamento che

---

<sup>97</sup> Deborah, intervista del 04/03/2017.

forse non fa più cultura LGBT, la fa ma in modo molto marginale".

Se si prova a descrivere in maniera più dettagliata il rapporto tra Muccassassina e il Circolo verrà fuori un quadro piuttosto complicato e a volte contraddittorio: il marchio di Muccassassina fu affidato dall'associazione a una cooperativa intorno al 2007 per motivi legali e fiscali, infatti un'associazione di volontariato per legge non può realizzare attività economiche commerciali di certo tipo e superiori a un certo margine. Continuare a organizzare direttamente le serate di Muccassassina voleva dire perdere lo statuto giuridico di associazione di volontariato, quindi una serie di sgravi fiscali e, per esempio, la possibilità di partecipare a tutta una serie di bandi pubblici. Era necessario trovare allora una formula per risolvere quella situazione e si decise quindi di lanciare Muccassassina sul mercato. La cooperativa doveva gestire l'attività commerciale e in essa erano confluiti gli ex dipendenti dell'associazione, proprio perché la serata richiedeva un lavoro costante e impegnativo durante tutto il corso dell'anno. La cooperativa, che ha uno statuto di cooperativa sociale, oggi paga quindi un affitto per l'uso del marchio e in alcuni casi collabora con l'associazione, donando risorse per iniziative specifiche perché, in quanto cooperativa sociale, non può distribuire profitti, ma ha l'obiettivo di promuovere i diritti LGBT, condividendo spesso le iniziative del Mario Mieli. Questa soluzione aveva risolto un problema sostanzialmente legale, creandone però un altro di carattere politico: il controllo della serata da allora era teoricamente mediato e non era più in mano all'associazione, il direttivo dell'associazione si trovava a occupare quindi il ruolo di mediatore, riservandosi però la facoltà di rispondere o meno all'assemblea dei soci. Secondo Andrea Maccarrone probabilmente questo è l'elemento da cui nasceva il conflitto interno all'associazione negli ultimi anni: "siccome in parte quel sentimento di appartenenza, il legame tra l'associazione e la serata, almeno nella percezione cutanea dei soci continua a rimanere, questa cosa non a tutti gli sta bene e purtroppo accresce anche il sospetto che qualcuno si possa avvantaggiare di questa minore comunicazione".

Nel giro del Gruppo Giovani Out! raramente si frequentava Muccassassina, un po' per i prezzi, visto che ormai l'ingresso costava 18 euro e di rado ai membri venivano applicati sconti, e in parte perché era diventata una festa molto commerciale che si era avvicinata molto ai canoni del *clubbing mainstream* internazionale. Nel periodo in cui ho cominciato a frequentare il Mieli, uno dei motivi della scarsa partecipazione del Gruppo Giovani alle serate di Muccassassina derivava da una polemica, sollevata da alcuni

membri di Out!, sul messaggio che leggevano nella sigla promozionale dell'evento di quell'anno: secondo Angelo e Enrico diffondeva un messaggio vagamente omologante, esortava a essere un buon lavoratore durante la settimana per poi potersi finalmente sfogare e mostrare la propria identità solo alla Muccassassina<sup>98</sup>. Addirittura, durante un incontro del Gruppo Giovani sugli stereotipi e sulle etichette, emergeva un'impressione piuttosto condivisa, ovvero che le persone che frequentavano Muccassassina ballassero tutte allo stesso modo e quindi implicitamente si affermava che fosse un luogo omologante e standardizzato.

Il Circolo, tuttavia, cercava di mantenere vivi i legami tra Muccassassina e l'associazione allestendo un banco informativo che si chiamava InfoMieli, dove alcuni volontari distribuivano preservativi, materiale informativo sulle malattie sessualmente trasmissibili e volantini promozionali sulle attività dell'associazione. Negli ultimi mesi della mia permanenza a Roma, trovare volontari che si occupassero del banchetto era sempre più difficile, addirittura una sera Angelo, che in quel periodo si occupava dell'organizzazione di InfoMieli, non trovando nessuno disponibile, mi chiese se fossi stato disposto a occuparmene. Dissi di sì e una volta in discoteca, mentre la serata trascorreva tranquillamente, mi fece notare come l'assenza dei ragazzi e delle ragazze del Circolo in qualche modo sancisse una vera e propria separazione tra le due entità, fino a qualche anno prima una cosa sola.

### *Il quadro attuale*

Gli effetti della commercializzazione e della globalizzazione delle mobilitazioni LGBT, se da una parte tendono ad uniformare le pratiche e i discorsi militanti in funzione della logica neoliberista dell'uguaglianza dei diritti, dall'altra continuano a mostrare a livello locale processi contingenti di trasformazione e traduzione irriducibili a un unico processo globale. A questo proposito le politiche discorsive messe in campo all'interno del conflitto interno tra la parte direzionale del Circolo e la base del Gruppo Giovani costituiscono una chiave di lettura che mette in luce le dinamiche del cambiamento dei movimenti LGBT. Quella di Out! non è comunque una critica radicale, come potrebbe essere quella dei movimenti "anarco-froci" (per prendere in prestito il

---

<sup>98</sup> "Per fortuna è già venerdì", Muccassassina: <https://www.youtube.com/watch?v=NSEL8-ac6FE>.

termine usato da Carla) o *queer*, ma è effetto di una forma di apertura degli spazi, letteralmente, di militanza attraverso la logica neoliberista democratica di integrazione di posizioni soggettive individuali e collettive relativamente marginalizzate. Nel caso di Out! e del Mieli le pratiche e i discorsi che nascono dal principio dell'uguaglianza e della valorizzazione delle diversità hanno influito sul cambiamento di tutto il Circolo, mostrando una nuova modalità di attivismo in grado, da un lato, di mettere in luce e in questione le contraddizioni interne all'associazione, dall'altro di conformarsi al linguaggio delle istituzioni democratiche.

Per concludere, prendo spunto dalle parole del sociologo Barry Adam, il quale affermava che per avere un impatto nella riorganizzazione delle strutture di potere ci sia bisogno di alleanze con altri movimenti democratici come, per esempio, il movimento delle donne, dei lavoratori precari, delle minoranze razziali e degli ambientalisti. Secondo Adam, l'obiettivo più ampio nel superamento dell'oppressione antigay richiede un cambiamento strutturale sul più ampio sistema di potere (Adam, 1995: 65). L'agenda politica delle associazioni LGBT italiane come il Mieli, da una ventina di anni, ha impostato come priorità una strategia "assimilazionista". Nell'incanalare le proprie energie in una lotta a favore di diritti inclusivi come il diritto al matrimonio, alla reversibilità della pensione, queste associazioni hanno mancato nel percorso di auto-critica, evitando di riconoscere come queste pratiche sociali in seno a una società tardo-capitalista marginalizzino e escludano molti altri, minando la propria autorità rappresentativa agli occhi di alcun\* giovani che, nel caso del Mieli, animavano l'associazione.

Quali sono le limitazioni per i e le giovani i cui desideri non si inseriscono nelle traiettorie delle identità gay e lesbiche legate al matrimonio o alla reversibilità della pensione? La mancata risposta a questi interrogativi ha generato un punto di vista ristretto sul diritto alla *privacy* a cui, in pratica, non tutti hanno accesso, sottovalutando coloro i quali non sono in grado di riconoscersi all'interno delle traiettorie delle moderne identità LGBT. Uno degli scopi di questo progetto di tesi è diventato anche ispirare e suggerire ad alcuni attori politici come si possa riconsiderare il proprio modello di ottenimento di diritti individuali, comune a molte associazioni LGBT, esaminando alcune tendenze universalizzanti.

Credo che uno dei punti critici dell'attività politica e associativa del Mieli sia proprio aver dimenticato che l'allargamento degli obiettivi e della difesa di soggettività

subordinate deve necessariamente comportare un esame sui traguardi raggiunti, mettendo in discussione i ruoli e lo spazio di chi all'interno dell'associazione gestisce ormai da tempo le risorse economiche. La democraticità delle associazioni di movimento passa anche per l'abbandono del precario equilibrio che cerca di promuovere l'inclusione di nuovi soggetti senza escludere coloro il cui potere di acquisto mantiene in vita queste associazioni.

Credo che nel processo di comprensione delle pratiche e della cultura LGBT romana possiamo leggere un'importante lezione femminista. Nelle narrazioni qui prese in esame si cerca di dimostrare quanto sia stato importante e continui ad esserlo, per le e i ragazz\* che hanno dato vita al Gruppo Giovani Out!, avere uno spazio in cui semplicemente discutere delle proprie vite, per raccontare le proprie storie di crescita, le prime relazioni, e come definiscano e modellino la loro percezione del sé e della sessualità, attraverso le categorie fornite dal sistema mediatico/culturale di riferimento. Questo spazio, creato da Out!, è stato fondamentale, proprio perché la discriminazione di genere, omofobica e transfobica, continua a essere la norma in Italia e a Roma. Aldilà dell'interesse intellettuale che mi ha animato a intraprendere la ricerca, nel corso del periodo che ho passato al Mieli si è delineato anche questo obiettivo politico.

## Capitolo VI

### **Facebook e il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli: la vita associativa sul web**

*...negli anni questo è diminuito molto, come hai visto c'è l'impegno, non è che non c'è, però il tutto secondo me è stato, soprattutto negli ultimi anni, portato sui social, con i pro e i contro che questo strumento porta. Quindi non dico che l'associazione è svuotata, perché comunque ci si incontra, si fanno riunioni organizzative, anche politiche, però vedo che per chi frequenta l'associazione, giovane, è più... cioè tu vai lì, c'è un servizio specifico, o c'è un momento socializzante che può essere appunto Out! o il Welcome, vivi solo quello però non ti integri con l'associazione, con tutto il resto e spesso si condividono meno appunto le riflessioni che ormai tutti fanno in maniera a volte esagerata su Facebook.*

*(Massimo Farinella, socio di lungo corso del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli)<sup>99</sup>*

In questi ultimi vent'anni internet ha rivoluzionato la maniera di comunicare e i modi in cui le persone organizzano le proprie relazioni sociali. Questo sviluppo incredibilmente rapido della tecnologia elettronica ha anche influito sui modi in cui gli attori dei movimenti sociali si scambiano informazioni, formano le proprie comunità e definiscono il proprio discorso politico. Anche i movimenti LGBT si sono presto adeguati a questo cambiamento culturale e comunicativo, riuscendo così a oltrepassare ancora più facilmente i confini nazionali e le barriere istituzionali. Alcuni vedono le conversazioni sul *web* come una fonte diretta di cambiamento politico, autori come Clay Shirky negli Stati Uniti con il saggio *Here Comes Everybody* del 2008 e movimenti politici come il Movimento 5 Stelle in Italia hanno magnificato la possibilità di azione politica da parte dei *social network*.

Fin dagli anni '70 del secolo scorso, ci si è accorti che gli individui utilizzavano il mondo digitale per affrontare in modo giocoso problemi di identità, ma in seguito, quando il *personal computer* è diventato un portale per giochi *online*, le persone hanno

---

<sup>99</sup> Massimo, intervista del 15/01/2017.

cominciato a creare degli *avatar*. Lo spazio virtuale diventava quindi un luogo per esplorare il proprio io (Turkle, 2015: 23). Oggi sembra acquisita la consapevolezza che il *web* non sia uno spazio intimo né un diario, ma uno spazio pubblico che può essere però sperimentato come un luogo privato. Negli ultimi anni, soprattutto dall'affermazione di *Facebook* in Italia dal 2008, abbiamo assistito a un vero e proprio passaggio a una dimensione ontologica del *web* e il mondo digitale è diventato una forma di gestione e di costruzione dell'identità. *Facebook* e il *web 2.0* si sono imposti rapidamente nelle vite di milioni di persone e gli attivisti e le attiviste del Mieli non hanno fatto eccezione. Queste realtà digitali si articolano soprattutto come un insieme di comportamenti sociali senza però marcare significative innovazioni tecnologiche. La condivisione è il nuovo imperativo sociale, per cui *online* si chiacchiera con gli amici, si pubblicano canzoni, video e foto per scambiarli con la *community* e si resta connessi, continuamente, per stare al passo con i tempi.

I conflitti che sono emersi su *Facebook* durante la mia permanenza al Mieli e che analizzerò in questo capitolo potranno apparire come banali interazioni tra persone che condividono la stessa esperienza politica, ma in realtà coinvolgono vari elementi d'analisi: l'ideologia che sta dietro al *medium*, i protocolli molto complessi di comunicazione di rete e le visioni diverse di chi interagisce su quella piattaforma. Queste comunicazioni quindi non vanno considerate come mere informazioni, ma come spazi di interazione portatori di un denso significato culturale.

In questo capitolo vedremo come, nonostante *social network* come *Facebook* promuovano comunità di "amici" in cui la dialettica è scoraggiata e il conflitto strutturalmente bandito, siano comunque emersi contrasti, frizioni e attriti che aiutano a tracciare i confini del processo di formazione dell'identità nell'era del *web 2.0*<sup>100</sup>. Inoltre, proseguiremo il discorso sull'individualizzazione e la privatizzazione delle identità LGBT, vedremo infatti come i *social network* giochino un ruolo determinante in questo processo.

Se consideriamo la visibilità come la via per l'accettazione delle persone che si identificano come LGBT, gran parte del processo d'identificazione avviene attraverso la rappresentazione dei *media*. I film, la televisione, la stampa e la copertura dei *Pride*, i libri e soprattutto internet sono i luoghi dove la maggior parte delle storie LGBT

---

<sup>100</sup> In telecomunicazioni e informatica per *web 2.0* si intende la fase del *web*, successiva al *web 1.0*, caratterizzata dalla possibilità degli utenti di interagire e modificare i contenuti delle pagine *web online*.



appaiono pubblicamente. I *media* sono il luogo primario di produzione della conoscenza sociale delle identità LGBT, rappresentano il mezzo per cui la maggior parte delle persone che si identificheranno come LGBT, vengono a conoscenza dell'esistenza di altre persone LGBT. In altre parole i *media* veicolano la grammatica sociale dell'essere LGBT.

### **Facebook come campo etnografico**

Per prima cosa occorre definire l'oggetto di studio del capitolo e quindi preciso che mi riferisco a un *social network site* per indicare un servizio *web* che permetta: di costruire un profilo pubblico o semi-pubblico all'interno di un sistema circoscritto; di organizzare una lista di altri utenti con cui condividere una relazione; di vedere e scorrere la loro lista di relazioni e quelle di altri utenti all'interno del sistema (Boyd, 2008: 211).

