Antonianum XC (2015) 385-401

L'IDEOLOGIA DEL "GENDER". SFIDA ALL'ANTROPOLOGIA