Per tentare un'etnografia che si estenda dalle sale del Circolo Mario Mieli alle pagine di *Facebook* occorre distinguere tra due elementi corporei distinti: da un lato abbiamo il corpo organico degli utenti e quindi, nel caso della mia ricerca, le persone che ho conosciuto al Mieli, dall'altro il corpo tecnologico su cui questi corpi vengono proiettati dagli utenti stessi. In primo luogo troviamo quindi corpi umani che trasmettono *input* a macchine digitali cioè una prima ed essenziale interazione avviene sicuramente in questo modo, ma dov'è che possiamo trovare il senso, i significati messi in moto da questo tipo di attività? La risposta potrà sembrare scontata, ma è importante ribadirla: i *post* e i messaggi si manifestano e vengono accumulati materialmente all'interno di mega-macchine corporative, e in inglese non a caso le persone giuridiche proprietarie dei contenuti si chiamano *corporation*, termine che in italiano indica le società per azioni. Queste imprese, penso soprattutto a *Google* e a *Facebook*, non solo mediano le interazioni tra essere umano e macchina, ma cercano di incorporare le macchine e gli individui attraverso processi di privatizzazione dell'esperienza.

L'ormai celebre rete sociale americana conosciuta come *Facebook* è nata nel 2004 a Cambridge nel Massachusetts ed è stata creata da un gruppo di giovani e ambiziosi

*geek*<sup>101</sup>, tutti appartenenti al gruppo etnico bianco e alla borghesia statunitense. Con il passare degli anni *Facebook* ha mostrato un'ideologia politica affine a quella dei *right-libertarians* ovvero libertari di destra, noti anche come anarco-capitalisti. Questo termine deriva dalla corrente filosofica dell'individualismo radicale teorizzato nelle opere di pensatori come Robert Nozick e Ayn Rand, che prevedeva l'abbattimento delle istituzioni sociali oppressive, tra le quali spiccava lo Stato. Non è un caso che uno dei primi e più entusiasti finanziatori del colosso mediatico americano sia stato Peter Thiel, *venture capitalist* di San Francisco, misogino, gay dichiarato e sostenitore dei gay di destra americani ai quali ha effettuato cospicue donazioni (Ippolita, 2012: 100).

È necessario volgere lo sguardo verso *Facebook* se si vuole capire come gli attivisti del Mieli utilizzino e allo stesso tempo siano utilizzati dalla tecnologia, poiché su questa piattaforma si articolano comportamenti che contribuiscono ulteriormente al processo di definizione delle identità come persone LGBT e *queer*. Mark Zuckerberg, fondatore del celebre *social network*, ha affermato:

*You have one identity [...] The days of you having a different image for your work, friends or co-workers and for the other people you know are probably coming to an end pretty quickly [...]. Having two identities for yourself is an example of a lack of integrity.* (Kirkpatrick, 2010: 199)

Lo scopo che si propone l'architettura di *Facebook* non è semplicemente sostituirsi all'esperienza umana, ma porsi come condizione necessaria del vissuto degli individui. Vedremo in questo capitolo, attraverso l'analisi di alcuni episodi che hanno avuto luogo sulle pagine pubbliche di questo *social network*, come la socialità *online* non sia separabile da quella *offline*, così come il modo di fare politica *online* sia strettamente intrecciato con quello che succede *offline*.

L'unica condizione che *Facebook* pone ai suoi utilizzatori in cambio della gratuità è quella della trasparenza radicale, in altre parole più si è trasparenti nell'utilizzazione meglio ci si sentirà inseriti nella *community* e i dati degli utenti andranno così a nutrire

---

<sup>101</sup> *Geek* è una persona che mostra o ha una passione molto forte, quasi esclusiva, per i *computer*, i congegni e i ritrovati tecnologici, la navigazione in rete. Viene utilizzato per definire una persona eccentrica. Il termine *geek* viene fatta risalire dal termine dialettale *geck*, che significa sciocco.

l'insieme dei *Big Data*<sup>102</sup>. In questo modo l'ingegneria sociale di *Facebook* favorisce la de-istituzionalizzazione del controllo bio-politico dei corpi, facendolo migrare dall'apparato statale verso una sorta di procedimento di auto-delazione messo in atto dall'utente stesso.

Oltre a queste criticità di carattere strutturale, la militanza e l'attivismo declinati sulle piattaforme sociali finiscono inevitabilmente per trascurare la complessità dell'elemento identitario dell'individuo, che non è un dato fisso e immutabile come Zuckerberg vorrebbe far credere, ma un processo in continuo divenire grazie, come abbiamo visto, alle relazioni che l'individuo stesso intrattiene con l'ambiente circostante. La miopia di fondo dell'architettura di *Facebook* verso la componente umana e mutevole dell'utente non impedisce però al processo identitario di articolarsi anche sugli spazi offerti da *Facebook* agli e alle attiviste del Mieli.

Alla rigidità dello spazio per lo sviluppo del proprio *alter ego* digitale va aggiunto che i servizi per socializzare offerti gratuitamente dalle piattaforme non sono nient'altro che un *escamotage* del capitalismo digitale per aumentare la produttività degli individui: ogni momento trascorso su reti private è una forma indiretta di lavoro non retribuito. Il tempo passato su *Facebook* non è un servizio che ci viene offerto gratuitamente, ma un momento che spendiamo per incrementare con la nostra attività i profitti legati al *profiling*<sup>103</sup> (Ippolita, 2012: 193). L'attenzione di queste piattaforme sociali si focalizza quindi sullo studio delle identità e del comportamento degli utenti, consentendo in questo modo di tracciare le loro intenzioni di consumo, un processo che si chiama *data mining* (estrazione di dati). La figura dell'utente subisce quindi un curioso slittamento da soggetto a merce di scambio e da questa consapevolezza ha avuto origine il celebre motto "se è gratis il prodotto sei tu" (Ippolita, 2016: 32).

L'identità dell'utente sullo spazio dei *social media* non è in discussione, nel senso che non sono ammessi ripensamenti, mutazioni, metamorfosi che invece contraddistinguono la formazione dell'individuo in carne e ossa. Il profilo diventa la nostra faccia e in quanto tale necessita di una narrazione che la definisca; questa

---

<sup>102</sup> Il termine *big data* descrive una raccolta di dati così estesa in termini di volume, velocità e varietà da richiedere tecnologie e metodi analitici specifici per l'estrazione di valore. Il termine è utilizzato in riferimento alla capacità di estrapolare, analizzare e mettere in relazione un'enorme mole di dati eterogenei, strutturati e non strutturati, allo scopo di scoprire i legami tra fenomeni diversi e prevedere quelli futuri.

<sup>103</sup> In Informatica il *profiling* consiste nell'analisi dell'esecuzione di un *software* per conoscerne il comportamento durante la sua messa in funzione. Normalmente il *profiling* è utilizzato durante lo sviluppo del *software* come metodo di ottimizzazione degli algoritmi che lo compongono.

narrazione sui *social network*, a causa del suo carattere pubblico, si appiattisce e, per risultare credibile, deve essere maniacalmente coerente con se stessa. Questa coerenza finisce necessariamente per aver un impatto sulla formazione della persona.

## **Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli e Internet**

*Un pride sobrio è come un funerale felice. Una contraddizione di termini.*<sup>104</sup>

Rossana Praitano scrive questo commento e lo pubblica sul suo profilo *Facebook* nei giorni precedenti la celebrazione del *Roma Pride*, 169 persone apprezzano mettendo un *like*, un centinaio commentano in coda, 7 lo condividono sul proprio spazio personale. L'interrogativo che mi ha spinto a investigare le ragioni e le modalità attraverso cui le persone del Mieli utilizzano le piattaforme sociali forse parte proprio da qui. Questa breve frase con aspirazione d'aforisma racchiude in sé ciò che muove l'attività degli utenti sulle piattaforme sociali: l'essere sempre presente, l'immissione di contenuti per testimoniare la propria esistenza. Questi contenuti vanno poi a nutrire inevitabilmente gli obiettivi dell'ambiente in cui si trovano, in altre parole conoscere, interpretare e tradurre le identità degli *alter ego* digitali. L'insieme dei contenuti creati con questa logica spesso forma verità ovvie, non importa ciò che si dice, l'importante è dirlo.

Il Mieli si è sempre dimostrato abbastanza ricettivo verso l'utilizzo dei nuovi *media* di comunicazione. Negli anni '90 del secolo scorso *Aut* lanciò un servizio di *video-phone*, tecnologia che sembrava doversi imporre come la nuova frontiera degli orizzonti comunicativi. Fin dall'arrivo del *web* in Italia il Circolo si era dotato di un sito internet e oggi è attivo su ogni *social network* in linea, sia con la pagina ufficiale del Circolo sia con la pagina del *Roma Pride*. Per dare un'idea della quantità di *follower*, la pagina *Facebook* del Mieli è seguita da 18.000 utenti, quella del *Roma Pride* da 26.000, mentre la pagina ufficiale della Muccassassina è seguita da 65.000 utenti. Nel 2009, su uno degli ultimi numeri usciti di *Aut*, il Servizio di Consulenza Legale del CCO Mario Mieli metteva in guardia i lettori sull'uso scriteriato dei *social network*, invitando a valutare con attenzione cosa pubblicare in rete e a utilizzare le *chat* diffidando inizialmente dei nuovi contatti.

---

<sup>104</sup> <https://www.facebook.com/rossana.praitano/timeline/2017/6>.

Nella letteratura accademica Internet è generalmente considerato come un elemento facilitatore dei processi di *coming out* (Turkle, 2015: 32). Abbiamo visto nel capitolo precedente che Francesco aveva fatto il suo *coming out* pubblico su *Facebook* in occasione del *Roma Pride*, mentre Aurora parlava della stessa piattaforma sociale come dell'ambiente in cui esprimere la libertà del suo orientamento sessuale. Internet è quindi riconosciuto come un luogo sicuro dove poter intrecciare relazioni sociali con persone che abbiano gli stessi interessi e dove poter creare reti di supporto per le persone LGBT. Inoltre le ricerche esistenti mostrano che i nuovi *media* producono una soggettività gay più felice e integrata, dovuta soprattutto alla possibilità di poter rappresentare sé stessi senza mediazioni<sup>105</sup>.

Senza dubbio internet costituisce uno spazio in cui i singoli individui possono esprimere apertamente la propria soggettività, uno spazio in cui può avvenire un processo di negoziazione delle identità e in cui si può "venire fuori" senza troppi impedimenti. I sociologi Lukasz Szulc e Alexander Dhoest (Szulc e Dhoest, 2013: 357) confermano che l'uso di Internet è utile specialmente per gli individui che si trovano nelle fasi precedenti e contemporanee al *coming out*. Antonio, socio del Mieli di quasi 40 anni che si identifica come gay, parlando del suo percorso come attivista mi dice: "Io ho pensato di essere l'unico gay sulla faccia della terra finché non è arrivato internet a casa mia, quando nel 2001 è arrivato il 56k a casa mia ho scoperto che esistevano anche realtà associative".

Il Gruppo Giovani Out!, all'interno del Mieli, è l'attività che sicuramente dimostra più dimestichezza e che utilizza di più internet e i *social media*. Dalle strategie promozionali su *Grindr* ai gruppi segreti su *Facebook*, fino alle più funzionali *chat* collettive su *Whatsapp* ho fatto esperienza di come il cyberspazio fornisca un ambiente spesso confortevole e sicuro per vivere tranquillamente ed esprimere delle scelte identitarie non eteronormative. Questo aspetto conviviale del *web* suggerisce che l'utilizzo di questi spazi d'incontro non tradizionali possa contribuire a generare un senso di comunità. Attraverso la comunicazione digitale e la semplice interazione sui *social* con apprezzamenti, richieste di amicizia e discussioni su gruppi privati come nel caso del Gruppo Giovani Out!, in certi casi si può dare impulso alla creazione di vere e proprie comunità, anche se sappiamo che nella maggior parte dei casi gli utenti delle

---

<sup>105</sup> Si veda per esempio: Gamson, J. 2004. Sweating in the spotlight: Lesbian, gay and queer encounters with media and popular culture. In D. Richardson & S. Seidman (Eds.), Handbook of lesbian and gay studies, London, Sage: 339.353..

piattaforme sociali non cercano nuovi contatti, ma usano *Facebook* per comunicare con persone che già fanno parte della loro rete sociale (boyd, 2008: 211).

È quindi ammissibile sostenere che lo sviluppo di un certo tipo di identità comune avvenga anche tramite l'utilizzo e la frequentazione delle piattaforme sociali. Sotto un certo punto di vista si può quindi instaurare un processo positivo legato all'utilizzo di questi mezzi, ma allo stesso tempo l'uso di internet può mettere in luce altri processi relazionali che suggeriscono come i *social networks* possano produrre non solo una de-territorializzazione dei movimenti come ipotizzato dai politologi Philip Ayoub e Olga Brzezinska (Ayoub e Brzezinska, 2015: 225), ma una vera e propria disintegrazione e dissolvenza dell'identità collettiva. A questo proposito occorre distinguere tra i comuni siti *web* e i *social networks*: come vedremo i primi ruotano intorno a tematiche di interesse, mentre i secondi sono costruiti intorno all'utente che diventa il centro della propria comunità.

Sin dalla nascita del Gruppo Out! gli organizzatori avevano creato un gruppo privato su *Facebook* al quale potevano accedere solo le persone che partecipavano agli incontri al Mieli. Su questo gruppo venivano condivisi i verbali degli incontri, inoltre si potevano postare foto, commenti, *link* di altre pagine e video, cioè il gruppo *Facebook* di Out! era una sorta di estensione degli incontri al Circolo. In alcuni casi certe decisioni erano addirittura messe ai voti sulla piattaforma sociale, come quando nel dicembre del 2013 si decise di mettere ai voti *online* se si dovesse continuare a portare avanti la divisione in gruppi di discussione o impiegare il metodo del confronto collettivo.

Abbiamo già visto che *social network* come *Facebook* e *Grindr* sono elementi ricorrenti nelle narrazioni delle persone che ho intervistato, inoltre recentemente *Facebook* ha messo a disposizione degli utenti strumenti come quello del *collage* o della *timeline*. Il primo è un video creato da un algoritmo in cui vengono mostrati i momenti dell'utente più significativi dell'anno appena trascorso, selezionati in base al numero di *like* che hanno raccolto. Il secondo strumento è la modalità di visualizzazione del profilo dell'utente, si chiama *timeline* ed è una forma di diario cronologico delle sue attività. Questi strumenti mostrano come l'architettura di *Facebook* punti sempre più a creare una narrazione con cui l'utente si possa identificare.

Oggi effettivamente gli adolescenti hanno nella rete un orizzonte in cui poter affrontare temi e discussioni che potrebbero farli sentire a disagio all'interno dell'ambiente familiare. Le persone che sono cresciute in realtà di provincia

culturalmente conservatrici riescono a trovare *online* una comunità più grande e più accogliente, per cui la condizione che fino a qualche anno fa li avrebbe isolati oggi non ha infatti più ragione di essere.

Riassumendo, internet spesso è servito come trampolino per le iniziative e l'attivismo del movimento LGBT, come per esempio nel caso di Out! che promuoveva i propri incontri tramite *Grindr*. Inoltre è il luogo dove spesso le associazioni cercano i loro volontari e dove diffondono informazioni a proposito delle loro attività e dei loro progetti. Internet è servito anche come strumento per creare una rete associativa a livello nazionale e internazionale ed è stato pure utilizzato come strumento per monitorare i mezzi di informazione quando questi diventavano conduttori delle campagne di visibilità del movimento (Gruszczynska, 2007: 110).

Generalmente potrei affermare, osservando la maniera in cui al Mieli si utilizzavano i nuovi *media*, di essere d'accordo con l'idea che il loro utilizzo sia sostanzialmente positivo per lo sviluppo delle identità LGBT. Nei prossimi paragrafi vorrei però mettere in discussione questa idea, andando ad analizzare la natura delle interazioni che avvengono sulle piattaforme sociali e mostrando come a un'apparenza di maggiore libertà si sovrappongano in realtà un appiattimento delle relazioni e una reificazione dell'identità individuale. Vorrei quindi sottolineare le contraddizioni interazionali e comunicative che emergono dall'utilizzo di Internet quando questo si articola sulla realtà dei *social network*.

### **Nuova mutilata arena di confronto**

Nelle maglie di *Facebook* il "villaggio globale" immaginato da McLuhan sembra realizzato. Si tratta però di un mondo balcanizzato, formato da cerchie di interesse regolate da macchine private. Come ho già detto, questi apparati tecnici, più che offrire palcoscenici alternativi, si propongono di diventare una condizione necessaria all'esperienza individuale e quindi alla formazione delle stesse comunità, cioè gli apparati tecnici si pongono come estensioni prostetiche di organi corporei.

L'uso politico e relazionale di strumenti di comunicazione esplicitamente dedicati alla socialità modifica non solo l'identità dei singoli utenti, ma anche l'identità collettiva. In questo processo entrano in gioco forme di potere che agiscono attraverso meccanismi

come quello della sanzione e attivano risultati, come la produzione di una certa condotta, analoghi a quelli del processo di socializzazione (Boni, 2011: 11).

Chiaramente, anche all'interno di un ambiente creato da un algoritmo esistono comunque vari livelli di socialità; in relazione agli episodi che ho analizzato, ho individuato tre distinti livelli d'interazione: l'interazione tra utenti che si conoscono anche al di fuori della piattaforma; l'interazione all'interno di gruppi chiusi in cui vige un livello più alto di *privacy*; e l'interazione tra utenti che non si conoscono affatto al di fuori della piattaforma. Quale che sia la cerchia sociale di riferimento, comunque definita dall'architettura della piattaforma sociale, il confronto avviene secondo uno scambio operativo per cui alla pubblicazione di un contenuto (commento, immagine, video, GIF, etc.) normalmente si risponde con un'espressione di apprezzamento che può essere un commento, un *like* o una condivisione. Questo scambio rientra negli schemi della logica del dono, per cui ci si sente in dovere verso chi ci gratifica e si cerca di fare altrettanto, e, come vedremo più avanti, in certi casi questa prassi finisce per inasprire la divisione in fazioni. I contenuti, le frasi e i commenti che ho preso in considerazione dimostrano molto bene che gli utenti sono naturalmente in grado di evidenziare i comportamenti adatti per mettersi in mostra e ottenere attenzione.

I tre diversi conflitti di varia intensità che ho scelto di analizzare hanno attirato la mia attenzione perché tutti hanno generato un dibattito interno all'associazione nel periodo della mia permanenza. Il primo scontro che ha visto protagonisti due soci del Circolo, Fabiano Giordano<sup>106</sup> e Leo Ferri, è stato discusso in assemblea plenaria nel gennaio del 2017 e, nonostante conoscessi il contesto in cui si è manifestato lo scontro, ho letto i *post* solo dopo l'assemblea. Sono venuto a conoscenza del secondo episodio che ho preso in analisi parlando con Francesco, che, protagonista suo malgrado di questo diverbio, mi aveva confidato con una certa frustrazione di non gradire i metodi discorsivi disciplinanti del gruppo dirigente del Circolo. Il terzo episodio che ho preso in considerazione aveva avuto una certa eco nell'ambiente dell'associazionismo LGBT romano perché si erano scontrati *online* personaggi noti e meno noti dell'attivismo LGBT e *queer* italiano, e in quell'occasione si era manifestato nuovamente l'eterno conflitto tra esponenti dell'ala *queer* antagonista e esponenti del Mieli in rappresentanza del movimento LGBT *mainstream*.

---

<sup>106</sup> Come nel capitolo precedente i nomi delle persone e degli utenti interessati sono stati modificati per tutelare il diritto alla *privacy*



### Attacco al membro del direttivo!

Seguendo l'*ethos* digitale della trasparenza, Fabiano, all'epoca dei fatti tesoriere del CCO Mario Mieli, il 21 dicembre 2016 condivise pubblicamente su *Facebook* un simpatico episodio che gli era capitato poco tempo prima. In questo caso vediamo come non si tratti solamente di un momento di sospensione della *privacy*, ma di un deliberato desiderio di condivisione dell'intimità in cui però la risata e il dileggio assumono un ruolo politico di derisione del perbenismo borghese, aprendo in un certo senso uno spazio di libertà:

**Fabiano Giordano** *Pranzo da mia nonna con due amiche di mia madre che ci raggiungono per un caffè [...] iniziano a parlare di un loro amico gay, particolarmente bello e una di loro dice: "peccato che è gay. Tutta roba sprecata!"*

*Non ho resistito e l'ho zittita: "Mandalo da me, bella mia e vedi che ci penso io a non mandarla sprecata"*

*Eh che cavolo.... (-\_-)*

Nella logica dei *social network* la promozione del sé (*self branding*) diventa un momento fondamentale in cui, per poter distinguersi e offrire una immagine accattivante, occorre dosare sapientemente attimi di fraterno conformismo con una certa quantità di inventiva individuale. L'impulso di nutrire il carattere voyeuristico della macchina finisce per divenire una forma di pornografia in cui si gode di qualcosa che è visibilmente esplicito, ma questa volta afferito alla sfera personale.

Nella maggior parte dei casi, grazie alla possibilità di pubblicare commenti in risposta ai *post* e grazie anche a un relativo controllo dei commenti che vengono lasciati in coda, l'utente riceve supporto e apprezzamento da altri utenti. Questa consuetudine ha fatto in modo che, nella breve storia del *web*, le persone LGBT potessero confrontare la propria esperienza con quella di altre persone appartenenti alla stessa minoranza, aiutandosi reciprocamente nella formazione della propria identità (Gruszczynska, 2007: 104). In questo caso Fabiano, inaspettatamente, ha raccolto un commento provocatorio da parte di un altro membro del Mieli:

**Leo Ferri** è vero *gli sprechi sono tanti, come il nostro povero sindaco Enrico Padovano che avrebbe la possibilità di controllare ma non glielo fanno fare..... si spera solo per una svista ;-)*

Ho inserito i nomi degli *alter ego* digitali con i colori che gli sono stati assegnati dal loro proprietario; *Facebook* confina, infatti, i suoi utenti nel blu pastello. Leo ha inoltre taggato nel suo commento Enrico, il sindaco dell'associazione e con questo gesto Leo ha voluto informare Enrico del fatto che lo stesse menzionando. L'azione di taggare implica la creazione di un collegamento ipertestuale che, se cliccato, dirige alla pagina del profilo di Enrico, per questo motivo l'ho scritto (come avviene sul *social network*) in un blu più chiaro.

Entrando nel merito della questione, Leo decide di attaccare esplicitamente il direttivo, dando seguito alla *vox populi* secondo cui il direttivo del Mieli non sia stato trasparente con i soci riguardo le entrate derivanti dalle attività del Circolo. Fabiano risponde indignato:

**Fabiano Giordano** *Leo Ferri trovo di pessimo gusto il tuo commento che, come per tutto ciò che afferisce al circolo mi riserverò di discutere nelle sedi e nei momenti opportuni. Ti prego, perciò, di non entrare nel merito di fatti associativi in un mio post personale che nulla ha a che vedere con l'associazione.*

*Grazie*

**Leo Ferri** *il circolo come il pride è fatto anche di provocazioni e si forse anche un po' di pessimo gusto, la discussione avviene nelle sedi deputate ma il circolare delle informazioni non è vincolato alle sedi deputate, un bacione buone feste :-D*

**Fabiano Giordano** *Grazie per queste pillole di attivismo e di politica. Grazie :) buone feste anche a te ;)*

**Leo Ferri** *si in genere preferisco le supposte. prego <3*

**Fabiano Giordano** *ah, bene, allora fatti una supposta di statuto.*

Fabiano rivendica il diritto a trattare i temi che più desidera sul suo profilo senza dover rendere conto di altre questioni che lo riguardano, soprattutto se legate alla sua carica associativa. Sostiene le sue ragioni appellandosi all'etichetta del *web* trascurata da Leo. Quest'ultimo, da parte sua, fa appello alla provocazione come principio basilare del *Pride*, ammettendo implicitamente una trasgressione del codice di comportamento tacitamente condiviso di *Facebook* e giustifica la sua affermazione facendo appello ai principi della cultura LGBT. Fabiano sembra non voler rispondere nel merito delle accuse mosse da Leo, ribattendo con ironia, ma evidentemente seccato dal commento di Leo si lascia scappare una risposta in cui chiama in causa lo statuto dell'associazione.

Lo scontro è pubblico e, nel giro di poche ore, appare sugli schermi dei contatti comuni di Fabiano e di Leo, molti dei quali sono logicamente soci del Circolo. Non ci vuole molto perché due utenti solidali con Fabiano e notoriamente vicini alla dirigenza dell'associazione esprimano la loro disapprovazione per il post di Leo:

**Mattia Milanese** *Vecchia storia. Il Controllore in questione dovrebbe imparare a non gridare sempre "al lupo al lupo" per un puro piacere narcisistico. Più che altro perché alla fine nessuno lo ascolta più ;) comunque fatti insegnare dal Prof a non andare fuori traccia e a non essere inopportuno e pretestuoso.*

**Leo Ferri** *E in quale parte dello statuto ci sarebbe scritto che non si può mandare una frecciatina su un post di contenuto personale di membro del direttivo che ha risposto in malo modo al controllore vietandogli di essere presente dove ne faceva richiesta?*

**Fabiano Giordano** *Leo Ferri vedo che scrivi a caso ripensato. Mi spiace non darti modo di esibirti. Se hai domande falle pure. In privato, di persona, via mail, in assemblea. Non risponderò sul mio status di tutt'altra natura e fattura. Spero che ora sia stato più chiaro.*

**Alberto Cutrone** *Fabiano, hai colto il punto: alcuni individui confondono ogni situazione e luogo, virtuale e non, con un palcoscenico su cui esibirsi...*

Vediamo come in questi pochi frammenti entri in gioco il meccanismo della

sanzione: Alberto e Mattia intervengono instaurando un registro logico attacco/difesa, che, come vedremo anche nei prossimi esempi, caratterizza la comunicazione del conflitto su *Facebook*. Fabiano dal canto suo invita Leo a discutere nelle sedi deputate al confronto associativo, mentre Mattia e Alberto rispondono attaccando Leo personalmente, evitando di entrare nel merito delle accuse mosse da quest'ultimo. Vediamo come, sebbene sia un ambiente pubblico e trasparente, la piattaforma sociale non venga considerata un luogo adatto a discutere certi argomenti anche se la provocazione viene innegabilmente raccolta dagli individui interessati.

### *Il Gruppo Out!, la sua pagina Facebook e lo spot di Muccassassina*

L'uso che i ragazzi di Out! facevano dei nuovi media trascende la netta distinzione tra le esperienze *online* e *offline*, il loro processi quotidiani di formazione identitaria integrano inevitabilmente l'uso delle piattaforme sociali. Sul gruppo *Facebook* di Out! venivano quotidianamente proposte discussioni, condivisi video, poste domande inerenti alla cultura *queer* e LGBT:

**Michele Boni** [...] *Ma quanti gender ci sono di preciso? Risposta?*

**Angelo Pisano** *Tutti quelli che vuoi... Fb ne da 56 o sbaglio?*

Alla domanda di Michele, Angelo risponde facendo riferimento alla possibilità concessa da *Facebook* di impostare l'identità di genere del proprio *alter ego* digitale che, come abbiamo visto, aderisce quasi sempre all'identità della persona che utilizza il profilo, scegliendo da una lista di 58 identità di genere prestabilite dall'algoritmo del *social network*. Come vedremo più avanti si tratta di una reificazione dell'identità che porta all'eguaglianza attraverso l'uniformizzazione e la mercificazione dei profili.

Il gruppo *Facebook* di Out! era un gruppo chiuso, ne facevano parte circa 200 utenti\* vicini\* al gruppo e al Circolo e l'attività era visibile solo dai membri del gruppo. Questa caratteristica impediva a utenti non graditi, *troll*<sup>107</sup> e conoscenti con cui non si

---

<sup>107</sup> Nel gergo della Rete, un *troll* è chi interviene all'interno di una comunità virtuale in modo provocatorio, offensivo o insensato, al solo scopo di disturbare le normali interazioni tra gli utenti.

era fatto il *coming out*, di partecipare alle discussioni; in questo modo oltre a garantire parzialmente la *privacy* dei partecipanti, si evitavano conflitti e incomprensioni. Raramente accadeva che si esprimesse disappunto per la maniera in cui venivano organizzati alcuni incontri:

**Anna Lee** *Scusate ma secondo me si sarebbero dovuti utilizzare altri mezzi per affrontare un argomento come l'identità di genere...*

A questo *post* risposero prontamente i responsabili del gruppo accettando le critiche, chiedendone le ragioni e pregando Anna, qualora avesse avuto in futuro altre sensazioni del genere, di farle presenti per porvi rimedio collettivamente. In questo caso la gestione del dissenso interno al gruppo è avvenuta in maniera positiva, probabilmente a questo ha giovato la consapevolezza degli utenti di scrivere su uno spazio aperto soltanto a una cerchia ristretta di persone che difficilmente avrebbe espresso un giudizio sanzionatorio.

Vediamo cosa è successo quando la critica di un utente del gruppo *Facebook* di Out! si è diretta verso un prodotto esterno al gruppo, ma interno all'associazione:

**Michele Boni** *Se facciamo una petizione per bannare<sup>108</sup> lo spot di radio mucca? Diventa controversia interna o istinto di autoconservazione?*

**Francesco Toscano** *L'ho appena visto: lo spot più orrendo che abbia mai visto! O\_O*

Queste frasi mostrano come vi sia generalmente confusione sull'interpretazione della natura dei *post*, nelle affermazioni di Michele e Francesco si potrebbe infatti tentare di riassumere l'anomia della comunicazione sulle piattaforme sociali. Il *post* per analogia è spesso considerato da chi lo produce come parte di un dialogo orale e spesso si assume la natura privata ed effimera del messaggio prodotto, ma l'analisi di queste

---

<sup>108</sup> Il termine bannare definisce un'azione punitiva intrapresa nei confronti di utenti che contravvengono alle regole delle comunità virtuali e dei *social network*, venendone conseguentemente esclusi. L'utente viene bannato (dall'inglese *to ban*) perché i suoi comportamenti sono considerati lesivi, scorretti o molesti nei confronti di altri utenti, violando apertamente l'etichetta della comunità o le condizioni di servizio del *network*: *spam*, discorsi offensivi, violenza o contenuti sessualmente espliciti sono normalmente oggetto di sanzioni. L'azione, presa a tutela della comunità, può essere temporanea o definitiva. L'utente è bannato in genere dall'*administrator* o dal moderatore oppure, in alcuni casi, anche da automatismi *software*.

comunicazioni ci mostra come invece il *post* abbia una natura permanente e definitiva. Per questo motivo una critica non argomentata caratterizzata da toni derisori genera immediatamente un meccanismo disciplinante messo in atto dai soci del Mieli vicini al direttivo:

**Carmela Moretti** *Ogni opinione è legittima, un video può piacere o meno, prima di parlare di ban o di cattivo gusto credo sia giusto riflettere sul valore del lavoro delle persone. Un video come questo è frutto dell'impegno di chi lo ha ideato, strutturato, realizzato. Cerchiamo sempre di ragionare prima di tirar fuori giudizi così forti. E ricordiamoci che è anche grazie alla serata Muccassassina che il Circolo Mario Mieli porta avanti i suoi progetti. Insomma, prima di sparare a zero sul lavoro di chi si adopera con noi e per noi cerchiamo di capire a chi giova farlo.*

Oltre ai vari commenti incuriositi di altri profili di utenti frequentatori di Out!, interviene anche una responsabile del gruppo che invita a ringraziare il volontario del Mieli responsabile di Muccassassina per la spiegazione della pubblicità e ironicamente invita a commentare più spesso i contenuti inerenti all'attività di Out!:

**Jennifer Castiglione** *Ringraziamo Bruno che ha fatto un post di spiegazione! Questo post vince il premio come post più commentato! Mannaggia, i post degli incontri non li commentate così! Rimediate, ahahah. Bacioni*

Effettivamente Bruno aveva pubblicato una risposta al *post* di Michele:

**Bruno Salozzi** *POST LUNGHISSIMO, scusate, con alcune mie opinioni riguardo al post di Michele Boni sullo spot di Mucca Radio.*

*Un paio di considerazioni. La prima è di relazione. Come giustamente scrive Carmela Moretti, forse c'è molto bisogno, almeno tra di noi, di utilizzare con cautela alcuni toni e modalità. Non dico che non si possa mettere in discussione un nostro prodotto, anzi, più se ne discute più fa bene, ma considerato che Mucca è anche vostra, sarebbe meglio che quando si commentano le nostre cose se ne parli con il rispetto che si deve per ciò che è nostro e non di altri.*

*Seconda considerazione è nel contenuto. È una pubblicità. Quindi funziona così:*

*prodotto > messaggio > destinatario. [segue spiegazione sui motivi della pubblicità in questione] È pubblicità funziona così. [...] Mi piacerebbe molto che al circolo, voi che siete la nuova generazione, vi faceste un'idea e anche un orgoglio di essere parte della macchina. Che ne dite?*

**Michele Boni** *P.s. Io sono orgoglioso di far parte di questo circolo, che non venga dubitato (Y)*

**Bruno Salozzi** *tesoro nessun casino, sei giovane e pieno di entusiasmo! Non volevo in nessun modo polemizzare sul tuo post ma solo riportare la discussione che hai aperto su un piano strettamente tecnico. [...] Poi sì, crescendo imparerai quanto importante dare il giusto valore e rispetto e usare le giuste parole per discutere, in questo i social non aiutano perché sono veloci, però dobbiamo farci attenzione. Il mio post riguardava Mucca, perché è l'altra faccia della medaglia rispetto al Circolo e se impariamo a conoscerla, ad amarla, ad esserne orgogliosi ci renderà attivisti migliori, volontari migliori e anche, scusate la presunzione e provocazione, GAY migliori di molta gente che giudica e basta!*

**Michele Boni** *Non venga dubitato che io sono orgoglioso anche del mucca.*

I messaggi di Bruno, oltre al tono vagamente paternalista, hanno l'effetto di mettere Michele in una situazione di disagio, in quanto ripreso pubblicamente di fronte ai e alle compagne di associazione, per cui ci tiene a esplicitare il proprio orgoglio per l'appartenenza al Mieli e per la storia della Muccassassina perché, come gli è stato ricordato da Bruno, "Mucca è anche vostra". Come nel caso dello scontro tra Fabiano e Leo, la sfacciataggine digitale dei due ragazzi non passa inosservata, all'interno del gruppo *Facebook* di Out! sono presenti infatti anche i quadri dell'associazione, tanto che non ci vuole molto prima che, come nel caso precedente, Alberto Cutrone e Mattia Milanese intervengano per esprimere il loro parere e attivare ancora una volta il meccanismo sanzionatorio:

**Alberto Cutrone** *Francamente, io faccio fatica, invece, a capire quale sia davvero il punto. Se stiamo parlando del fatto che qualcuno possa considerare banale lo spot, si*

*potrebbero portare fior di casi di pubblicità pagate milioni da grandi aziende con risultati altrettanto magri. Come per tutte le cose, è una questione di gusti, quindi se ne può discutere per ore, senza trovare punti d'incontro (se una cosa non piace, non piace, punto). Credo che invece Bruno volesse sottolineare l'approccio critico rilevato in alcuni vostri commenti, che poteva denotare una scarsa conoscenza (e quindi, forse, considerazione) delle dinamiche che danno vita a certi prodotti. Una volta appurato che così non è, come da voi ribadito, penso che la discussione sia chiusa. Abbiamo tanti professionisti del settore, potremmo disquisire dottamente su come si confeziona buona pubblicità e poi ci ritroveremmo sempre il bimbo che fa milioni di visualizzazioni mettendosi le dita nel naso. ;)*

**Mattia Milanese** *Senza entrare nel vivo del discorso, mi accodo a Bruno e ad Alberto, sottolineando che il dialogo è importantissimo -e il dialogo è fatto anche di critiche e suggerimenti-, ma nelle opportune sedi e nei toni giusti. Questo gruppo è stato creato per dare a tutti uno spazio di discussione sulle più disparate tematiche. Ma credo che le tematiche che riguardano il Circolo nello specifico vadano affrontate il Martedì, in riunione. Sia perché un post su fb può portare a svariati malintesi che solo il faccia a faccia può risolvere, sia perché il Circolo è composto da tante persone, che non necessariamente sono qui dentro, che potrebbero dare punti di vista differenti, data un'esperienza pregressa acquisita in associazione e nel mondo LGBT in generale. Credo che dovremmo riprendere ad utilizzare gli spazi deputati al confronto e riappropriarci di un certo linguaggio e di un certo modo di discutere e di fare politica.*

*Perché, non scordiamocelo mai, anche una sigla di Mucca è comunicazione politica. Siamo un'associazione politica e abbiamo una serata che veicola i nostri contenuti. Quale migliore occasione per parlare, se non la riunione POLITICA? (Rimanendo il fatto che certe questioni, se sono puramente artistiche, sono di competenza del direttore artistico, che svolge questo lavoro per noi con estrema professionalità da molti anni).*

Di questi due commenti vanno evidenziati alcuni elementi già trattati nel corso dei capitoli precedenti. In primo luogo riemerge la visione aziendalistica dell'associazione: alcuni termini come "pubblicità", "azienda", "prodotti" e "professionisti" sono ricorrenti,



in altre parole non si nega il valore politico delle attività del Mieli, ma queste vengono declinate secondo una narrazione che privilegia l'aspetto commerciale e professionalizzante. Secondariamente, soprattutto nel commento di Mattia, si può notare come la piattaforma sociale non venga considerata il luogo adatto per sviluppare certe discussioni invocando la positività del dialogo *vis-à-vis*, inoltre Mattia utilizza un tono quasi nostalgico di un non ben definito passato ("riprendere", "riappropriarci") in cui, a suo dire, fare politica doveva avere un significato ben più autentico. Appare quindi vagamente grottesco il fatto che, in chiusura di un commento celebrativo dell'umanità della "vecchia politica", Mattia giudichi inutile sollevare alcune questioni quando "di competenza del direttore artistico".

### Lo scontro sulla campagna promozionale del Roma Pride 2017

Nell'ultimo episodio preso in analisi gli attori e il contesto cambiano leggermente, non si tratta di uno scontro interno al Circolo, ma della manifestazione su *Facebook* di un conflitto storico e radicato all'interno dei movimenti LGBTQAI+. All'origine dello scontro abbiamo un *post* di un'attivista trans\*, conosciuta e presente in molte attività del Circolo, tra cui Out!, che critica aspramente una delle immagini della campagna promozionale del *Roma Pride 2017*. Oggetto della sua critica è la natura sessista dello scatto fotografico che, a suo dire, relega i corpi trans\* nei codici dell'etero-normatività.

L'eccessiva *performance* della maschilità e della femminilità all'interno delle cornici di rappresentazione omosessuali evidenzia non solo la natura artificiosa dell'eterosessualità, ma anche la sua pretesa di naturalità e di originalità (Bell, Binnie, Cream e Valentine, 1994: 33). Questi concetti venivano espressi nel 1994, e mi chiedo quindi cosa sia cambiato nel costume e nell'estetica contemporanea per permettere che nel 2017 l'immagine di tre corpi trans\* molto appariscenti scateni le reazioni indignate dei militanti più *queer* e radicali, che gridano alla perpetuazione di contenuti sessisti e stereotipati. È evidente che queste immagini, queste rappresentazioni, siano state nel corso degli ultimi 20 anni ingerite e rese prodotto da un'industria creativa e mediatica sempre più pornografica e normalizzante. Questo non può che essere un effetto del fatto che il potere neo-liberista, di cui *Facebook* è una delle espressioni più autentiche, abbia avuto successo nell'assimilazione dei movimenti sociali. La critica di alcuni utenti

affiancabili alla parte *queer* dei movimenti delle minoranze sessuali verso la produzione di immagini giudicate sessiste non fa altro che confermare il carattere dominante e normativo di una certa parte di questi movimenti.

Inoltre lo scontro avvenuto su *Facebook* in merito alla campagna promozionale del *Roma Pride* fa inevitabilmente riflettere sul fatto che il *web* e i *social network* abbiano solo apparentemente un carattere effimero, mentre in realtà sono documenti indelebili, e lo dimostra il fatto che anche quando scrivo possano essere pubblicamente consultabili:

**Sabrina Mazzi** *Dove sono i corpi senza confini? Io in questa foto li vedo belli confinati nel solito stereotipo.*

Il *post* di Sabrina, vista la sua rete capillare di contatti nel mondo dell'attivismo, ha un'eco immediata, nel giro di pochi minuti raccoglie numerose risposte che esprimono consenso per la sua critica. Abbiamo visto che il *like* e l'apprezzamento sono pratiche in linea con l'architettura del *social network*, che tende a incoraggiare i rapporti positivi e a disincentivare la dialettica e i conflitti. In pochi minuti il *post* di Sabrina ottiene decine di *like* che vanno a toccare come una carezza e un complimento, a sancire l'unità tra profilo *social* e identità reale.

La risonanza è tale che, mezz'ora dopo la pubblicazione del *post*, arriva la risposta del modello che ha posato per la campagna promozionale e per la foto in questione, il suo commento prorompe sulla scena artificiale creata da *Facebook* come un elemento di rottura con le consuetudini e le prassi della piattaforma:

**Fabio Gabriele Bonelli** *Mamma mia Sabrina mi sorprende di te... in questa foto non avete colto il senso che prendiamo in giro gli etero normati !! Il praid è allegria è gioco è liberta' e mi sono rotto il cazzo sempre con questo non binarismo perché anche il Binario etero come me fa parte della transessualità.*

*Non volete essere giudicati.. accettati.. ma poi avete sempre da ridere e siete sempre uguali agli etero normati*

*E pura ironia*

Sentendosi probabilmente in minoranza FabioGabriele utilizza toni aggressivi che

innescano un meccanismo di scontro verbale mirato all'attacco dell'avversario, l'uso dei caratteri maiuscoli nella comunicazione digitale indicano che la persona che scrive sta in effetti urlando:

**FabioGabriele Bonelli** *Parlate di non etichettare..*

*E poi siete sempre voi i primi a farlo ..!!*

*Le realtà Trans sono composte da mille sfaccettature...!!*

*IO SONO UN UOMO TRANS ETERO!! E ANCHE QUESTA E UNA REALTA CHE FA PARTE DELLA TRANSESSUALITA' E NON PERCHE MI SONO VOLUTO OMOLOGARE MA PERCHE SONO COSI DA QUANDO HO 5 ANNI.*

*Il sottoscritto le rispetta tutte ..!!*

*Mentre i NON binari non rispettano proprio niente!!*

*Guardando solo alla loro causa !*

*LA REALTA TRANS Etero*

*ESISTE FATEVENE UNA RAGIONE!!*

L'attacco di FabioGabriele si rivolge verso le persone trans\* non binarie, ovvero coloro che nel loro percorso di transizione rifiutano il concetto di binarismo dei generi. Come abbiamo visto dal 2016 *Facebook* ha introdotto 58 varianti per poter impostare la propria identità di genere sul proprio profilo. Come tasselli da riempire la piattaforma sociale offre una molteplicità di scelte all'interno della quale nessuna opzione vale più delle altre. Si può però leggere nelle frasi scritte da FabioGabriele come in realtà queste scelte trasmettano in realtà un senso di chiusura, in altre parole una non ammette l'altra, una cancella l'altra. Si tratta di opzioni che disgiungono invece che congiungere e questo avviene con il sostegno le associazioni LGBT che hanno interpretato l'innovazione di *Facebook* come un passo avanti verso l'ottenimento dei diritti civili.

Sabrina ribadisce la natura della sua critica, facendo presente a FabioGabriele che trova fuori luogo il suo attacco contro le persone *genderqueer*:

**Sabrina Mazzi** *È posta davvero male questa foto. Ci possono essere tutte le buone intenzioni dietro ma alla fine quello che arriva è solo un messaggio sessista e stereotipato. Poi il non binarismo cosa cavolo c'entra?*

**FabioGabriele Bonelli** *Certi termini non li ho usati io Valentina e gli attacchi partono sempre da voi che siete non binarie!!*

**Sabrina Mazzi** *Tu lo stai vivendo come un attacco personale ma non lo è. È un attacco all'idea che sta dietro questa foto.*

Nell'ambiente ideato e creato dall'informatica commerciale le identità e le esperienze degli utenti vengono reificate, l'utente nel donarsi all'algoritmo viene in un certo senso manipolato e l'attacco a un contenuto che lo riguarda diventa un attacco personale, come se la foto promozionale che lo ritrae fosse un'estensione protesica del proprio corpo. In questa reificazione digitale delle identità, lo sviluppo del proprio *alter ego* avviene secondo due diverse fasi relazionali, la prima è quella tra l'utente e la propria persona, relazione che si articola sia sulla piattaforma sociale commerciale sia in quella che viene volgarmente chiamata "vita reale", la seconda fase interessa invece la relazione tra l'utente e la collettività digitale. In questa rete di relazioni il *web* funziona come un trasduttore (Ippolita, 2016: 69), nel senso che trasmette i significati generati dalle interazioni modificandoli in base alla destinazione di arrivo.

Come nel caso dei due episodi precedenti, gli stessi esponenti che avevano attivato il meccanismo sanzionatorio nei confronti di Leo Ferri e Michele Boni intervengono per cercare di spegnere la polemica e rispondere alle critiche:

**Alberto Cutrone** *Mi chiedo sempre dove siano i critici da tastiera durante un intero anno, quando quattro poveri scemi si riuniscono ogni santa settimana per discutere di pride, piattaforma rivendicativa e campagna di comunicazione. Tutto è criticabile, tutto è perfettibile, ma se una cosa non mi sta bene, sono abituato a lavorarci su per cambiarla prima che venga fatta, non a starmene a casa per poi criticare dopo il lavoro degli altri. Siamo tutti esperti di comunicazione sulla comunicazione degli altri. Dove eravate quando se ne discuteva? E non venitemi a parlare di inviti. Le riunioni del Coordinamento Roma Pride sono aperte a tutti da sempre al Mieli. L'assenza delle persone trans è stata assordante, ma certo non per colpa di chi c'era e avrebbe pagato oro per un loro contributo.*

Se questo tipo di meccanismo era risultato efficace per tacitare le diatribe interne,

quando invece viene situato sul profilo di Sabrina e quindi esposto a una sfera più ampia genera una levata di scudi da parte di numerosi utenti molti dei quali non si conoscono personalmente. Come abbiamo detto la rete di contatti dell'*alter ego* digitale di Sabrina si estende oltre la sfera territoriale del Mieli:

**Desclos Marini** *Cosa vuol dire esattamente attivismo da tastiera? Perché io penso di essere un attivista da tastiera che fa manifestazioni. Quindi cosa sono? Abbiamo dimenticato di un colpo che Facebook e le altre piattaforme di social network sono ormai il mezzo in cui la maggior parte delle persone comunica? No perché a me pare che fare informazione, corretta informazione, non sia proprio non fare nulla, e l'informazione la fai scrivendo, oltre che parlando in circoli.*

**Alberto Cutrone** *Premesso che io ho detto "critici" e non "attivisti" da tastiera, ora istituite la giornata dell'orgoglio della tastiera. Non voglio dire che non avete argomenti, perché sarebbe troppo facile, preferisco pensare che non abbiate proprio nulla da fare... ;-)*

**Sabrina Mazzi** *I critici da tastiera stanno in giro per l'Italia a cercarsi lavoro e non mi si può venire a dire che io non sia un'attivista nel mondo reale caro Alberto Cutrone*

Ancora una volta Alberto Cutrone interviene con toni definitivi e categorici, ma confrontandosi con una sfera più ampia di utenti non riesce a ottenere quell'effetto ammonitore che ottiene quando i suoi commenti toccano la cerchia delle persone interne al Mieli. Sebbene poi intervenga sulle piattaforme sociali con una certa puntualità ogni volta che l'operato dell'associazione viene messo in discussione, è interessante che in ognuna di queste occasioni si riferisca alla vita digitale come una realtà sminuita, marginale rispetto alla vita "vera". Come dimostrano i conflitti presi in considerazione in questo capitolo, in realtà la vita scorre in maniera spesso più vivace, eccitante e fulminea nelle interazioni *social* e le relazioni analogiche spesso scaturiscono dalle prime.

Lo scontro sviluppatosi su un ambiente artificiale come quello di *Facebook* implica

spiegazioni e prese di posizione che altrimenti non sarebbero state necessarie, ma ciò che è importante notare, come nel caso del commento di Elia Lorenzo, è che si tratta di affermazioni cariche di un notevole peso politico:

**Sabrina Mazzi** *A diversi membri del Coordinamento quando me l'hanno chiesto ho riferito sempre che io ero impossibilitata ma a Roma esistono ben 5 gruppi diversi di persone trans. A quanto pare non c'è stata la volontà politica di coinvolgere queste persone.*

**Elia Lorenzo** *Io al coordinamento del Pride ho partecipato come Beyond Differences. Non sono potuto andare alle ultime riunioni perché le hanno fatte di giovedì che era incompatibile con il mio lavoro e lo avevo detto. Quando è stato chiesto alle associazioni di partecipare economicamente alla stampa delle foto ho chiesto di poterle vedere prima e mi è stato risposto che ancora non si sapeva come sarebbero state. Poi sono state fatte. Ok io non sono potuto essere presente alle ultime tre riunioni (ma a tutte quelle prima sì) però credo che se si è coinvolta un'associazione trans e si decide di fare delle foto con persone trans forse si poteva chiedere un parere. O forse no.*

Una volta divampato lo scontro diviene difficile controllarne l'evolversi, nel giro di 48 ore il *post* di Sabrina ottiene 494 risposte. Nella vastità di testo prodotto alcuni commenti cercano di fare appello al senso di appartenenza della comunità LGBTQAI+ per appianare le ostilità, come il commento di Ettore, socio del Circolo e partecipante di Out!:

**Ettore Zito** *In tutto questo il dato più doloroso è ancora una volta il metodo di comunicazione fra di noi, metodo che come troppo spesso accade rende una critica ragionevole e acuta (com'è quella di Valentina) un campo di battaglia dove fondamentalmente insultarsi, rivangare passati e scambiarsi accuse reciproche, tralasciando un sano confronto e una discussione costruttiva.*

La crescente de-territorializzazione dell'attivismo e delle arene del dibattito politico incentivata dallo sviluppo di mezzi come le piattaforme sociali, permette anche

questo breve scambio tra Alberto e un responsabile del *Milano Pride*:

**Joshua Ribelle Tonali** *La campagna del Milano Pride, cui ho partecipato invece, è veramente inclusiva e rappresentativa. Non posso dire altro ma uscirà tra qualche settimana :)*

**Alberto Cutrone** *Immagino sia tale perché vi hai preso parte tu... :-D*

**Joshua Ribelle Tonali** *In effetti la campagna di Milano considera tutte le identità :) questa di Roma è provinciale.*

Anche nelle parole di Joshua possiamo leggere una sorta di adesione all'idea delle identità come un valore alfanumerico, il numero delle identità è finito e facilmente esauribile dalla campagna di un *pride*. Questa lettura, sebbene ironica e provocatoria, si avvicina al disegno architettonico di *Facebook* che propone 58 possibilità di scelta per poter rappresentare totalmente l'identità dell'utente.

Con tono rassegnato Alberto cerca l'ultimo attacco personale nei confronti di Sabrina attribuendole la responsabilità dello scontro consumatosi e degli insulti che altri utenti hanno indirizzato verso le modelle e i modelli della foto:

**Alberto Cutrone** *Comunque Sabrina, grazie mille per aver dato voce ai peggiori insulti transfobi letti finora, degni del più agguerrito Adinolfi. Hai permesso che insultassero tre ragazzi solo perché hanno dato volto ed espressione ad una campagna che a te non piace. Spero tu sia consapevole del danno arrecato, umanamente e politicamente.*

**Sabrina Mazzi** *Ah mo i transfobici saremo noi ahahahahaha Alberto Cutrone mi fai proprio ridere*

Interviene anche Carlo, il segretario del Circolo che nel capitolo precedente ho nominato con il suo nome *drag* di Priscilla:

**Carlo Brandicorti** *Intanto 18 ore fa.....*

*Sabrina Mazzi: Finché daremo autorità a questi soggetti non cambierà nulla. Io sono un po' stufo di essere rappresentata da questi loschi soggetti. Dobbiamo buttarci nella mischia*

Carlo risponde utilizzando la tecnica dello *screenshot*, in altri termini ha catturato un fermo immagine dello schermo con un commento lasciato da Sabrina in una situazione che non mi è dato conoscere e lo ha inserito come corpo della sua risposta, strappandolo dal contesto e lasciando che il significato delle parole scritte da Sabrina mutassero in relazione allo scontro che si stava consumando, come dimostrano le parole di Alberto:

**Alberto Cutrone** *Sabrina, non vedo l'ora che ti butti nella mischia... Ma è meglio che tu abbia presente un principio: tu non hai dato autorità proprio a nessuno, e nessuno si è preso alcuna autorità. C'è chi lavora, spende il proprio tempo e le proprie idee per tentare di fare qualcosa di buono e chi... starnazza su Facebook. Se il tuo proposito è cominciare a fare la prima cosa, smettendo di fare la seconda, sei sicuramente la benvenuta.*

**Sabrina Mazzi** *La transfobia non è una clava da usare contro un'altra persona solo perché non condividi il suo pensiero. Non è una clava da usare contro le persone che pensano che certa iconografia sia un danno e che alimenti solo il pregiudizio. Io non ho ancora sentito un'argomentazione sul sessismo ma solo giudizi personali un'altra volta. Sapete solo essere violenti e linciare l'avversario. Come sempre d'altronde.*

**Alberto Cutrone** *Forse perché quella sul sessismo è un'accusa ridicola?*

**Sabrina Mazzi** *Argomenta invece di essere infantile*

**Alberto Cutrone** *Valentina, potevamo fare questa discussione in ben altre sedi, e probabilmente il risultato sarebbe stato una campagna di tuo gradimento, ma tu hai scelto di fare diversamente. Ora sarei io a dover "giustificare" le mie posizioni? Non vedo nulla di sessista in quello scatto, solo tre persone transessuali che, in maniera ironica e scanzonata mettono in evidenza ciò per la quale la società li riconosce. E se*



*è quello che tu noti, allora la campagna è davvero riuscita. Mi dispiace solo che tu non riesca ad andare oltre, ma non può essere un problema mio.*

In queste battute si esaurisce lo scontro tra Sabrina e Alberto, non c'è alcun chiarimento, emerge soltanto la frustrazione di non aver ottenuto alcun risultato, la delusione, il rammarico e una chiusura sulle proprie posizioni.

Sulle piattaforme sociali, e soprattutto in occasione di scontri testuali con altri utenti, emerge in modo più limpido la natura dell'*alter ego* digitale, che non esaurisce e non si sovrappone alla nostra persona, ma in un certo senso assomiglia alla psiche, intesa come complesso di funzioni mentali. Questa distinzione ovviamente non impedisce ai significati che si affidano e che si costruiscono sulle piattaforme sociali di influenzare l'effettiva costruzione identitaria individuale, dato che come infatti sappiamo non esiste una netta divisione tra funzioni somatiche e psichiche. Quando, come in questo caso, si interagisce collettivamente sulle piattaforme sociali, si è interamente coinvolti, si è dentro e fuori allo stesso tempo. Questa tensione che allo stesso tempo forma e va oltre l'individuo agisce, come ho detto, sia sul campo dell'identità personale che su quello della condivisione collettiva.

Una delle ultime risposte al *post* di Sabrina è firmata da un'utente di nome Roberta Ferri che non ho avuto modo di conoscere personalmente e che, secondo le informazioni tratte da *Facebook*, non era in contatto con il Circolo. Credo che le sue parole indirizzate a Bruno, con il quale stava avendo un scambio, riassumano acutamente la natura del contrasto:

**Roberta Ferri** *Bruno Salozzi* *bruno caro, qual è il momento storico in cui il pride ha iniziato ad aver bisogno di campagne di sponsorizzazione, sponsor, soldi, patrocini, sindaci che marciano in testa al corteo, forze dell'ordine citate nei comunicati, carri allegorici e quant'altro?*

**Bruno Salozzi** *Roberta Ferri* *risposta pratica: un pride semplice semplice costa circa 60mila euro di base. In quale momento storico è arrivato il tuo contributo economico?*

*Risposta politica: un pride è un fatto di costume. Cambia la società e cambiano i modi di fare corteo. Tuttavia, tutto si può dire al roma pride meno che stia tradendo i*

*valori di stonewall.*

Vediamo ancora una volta che la risposta di Bruno, come quelle raccolte negli scambi precedenti degli altri attivisti del Mieli, alle critiche mosse sulla campagna promozionale rientrano in una dinamica attacco/difesa, in cui la critica all'immagine diventa immediatamente un attacco *tout court* alle politiche e alle persone del Circolo. Bruno evoca la narrazione storica di Stonewall, del progresso e dell'ottenimento dei diritti, che come ho già mostrato è servita più volte per legittimare l'operato politico dell'associazionismo LGBT.

### **Quale orizzonte?**

La crescita esponenziale dei *social network sites* nell'ultimo decennio ha comportato sicuramente un cambiamento delle comunità *online* e *offline*. Nella definizione antropologica più vasta di comunità gli individui sono uniti da una comunanza di interessi e lo stesso discorso vale per le grandi comunità *online* sviluppatesi all'interno dei siti *web* dedicati a determinate tematiche. I *social network* invece sono sviluppati intorno alle persone, sono siti in cui la persona è al centro della rete di contatti e la loro struttura incoraggia il carattere egocentrico dell'individuo che si trova al centro della propria comunità. Questo rivela la natura non mediata di queste strutture sociali formate da reti piuttosto che da gruppi.

Guardando sotto un altro punto di vista, i *media* e i nuovi *media* sono sempre stati prodotto della pratica politica, ma allo stesso tempo sono loro stessi una forma di pratica politica (Gray, 2009: 17) quindi, se come abbiamo visto il *social network* è basato sulla centralità dell'*ego*, le forme e le comunicazioni politiche che ne potranno scaturire facilmente avranno un carattere individualista. Inoltre, come abbiamo visto nel capitolo precedente, i *digital media* sono il luogo primario di conoscenza sociale delle identità LGBT e rappresentano quindi uno dei contesti in cui le persone LGBT si identificano in quanto tali. In questo senso non occorre guardare con uno scetticismo quasi luddista alla crescita dei *social network*, ma cercare prassi positive che rispondano all'ipermercificazione delle identità LGBT. Per concludere, credo che quello che mi diceva Massimo, socio storico del Mieli, in merito ai nuovi spazi della militanza, fornisca una visione acuta della situazione attuale:

*Però secondo me la politica si fa proprio col confronto in carne e ossa, soprattutto appunto quando devi elaborare, riflettere, fare una strategia, capire i cambiamenti, capire come intervenire... e facebook per me è un piccolo palco che ognuno ha a disposizione a volte usato bene, a volte usato con ironia, per lo più usato per dare sfogo al proprio narcisismo.*

## Conclusioni

*Così come c'è una dialettica tra i sessi! c'è una dialettica tra tendenze e comportamenti sessuali. Il rapporto di antitesi esistente tra eterosessualità e omosessualità va analizzato profondamente: infatti il cammino diretto al superamento della monosessualità e all'affermazione del sesso femminile e della transessualità passa necessariamente attraverso lo sviluppo della contraddizione tra etero e omoerotismo*  
(Mario Mieli, *Elementi di Critica Omosessuale*, 1978: 56)

*L'obiettivo (è il caso di ribadirlo?) non è affatto quello di ottenere un'accettazione dell'omoerotismo da parte dello status quo etero-capitalistico: bensì di trasformare la monosessualità in Eros davvero polimorfo, molteplice; di tradurre in atto e in godimento quel polimorfismo transessuale che esiste in ciascuno di noi in potenza e represso*  
(Mario Mieli, *Elementi di Critica Omosessuale*, 1978: 100)

Uno dei paradossi che porta con sé il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli e più in generale l'associazionismo LGBT italiano è che il mondo che vediamo oggi, quello dei matrimoni e delle richieste di adozioni per le coppie dello stesso sesso, sembra molto più in linea con le istanze del movimento omofilo che pensatori come Mario Mieli condannavano inappellabilmente. Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli è nato infatti da quella cultura radicale liberazionista legata alla sinistra extra-parlamentare che esecrava la famiglia come un anacronismo borghese.

Françoise d'Eaubonne, attiva prima sulla rivista *Arcadie* per poi diventare una delle fondatrici del FHAR, presente nel 1972 al celebre congresso di Sanremo, in cui si sentì per la prima volta parlare del FUORI! a fianco di Mario Mieli e Angelo Pezzana, rimproverava così André Baudry, uno dei fondatori di *Arcadie*: "Tu vuoi integrarti nella società, io voglio disintegrarla" (Jackson, 2009: 15).

Questa incomprendione storica che emerge dalla lettura delle pagine di questa tesi è causa o effetto di questo paradosso politico? Ken Plummer suggerisce che gli scismi e le tensioni vengono spesso create tra una generazione e un'altra: spesso le generazioni non comunicano tra loro, anzi frequentemente sviluppano contro-discorsi in opposizione ai propri precursori (Plummer, 2015: 69). Come ho già detto, ridurre i conflitti interni del Mieli a un mero aspetto di scontro generazionale sarebbe frutto di

un'analisi semplicistica, ma alla fine del percorso di ricerca etnografica non posso fare a meno di notare come molti elementi mi spingano a pensare che l'età giochi comunque un ruolo importante in un contesto associativo iper-professionalizzato. Quando esaminavo i dati avevo l'impressione che negli anni '90 parlare di associazione volesse dire davvero definire un'esperienza collettiva condivisa totalmente, mentre ascoltando invece le interviste più recenti l'associazione sembrava diventare un concetto astratto rispetto alle persone che ne facevano parte.

Nell'estate del 2018, a più di un anno di distanza dalla mia partenza, ritornai per altri motivi a Roma; dovevo restare solo un giorno e chiesi ad Angelo se per caso fosse in città, visto che eravamo nel pieno delle ferie estive. Ci trovammo nella nuova casa dove si era trasferito da poco: viveva sempre a Monti Tiburtini e condivideva casa con Enrico. Cenammo insieme parlando del Mieli e della sua esperienza come attivista ormai giunta al termine, e lui mi diceva che al Mieli aveva fatto un percorso di crescita intenso e importante, era passato da responsabile di Out! a vicepresidente dell'associazione, un'esperienza che però si era rivelata drammatica a causa della resistenza interna del gruppo "dirigenziale" del Mieli nei confronti del gruppo giovani. Come altri di Out!, Angelo aveva abbandonato ogni attività al Circolo pur continuando a sottoscrivere la tessera associativa. Quella sera a cena parlammo della situazione dell'associazione, mi spiegò che il nuovo presidente era Sebastiano, un rampante avvocato in carriera, mentre la carica di vicepresidente era stata assegnata a Rossana. A suo dire il Circolo aveva fatto enormi passi nel percorso che lo stava facendo avanzare verso l'associazionismo di alto livello, l'ultimo *Roma Pride* era stato il primo della storia a generare utili, Muccassassina andava a gonfie vele e il Gruppo Giovani Out! era stato cancellato. Da parte mia dissi di non essere ignaro di questa evoluzione, sebbene abitassi lontano seguivo su *Facebook* e su *Google Alerts* le attività del Circolo. Qualche mese prima, poco prima delle elezioni politiche italiane, avevo visto che alla sede del Circolo avevano ospitato la senatrice Cirinnà e il Ministro della giustizia Orlando, entrambi esponenti del Partito Democratico, in un'assemblea pubblica in difesa dell'istituzione delle Unioni Civili. Finita la cena ci salutammo con affetto, aveva iniziato da poco un nuovo lavoro in una pasticceria e il giorno dopo si sarebbe dovuto alzare presto mentre io sarei dovuto partire in mattinata. Uscendo da casa sua gli promisi che una volta conclusa sarebbe stato il primo a leggere la mia tesi.

Con *Roma Pride, Identità in Parata* ho cercato di offrire una prospettiva inconsueta sull'attivismo LGBT romano, il risultato è un'etnografia articolata su come una popolazione minoritaria della Capitale cerchi di negoziare i propri spazi e di creare un proprio discorso in un contesto in cui regnano norme conformiste che spesso confliggono con le narrazioni e gli immaginari alternativi. In questo lavoro ho cercato di sezionare la vita del Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli e le vite delle persone che lo compongono senza rinchiuderle in modelli stabili e binari.

La comunità del Mieli e i discorsi da essa prodotti sono intimamente e inevitabilmente connessi ai circuiti dell'attivismo LGBT locale e internazionale in un modo che non può essere semplicemente riassunto come una forma di provincialismo in relazione all'occidente più estremo. Resta il fatto che le vite delle persone con cui ho condiviso quasi due anni della mia vita sfidano il modello dominante etero-normativo, anche se non necessariamente con l'intento di sovvertirlo. Ho cercato di offrire un'analisi delle esperienze vivide, dei discorsi complessi e contraddittori che producono normatività e del desiderio di essere normali che spinge a mettere in discussione qualsiasi modello di comportamento legato all'identità di genere e all'orientamento sessuale.

In *Roma Pride, Identità in parata* ho cercato di rappresentare la natura contingente e contraddittoria della formazione identitaria per chi decide di essere parte attiva della comunità associativa LGBT romana. In questo processo la sessualità e il genere costituiscono categorie e esperienze che sono allo stesso tempo separabili e connesse (Valentine, 2007: 239). Il processo formativo che ho cercato di ripercorrere nelle sue varie fasi conferma i legami intensi e a volte paradossali, appartenenti alla natura trasversale dell'esperienza sociale e dell'identificazione, che interessano la costruzione di una narrazione coerente del sé come realizzazione personale (Valentine, 2007: 14).

La decostruzione delle identità collettive che compongono l'acronimo LGBT è iniziata dall'avvento delle teorie *queer* negli anni '90, in questo senso *Roma Pride, Identità in Parata* rappresenta un contributo etnografico analiticamente intersezionale che considera il contesto più ampio della cultura e il potere che modella le dinamiche dell'attivismo e le esperienze che ne scaturiscono. Non solo i fattori ideologici e culturali incidono sulle vite delle persone del Circolo Mario Mieli, ma anche e soprattutto le realtà materiali e le aspirazioni quotidiane, per cui attraverso questo lavoro ho voluto

sottolineare l'importanza della presenza e dell'autonomia personale nella formazione dell'identità sociale delle attiviste e degli attivisti del Mieli: studiare fuori sede e sviluppare autonomamente una narrazione del sé rappresenta un elemento vitale di questo processo.

L'Italia, nel momento in cui scrivo vive una stagione politica tragica soprattutto se considerata dal punto di vista delle associazioni LGBT. Le destre e le forze culturalmente reazionarie sono al potere, assistiamo a uno stato di campagna elettorale permanente in cui i *social network* sono protagonisti e veicolano gli elementi classici della filosofia sociale reazionaria come per esempio l'organicismo. In altre parole i cambiamenti della società vengono spesso definiti con il linguaggio che descrive l'organismo: la società imputridisce e degenera. In questo immaginario le cause del decadimento spesso sono individuate servendosi delle teorie del complotto, così l'ottenimento di diritti e le aperture sociali per le minoranze sessuali sono stati rappresentati come un disegno imposto dall'alto, deciso *a priori* dai cosiddetti "poteri forti" e soprattutto contro natura. Poco dopo il mio arrivo a Roma, nel gennaio del 2016, ho assistito personalmente alle mobilitazioni antiomosessuali del *Family Day* che hanno diffuso in Italia, specialmente negli ambienti legati alla destra clerico-fascista, l'idea che l'orientamento sessuale sia un elemento ascritto al soggetto, rimettendo in campo il concetto essenzialista di identità come strumento di propaganda politica. In questo modo, si può vedere per esempio che, nello sviluppo del movimento anti-gender, viene creato un conflitto tra alcune realtà sociali e le istituzioni colpevoli di essere asservite alle fantomatiche lobby gay. Mettendo in atto un procedimento tipicamente populista di dicotomizzazione "noi-loro" i movimenti neo-fondamentalisti affermano che queste *lobby* "attraverso molteplici progetti di educazione alla affettività e alla sessualità [...] veicolano teorie frutto di uno sbaglio della mente umana"<sup>109</sup>. Il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli, nel periodo della mia ricerca di campo, ha subito molteplici attacchi sotto varie modalità, diventando bersaglio di dichiarazioni omofobe e di intimidazioni fasciste, episodi che sono sicuramente frutto del dibattito politico italiano degli ultimi anni.

---

<sup>109</sup> <http://www.difendiamoinostrifigli.it/pdf/comunicato-08-06-2015.pdf>,

### Quali conclusioni?

La mia analisi si concentra sull'associazionismo LGBT perché ha l'intento politico di stimolare la riflessione interna ai movimenti e, come ho già affermato, uno degli scopi di questo progetto di tesi è diventato anche ispirare e suggerire ad alcuni attori politici come si possa riconsiderare il proprio modello di ottenimento di diritti individuali senza dimenticare gli interessi della massa delle classi subalterne e delle minoranze. Una delle tensioni che sono emerse dall'etnografia multi-situata che ha seguito i meccanismi di costruzione dei *Roma Pride* è probabilmente dovuta alla coesistenza di istanze in opposizione tra loro: la prima per l'eguaglianza/omologazione in cui viene rivendicata l'assimilazione dei diritti delle persone LGBTQIA+ a quelli universali; e la seconda per la diversità in cui viene rivendicata l'alterità come incompatibile con il sistema di potere etero-normativo. I documenti politici dei *Roma Pride* sono l'espressione testuale di questa tensione che ho cercato di dimostrare empiricamente con l'etnografia della vita associativa al Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli. In questi testi, se da un lato si evoca lo spirito rivoluzionario dei moti di Stonewall, dall'altro si rappresenta il *Roma Pride* come "presidio della laicità delle istituzioni" e questa ambivalenza discorsiva che contiene sia una retorica rivoluzionaria che messaggi conservativi si riflette nelle pratiche di gestione del potere interno che ho cercato di descrivere.

La risposta politica delle associazioni LGBT all'avanzata e agli attacchi dei movimenti neo-fondamentalisti, di cui la Lega più di tutti gli altri partiti ha saputo sfruttare la forza, non è andata oltre la rivendicazione della validità della politica dei diritti civili. Come però abbiamo visto, questa politica non ha saputo opporsi ai processi neoliberisti di commercializzazione e individualizzazione delle identità LGBT che si sono accompagnati a processi di de-politicizzazione delle formazioni che rappresentano queste identità (Duggan, 2003: 56). Ho mostrato attraverso il lavoro genealogico su Aut! e grazie alle testimonianze delle veterane del Mieli come dagli anni '90 del secolo scorso sia emersa una nuova forma di politica che è stata molto influente nella ridefinizione degli obiettivi e delle strategie dell'attivismo gay e lesbico. Questa politica aspirava, riuscendoci, a costituire un movimento gay che cercasse l'assimilazione diventando *mainstream* e abbandonasse il linguaggio precedente di liberazione di donne, gay e lesbiche in favore di una retorica dell'uguaglianza gay e lesbica (Richardson, 2005: 519). Credo che la critica all'influenza del neoliberismo sui movimenti sociali come quello



LGBT sia utile per mostrare come lo spostamento significativo di categorie ai margini (donne, minoranze sessuali, minoranze etniche) verso il centro della scena sociale implichi l'abbandono del conflitto e nasconda lo sfruttamento di queste categorie come risorsa, senza considerare che in un sistema capitalista esisteranno sempre margini in cui relegare le minoranze subalterne. Il riconoscimento e la visibilità sono diventati il principale principio della rivendicazione LGBT degli ultimi decenni. Questa critica è ancora più importante perché, come suggerisce Federico Zappino, non si dia per scontato che "gay e lesbiche ambiscano tutte e tutti all'inclusione mediante il riconoscimento dell'identità e della coppia" e non si perpetui "quell'idea secondo cui la loro lotta possa essere riconoscibile o degna di essere condotta, solo se avviene in questi termini" (Zappino, 2016: 192).

Credo che il messaggio più profondo di questo lavoro di analisi e de-costruzione di un processo locale di formazione dell'identità LGBT non sia tanto l'abbandono delle politiche identitarie, ma piuttosto la promozione di un approccio che consideri le identità in termini storici e la loro capacità produttiva in termini culturali e contro-culturali. Devo anche aggiungere che un lavoro di riflessione sulla condizione dell'associazionismo LGBT italiano non comporta assolutamente, come ho già ribadito, una trascuratezza della situazione paradigmatica italiana in cui sessismo, omofobia e stigmatizzazione sociale delle soggettività *queer* e LGBT sono complementari alla magnificazione delle politiche neoliberiste di assimilazione delle minoranze.

L'antropologia e l'inchiesta etnografica hanno il pregio di avermi permesso di arrivare a e di comprovare queste riflessioni conclusive, ma allo stesso tempo l'antropologia è una disciplina che ha nell'empatia il suo elemento "pivotal" e questo rende il momento in cui si traggono delle conclusioni una pratica vagamente malinconica. Con questo voglio dire che trattandosi di un lavoro di antropologia politica e sociale occorre considerare che sono stati l'esperienza e il quotidiano di una piccola comunità di persone a rendere possibile queste considerazioni, che all'apparenza possono sembrare fredde e distaccate. La resistenza quotidiana di queste persone a dispositivi di controllo sociale quali la discriminazione, l'avversione, l'intolleranza e la vergogna legittima l'enorme orgoglio con cui hanno marciato in strada nelle edizioni del *Roma Pride* in cui ho avuto l'onore di esser loro accanto e proprio l'orgoglio è stato il filo conduttore che ho seguito nella realizzazione della ricerca.

Oltre all'esigenza politica che è emersa nella fase di realizzazione della tesi, l'ambizione scientifica di questo lavoro è quello di fornire un valido strumento interpretativo in grado di rendere intellegibili le contraddizioni e le problematiche che rendono l'esistenza del movimento LGBT così conflittuale. Lo studio del caso romano rivela come i tentativi di produzione di nuove pratiche discorsive sia il risultato di strategie continue di appianamento, di risoluzione dei conflitti e di esperimenti per ripensare le identità e i significati dell'attivismo.

### Eterno conflitto?

Nel 1973 sulla rivista "*L'Erba Voglio*" Corrado Levi, uno dei soci fondatori del FUORI!, parlando della genesi del movimento scriveva:

*... il campo dei pre-giudizi non si limitava alla sfera sessuale, ma investiva tutte le altre sfere sia private che sociali e su tutte il dibattito era un confronto improduttivo e particolarmente «teso» tra posizioni cosiddette rivoluzionarie (es.: bisogna distruggere la famiglia, questa società ecc.) ed altre cosiddette reazionarie (es.: desidero sposarmi e inserirmi in questa società, ecc.) (Corrado Levi, "Omosessuali Fuori", *L'Erba Voglio*, 11, maggio-giugno 1973: 24)*

Corrado Levi scriveva queste frasi riferendosi ai primi conflitti che attraversavano la prima associazione del movimento omosessuale italiano, da allora sono passati 45 anni e, sebbene la società in cui le persone LGBT italiane vivono oggi sia cambiata visibilmente, all'interno dei movimenti alcune questioni strutturali restano ancora irrisolte.

Nel descrivere queste assemblee Levi diceva che, per avvicinarsi a un maggior numero di persone omosessuali, al FUORI! milanese avevano proposto un "metodo di lavoro totalmente diverso, quello dell'esposizione e del confronto delle proprie esperienze", e ovviamente aggiungeva come questo metodo fosse stato praticato da alcuni anni dai gruppi femministi. Aggiungeva Levi come un primo significato di FUORI! fosse l'invito "a vivere apertamente i propri sacrosanti bisogni sessuali, senza i sensi di colpa che la società vorrebbe imporre" (*Ibidem*). Le somiglianze con l'esperienza del

Gruppo Giovani Out!, non fosse altro che per il significato del nome, sono lampanti; Levi aggiungeva però un elemento dissonante tra l'esperienza di FUORI! e quella di OUT! che forse spiega il mancato passaggio del gruppo interno al Mieli dalla presa di coscienza personale alla coscienza politica collettiva. Levi diceva che nelle assemblee iniziali del FUORI! erano soliti darsi un tema di discussione, ma questo metodo fu abbandonato perché "questi temi ci passavano sulla testa e non ci implicavano se non in discussioni che avevano qualcosa di accademico, perché isolando un solo aspetto alla volta della propria esperienza, non se ne coglieva il nesso con gli altri e di conseguenza non si sapeva come affrontarli" (*Ibidem*).

Ho cercato di mostrare come la tradizionale divisione all'interno degli studi sui movimenti LGBTQAI+ che viene tracciata tra "assimilazionisti" e "liberazionisti" sia una riduzione del tutto artificiale e parziale dell'enorme varietà umana e politica che popola i movimenti stessi e come ognuno di questi movimenti a livello locale fornisca risposte e strategie politiche che non si esauriscono in questa semplice opposizione binaria. Sicuramente individuare due poli culturali e politici è servito per avere un'idea iniziale dei conflitti che si consumavano all'interno del Circolo, ma si tratta di una polarizzazione che si rivela via via più inefficace quanto più ci si addentra nella varietà umana e politica che popola l'associazione. Credo inoltre che emerga con evidenza dalla lettura di queste pagine che all'interno del Mieli la quasi totalità delle persone con cui ho parlato ritenesse che la questione dei diritti fosse necessaria, ma allo stesso tempo non sufficiente al superamento dell'omofobia riconosciuta come elemento intrinseco della società etero-normativa. Ciò non ha impedito che emergessero altri tipi di normatività locali legati alla gestione del potere e alla penetrazione della filosofia neoliberista all'interno dei movimenti.

Nei sei capitoli di questa tesi ho cercato inoltre di esplorare tematiche, metodi e posizionamenti empatici che possano caratterizzare un contatto tra l'antropologia e le filosofie *queer*. L'analisi etnografica delle identità LGBT dell'attivismo romano può sicuramente fornire un valido aspetto materiale all'interno della stessa entità epistemologica, e per questo motivo cercato di considerare i testi che mi hanno accompagnato nella stesura del lavoro e l'esperienza etnografica come parte di un unico sistema. La mia idea è che alla luce dei dati che ho esposto l'identificarsi come LGBT, *queer* o comunque come non eterosessuale sia legato a un insieme di fattori che assume un significato particolare se analizzato in un luogo come Roma e più nello specifico per

le persone che formano o hanno formato il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli. L'analisi di questo significato che è squisitamente culturale è ciò che spero di essere riuscito a rendere testo. Nello specifico spero di essere riuscito a fare luce su alcuni modelli validi in merito alle sessualità non normative e sull'attivismo politico che ne consegue, a Roma: a) in primo luogo si tratta di un attivismo che ha origine dalla militanza maschile, nonostante nel corso degli anni si siano distinte all'interno del Mieli alcune rilevanti figure femminili: questa prima considerazione evidenzia la storicità delle sessualità non normative all'interno del sistema politico italiano; b) il Circolo Mario Mieli attraverso soprattutto l'organizzazione del *Roma World Pride 2000* è stato uno dei principali artefici del passaggio dal movimento omosessuale ai movimenti LGBT; c) anche all'interno del Mieli esistono forme di normatività di natura storica, culturale ed economica che influiscono sulle politiche del Circolo e sul modello identitario proposto; d) il Circolo di Cultura Omosessuale Mario Mieli ha subito negli anni un processo di depoliticizzazione e di commercializzazione comune a molte realtà internazionali del movimento LGBT *mainstream*.

### Cultura LGBT

Mi auguro di essere riuscito a ben riprodurre l'importanza che per questa comunità ha l'organizzazione annuale del *Roma Pride*, evento in cui si coagulano infatti le aspettative e le emozioni che le socie e i soci del Circolo hanno accumulato nel corso dell'anno. Attraverso la ricostruzione delle narrazioni che seguono, incrociano e lambiscono il concetto di *Pride* presente in questa tesi, si riesce ad avere una testimonianza dell'esistenza e della propagazione della cultura LGBT: il *Roma Pride* in questo racconto affonda le sue radici nel mito di Stonewall e nel mito di una politica che non esiste più. La mitopoiesi del movimento avviene attraverso la memoria degli attivisti e delle attiviste più anziane, la pubblicazione di riviste e produzioni culturali indipendenti, gli incontri, le assemblee e le attività che hanno luogo sui *social network*, e in un certo senso forse anche questa tesi contribuirà a elaborare la creazione del mito come elemento indispensabile per la nascita e la continuazione di una cultura.

Nel marzo del 2016, durante la mia permanenza a Roma, Marco Prato, figura nota delle serate romane, e Manuel Foffo al termine di una notte di festa e di sesso uccisero

Luca Varani. La stampa italiana diede inevitabilmente sfogo ai pruriti più osceni che tradizionalmente la contraddistinguono quando si parla di omosessualità e il *chemsex*<sup>110</sup> irruppe nel dibattito pubblico come l'ultima frontiera della degenerazione gay. Facendo un passo indietro, Umberto Eco, nel 1980, in occasione della morte di Roland Barthes scriveva su *La Repubblica* (29/02/1980): "non voglio spendere una parola sul fatto che Barthes fosse omosessuale... chi legge «Frammenti di un discorso amoroso» senza sapere che l'altro che l'autore nomina di continuo è un uomo, non se ne accorge, e se è eterosessuale pensa a tutte le donne della sua vita: e questa è la grandezza... era di quegli omosessuali che non vogliono o non sanno ostentare in pubblico i loro affetti" (Umberto Eco, *La Repubblica* del 29/02/1980: 23). Questi due episodi sono cronologicamente e concettualmente distanti tra loro, ma non è difficile tracciare una linea di continuità che riassume puntualmente in quale ambiente la cultura LGBTQAI+ italiana sia riuscita a svilupparsi. I pregiudizi, le censure, le umiliazioni per le persone LGBT continuano a perpetuarsi, nella tradizione intellettuale italiana a queste persone è sempre stato negato un immaginario in cui specchiarsi e cercarsi.

### Verità parziali

Ho cercato di descrivere approfonditamente il processo di posizionamento che ha preceduto e seguito il lavoro, perché non si pensasse che le parole che scrivo provengano da un autore che non è consapevole del privilegio di cui è intrisa la propria esperienza. Allo stesso tempo non ho mai preteso di occupare una posizione *queer*, cosciente del fatto che una certa declinazione del *queer* sia pure un po' di moda, però al contrario il pensiero *queer* mi è servito come grimaldello per andare oltre i miei limiti, è stato un alito di libertà rivoluzionario che mi ha permesso di considerare quello che esperivo in maniera più costruttivamente critica.

Come suggerisce Susan Stryker, l'incorporazione, quell'effetto contingente sul corpo generato dall'adesione al nostro percorso identitario, agisce sia sugli interrogativi

---

<sup>110</sup> Il *Chem Sex* è letteralmente "sesso sotto l'effetto di sostanze", anche se nei profili Internet o nelle *chat room* viene usato comunemente il termine *Chems*. Le sostanze, che consentono di prolungare le prestazioni sessuali non solo per ore ma a volte anche per giorni, sono la ghb, che disinibisce chi l'assume, il mefedrone e la metanfetamina. Si tratta di potenti stimolanti che hanno l'effetto di aumentare la pressione sanguigna e il battito cardiaco della persona.

che animano la ricerca intellettuale sia sulla maniera in cui si accede all'archivio dei dati (Stryker, 2008: 150). La tematizzazione del ruolo della mia incorporazione *cisgender* e eteronormata nel leggere un archivio LGBT servirà probabilmente per mettere in luce le similitudini tra l'organizzazione della ricerca e tutte le prerogative epistemologiche delle normatività dominanti quali la bianchezza, la maschilità, l'eterosessismo e l'eurocentrismo. Non voglio però neanche porre questo lavoro in una posizione di esteriorità rispetto ai soggetti che hanno dato voce alla mia analisi, ma, come ho detto, spero che stimoli una riflessione all'interno di almeno una di tutte quelle realtà LGBTQAI+ che si battono per la propria affermazione.

Ripetevo spesso, quando introducevo il mio lavoro alle persone che sul campo dimostravano interessamento, che non ho mai cercato di fare una ricerca "sul" movimento sociale, ma "per" il movimento sociale. In questo senso auspico che questa tesi possa aprire spazi e dibattiti sull'integrazione di una prospettiva intersezionale delle lotte politiche e che possa incoraggiare l'abbandono di una prospettiva evoluzionista della storia del movimento LGBT.

Citando ancora Federico Zappino, "il pensiero *queer* ci dice che non siamo affatto *queer*, e che non lo siamo mai stati\* perché i modi attraverso cui viviamo ci parlano di una solida persistenza dell'ordine simbolico e sociale eterosessuale, quali che siano il nostro genere o la nostra sessualità. La *queerness*, pertanto, è un'idealità, non una realtà. È una utopia, un modo di desiderare che ci consente appena di vedere e di sentire al di là del pantano del presente" (Zappino, 2016: 196).

## Bibliografia

Acquistapace, Alessia, Elisa Arfini, Barbara De Vivo, Antonia Anna Ferrante e Goffredo Polizzi, 2016, "Tempo di essere incivili", in Zappino, Federico, a cura di, *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Verona, Ombre Corte.

Adorno, Theodor, 1981 (1967) *Prisms*. MIT Press Edition.

Allen, Louisa, 2010, "Queer(y)ing the straight researcher: The Relationship (?) between researcher identity and Anti-normative knowledge" in *Feminism & Psychology*, vol. 20(2): 147-165, SAGE.

Altmann, Dennis, 1943, *Homosexual. Oppression and Liberation*, Outerbridge & Dienstfrey, New York.

Altmann, Dennis, 2013, *The End of the Homosexual?* St Lucia, Queensland, University of Queensland Press.

Anderson, Benedict, 1991 (1983), *Imagined Communities: Reflections on the spread of nationalism*. Londra, Verso.

Arfini, Elisa A.G. e Cristian Lo Iacono (a cura di), 2012, *Canone Inverso. Antologia di teoria queer*. Sesto Fiorentino, Edizioni ETS.

Armstrong, Elizabeth A., e Suzanna M. Crage, 2006, "Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth" in *American Sociological Review*, vol. 71: 5, 724-751.

Ayoub Philip e David Paternotte, 2014, *LGBT Activism and the making of Europe*, London, Palgrave Macmillan.

Ayoub, Philip e Olga Brzezinska, 2015, "Caught in a Web? The Internet and Deterritorialization of LGBT Activism" in Paternotte, David e Manon Tremblay (a cura di), *The Ashgate Companion to Lesbian and Gay Activism*, New York, Routledge.

Barilli Rossi, Giovanni, 1999, *Il movimento gay in Italia*, Milano, Feltrinelli.

Bastide, Roger, 1955, "Le Principe de coupure et le comportement afro-brésilien" in *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas*, São Paulo, Editora Anhembi, 493-503.

Benjamin, Walter, 1969, *Illuminations*. New York, Schocken Books.

Bennett Andy, Jodie Taylor e Andy Bennett, 2014, *The Festivalization of Culture*, Farnham, UK, Ashgate Publishing.

Bernstein, Mary. 1997. "Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement" in *The American Journal of Sociology*, vol. 103(3), 531-565. The University of Chicago Press.

Binnie, Jon e Beverley Skeggs. 2004. "Manchester's gay village" in *The Sociological Review*. Oxford: Blackwell.

Binnie, Jon. 2013. "Neoliberalism, Class, Gender and Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer Politics in Poland" in *International Journal of Politics Culture Society*, 27: 241-257. New York: Springer.

Blidon Marianne. 2009. "Le Gay Pride entre subversion et banalisation" in *Espaceopulations Sociétés*. Université de Sciences et Technologies de Lille.

Boelstorff, Tom. 2003. "Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an already globalized world" in *American Ethnologist*. American Anthropological Association.

Boellstorff, Tom. 2007a. *A coincidence of desires. Anthropology, Queer Studies, Indonesia*. Durham and London, Duke University Press.

Boellstorff, Tom. 2007b. "Queer Studies in the House of Anthropology" in *Annual Review of Anthropology*, 36: 17-35. Annual Reviews.

Boni, Stefano. 2011. *Culture e Poteri. Un Approccio antropologico*. Milano: Eleuthera.

Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sense pratique*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre. 1998. *La Domination masculine*. Paris: Le Seuil.

Boyarin, Jonathan. 1994. *Remapping Memory. The Politics of Time Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Boyd, danah. 2008. "Social Network Sites/ Definition, History, and Scholarship" in *Journal of Computer Mediated Communication*, 13: 210-230. International Communication Association.

Brandes, Stanley. 2008. "The things we carry" in *Men and Masculinities* 11: 145-153. SAGE.

Busarello, Renato. 2016. "Diversity Management, pink-washing aziendale e omo-neoliberalismo. Prospettive critiche sul caso italiano" in Zappino, Federico (a cura di) *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, Verona: Ombre Corte.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble, Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Butler, Judith. 1993. *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge. Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.

Calhoun, Craig. 1994. "Social Theory and the Politics of Identity" in Calhoun, Craig (a cura di) *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge: Blackwell.



Chasin, Alexandra. *Selling Out, the gay and lesbian movement goes to market*. New York, Palgrave, 2000.

Clifford, James. 1983. "On Ethnographic Authority" in *Representations* 2: 118-146. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James e George Marcus. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Colpani, Gianmaria. 2014. "In Europe it's different: Homonationalism and Peripheral Desires for Europe" in Ayoub, Philip e David Paternotte *LGBT Activism and the Making of Europe*. Palgrave Macmillan.

Crespi, Franco. 2003. "Le identità distruttive e il problema della solidarietà" in Leontini L. (a cura di) *Identità e movimenti sociali in una società planetaria*. Milano: Guerini.

Cvetkovich, Ann. 2003. *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham: Duke University Press.

D'Emilio, John. 1993. "Capitalism and Gay Identity" in *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.

De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

Derrida, Jacques. 1971 (1967). *La Scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.

Derrida Jacque. 1998. *Archive Fever. A Freudian Impression*. Chicago: The University of Chicago Press.

Duggan, Lisa. 2002. "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism" in R. Castronovo e D. Nelson (a cura di) *Materializing Democracy: Towards a Revitalized Cultural Politics*. Durham: Duke University Press.

Duggan, Lisa. 2003. *The Twilight of Equality. Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.

Durkheim, Emile. 1896-1897. "La proibition de l'inceste et ses origins" in *Annee Sociologique*, vol. I pg. 1-70. Paris

Eco, Umberto, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*. Milano, Bompiani, 1994.

Eng, David; Judith Halberstam e Esteban Munoz. 2005. "What's Queer about Queer Studies now?" in *Social Text*, 23(3-4): 1-17. Duke University Press.

Eng, David. 2010. *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy*. Durham: Duke University Press.

Engel, Stephen. 2002. *The Unfinished Revolution. Social Movements Theory and the Gay and Lesbian Movement*. Cambridge University Press.

Engebretsen, Elisabeth. 2014. *Queer Women in Urban China*. New York: Routledge.

Enguix, Begonya. 2008. "Espacios y disidencias: el Orgullo LGBT", COGAM, Madrid.

Enguix, Begonya. 2013. *Sexual Politics, Pride, and Media Mediation in Spain*, in "Observatorio (OBS\*) Journal", vol.7 n.2, pg.33-56.

Enguix, Begonya. 2014. *Negotiating the field: rethinking ethnographic authority, experience and the frontiers of the field*, in "Qualitative Research" Vol.14(1) pg.79-94.

Ergun Ayça e Erdemir Aykan. 2010. "Negotiating Insider and Outsider Identities in the Field" in *Field Methods* 22(1): 16-38. SAGE Publications.

Fabietti, Ugo; Roberto Malighetti e Vincenzo Matera. 2000. *Dal Tribale al Globale*. Milano: Mondadori.

Fiorilli, Olivia e Stefania Voli. 2016. "De-patologizzazione trans\*, tra riconoscimento e redistribuzione" in Zappino, Federico (a cura di). 2016. *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Verona: Ombre Corte.

Foucault, Michel. 1978. *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

Fraser, Nancy. 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" in *Social Text*, 25/26: 56-80. Durham: Duke University Press.

Fraser, Nancy. 2008. *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Discusses Her Critics*. London-New York: Verso.

Freeman, Elizabeth. 2010. *Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press.

Gamson, Joshua. 1995. "Must Identity Movements Self Destruct? A Queer Dilemma" in *Social Problems*, vol. 48(3): 390-407. Oxford Journals.

Geertz, Clifford. 1988. *Interpretazione di culture*. Bologna, Il Mulino.

Goffmann, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.

Goffmann, Erving. 1989. "On Fieldwork" in *Journal of Contemporary Ethnography* 18(2): 123-132.

Giddens, Anthony. 1994 (1990). *Le Conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*. Bologna: Il Mulino.

Gray, Mary. 2009. *Out in the Country. Youth, Media, and Queer visibility in rural America*. New York University Press.

Gruszczynska, Anna. 2007. "Living la vida Internet: some notes on the cyberization of polish LGBT Community" in *BEYOND THE PINK CURTAIN: EVERYDAY LIFE OF LGBT PEOPLE IN EASTERN EUROPE*, Roman Kuhar and Judit Takacs, eds., Peace Institute - Politike Symposion.

Gupta, Akhil. 1994. "The Reincarnation of Souls and Rebirth of Commodities" in Boyarin, Jonathan (a cura di), *Remapping Memory. The Politics of Time Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Habermas, Jurgen. 1991 (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press.

Halberstam, Judith. 2005. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press.

Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Jackson, Julian. 2009. *Living in Arcadia*. University of Chicago Press.

Johnston, Lynda. *Queering Tourism, paradoxical performances at gay pride parades*. New York, Routledge, 2005

Johnston, Lynda e Gordon Waitt. "The Spacial Politics of Gay Pride Parades and Festivals: Emotional Activism" in *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism*. New York, Routledge, 2015

Kates, steven e Russell Belk. 2001. "The Meanings of Lesbian and Gay Pride Day" in *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 30(4): 392-429. SAGE.

Kirkpatrick, David. 2010. *The Facebook Effect*. New York: Simon & Schuster.

Kirschner, Suzanne. 1987. "Then what have I to do with thee?: on identity, fieldwork, and ethnographic knowledge" in *Cultural Anthropology* 2(2): 211-234.

Koensler, Alexander. *Comprendere il consenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*. Perugia, Morlacchi Editore, 2012

Kulick Don e Margaret Willson (a cura di). 1995. *Taboo. Sex identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. New York: Routledge.

Ippolita. 2012. *Nell'Acquario di Facebook. La resistibile ascesa dell'anarco-capitalismo*. Ledizioni.

Ippolita. 2016. *Anime Elettriche*. Milano: Jaca Book.

- Lundberg, Anna. 2007. "Queering Laughter in the Stockholm Pride Parade" in *IRSH* 52: 169-187.
- Luongo, Michael. "Rome's World Pride" in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 8: 1-2. Duke University Press, 2002
- Malinowski, Bronislaw. 1967. *A diary in the strict sense of the term*. Stanford University Press.
- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the world system. The emergence of multisited ethnography" in *Annual Review of Anthropology*, vol. 24: 95-117.
- Marcus, George. 1997. "The Uses of Complicity in the Changing Mise-èn-Scène of Anthropological Fieldwork" in *Representations*, No.59: 85-108. University of California Press.
- Massey, Doreen. 1994. *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- McAdam, Doug; John McCarthy e Mayer Zald. 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing*. Cambridge University Press.
- McKeganey, Neil e Mary Bloor. 1991. "Spotting the invisible man: the influence of male gender on fieldwork relations" in *British Journal of Sociology*, 42(2): 195-210.
- Melucci, Alberto. 1980. "The New Social Movements: A Theoretical Approach" in *Social Science Information* 19(2): 119-226. SAGE.
- Melucci, Alberto. 1982. *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni collettivi*. Bologna: Il Mulino.
- Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mieli, Mario. 1978. *Elementi di Critica Omosessuale*. Milano, Einaudi.
- Morris, Debrah. 2000. "Privacy, Privatization, Perversity: Toward a New Representations of the Personal" in *Signs*, 25(2): 323-351.
- Munoz, Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Munoz, Esteban. 2009. *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York University Press.
- Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press.

Ortiz, Steven. 2005. "The Ethnographic process of gender management: doing the Right masculinity with wives of professional athletes" in *Qualitative Inquiry*, 7: 436-447. SAGE

Newton, Esther. 1993. "My Best Informant's Dress/ The Erotic Equation in Fieldwork" in *Cultural Anthropology*, vol. 8(1): 3-23. JSTOR.

Piasere, Leonardo. 2002. *L'Etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma: Editori Laterza.

Plummer, Ken. 1999. "The Lesbian and Gay Movement in Britain: Schisms, Solidarities and Social Worlds" in Adam, Barry; Duyvendak, Jan e Andre Krouwel (a cura di). *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*. Philadelphia: Temple University Press.

Plummer, Ken. 2015. "Afterwards Liberating Generations: Continuities and Change in the Radical Queer Western Era" in Paternotte, David e Manon Tremblay (a cura di) *The Ashgate Companion to Lesbian and Gay Activism*. New York: Routledge.

Prearo, Massimo. 2015. *Pensare l'unità, praticare la divisione: la nascita della formula "LGBT"*, in *Politiche dell'Orgoglio*, a cura di Prearo, Massimo. Pisa, Edizioni ETS.

Preciado, Paul. 2015. *Testo Tossico, Sesso Droghe e Biopolitiche nell'Era Farmacopornografica*. Roma: Fandango Libri.

Proust, Marcel. 1922. *Sodome et Gomorrhe*. Paris: Gallimard.

Puar, Jasbir. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, Duke University Press, 2007.

Rebutini Gianfranco. 2015. *Omonormatività e Omonazionalismo. Gli effetti della privatizzazione della sessualità*, in *Politiche dell'Orgoglio*, a cura di Prearo, Massimo. Pisa: Edizioni ETS.

Remotti, Francesco. 2010. *L'ossessione identitaria*. Roma: Editori Laterza.

Richardson, Diane. 2005. "The Rise of Neoliberal Politics of Normalisation", in *Antipode*, 37(3).

Rossi Barilli, Gianni. 1999. *Il movimento gay in Italia*. Milano: Feltrinelli.

Said, Edward. 1989. "Yeats and Decolonisation" in Kruger Barbara (a cura di) *Remaking History*. Seattle: Bay Press.

Sasson-Levy, Orna e Tamar Rapoport. 2003. "Body, Gender and Knowledge in Protest Movements, The Israeli Case" in *GENDER & SOCIETY*, 17(3): 379-403.

Savin-Williams, Ritch. 2005. *The New Gay Teenager*. Harvard University Press.

Schramm, Katharina. 2005. "You have your own history. Keep your hands off ours! On

being rejected in the field” in *Social Anthropology*, 13(2): 171-183. EASA.

Sedgwick Kosofsky, Eve. 1990. *Epistemology of the Closet*. University of California Press.

Seidman, Steven. 1993. “Identity and Politics in a Postmodern Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes” in Warner, Michael (a cura di) *Fear of a queer planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Seidman, Steven. 1994. “Symposium: Queer Theory/ Sociology: a dialogue” in *Sociological Theory* 12(2): 166-177. Philpapers.

Seidman, Steven. 2001. “ From Identity to Queer Politics: Shifts in Normative Heterosexuality and the meaning of citizenship” in *Citizenship Studies*, 5(3): 321-328. Routledge..

Sherif, Bahira. 2001. “Insider/Outsider status. The ambiguity of boundaries in the fieldwork experience establishing rapport and negotiating” in *Qualitative Inquiry* 7: 443-452. SAGE.

Simmel, Georg. 2009 (1908). *Sociology, Inquiries into the construction of social forms*. Leida: Brill Editions

Sontag, Susan. 1966. “Notes on Camp” in *Against Interpretation*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Stein, Arlene e Ken Plummer. 1994. “I can’t even think straight. Queer Theory and the missing sexual revolution in Sociology” in *Sociological Theory*, 12(2): 178-187. JSTOR.

Strathern, Marilyn. 1992. *After Nature. English Kinship in the late twentieth century*. Cambridge University Press.

Stryker, Susan. 2008. “Transgender History, Homonormativity and disciplinarity” in *Radical history Review*, X: 144-157.

Szulc, Lukasz e Alexander Dhoest. 2013. “The internet and sexual identity formation” in *Communications*, 38(4): 347-365. De Gruyter Mouton.

Tarrow, Sidney. 1994. *Power in movement*. Cambridge University Press.

Taylor, Verta e Nancy Whittier. 1992. “Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization” in Aldon D. (a cura di) *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

Teunis, Niels e Gilbert Herdt. 2006. *Sexual Inequalities and Social Justice*. Berkeley: University of California Press.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to revolution*. Reading: Addison-Wesley.

Trappolin, Luca. 2004. *Identità in azione, Mobilitazione omosessuale e sfera pubblica*.

Roma: Carocci.

Turkle, Sherry. 2015. *La Conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*. Torino: Einaudi.

Turner, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell Paperbacks Edition, 1991 (1969).

Valentine, David. 2007. *Imagining Transgender, an ethnography of a category*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Warner, Michael. *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Weber, Max. 2004. *The Vocation Lectures*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Wekker, Gloria. 2006. *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. New York: Columbia University Press.

Weston, Kath. 1991. *Families we choose. Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.

Weston, Kath. 1993. "Lesbian/Gay studies in the house of anthropology" in *Annual Review of Anthropology*, 22: 339-367.

Zappino, Federico (a cura di). 2016. *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Verona: Ombre Corte.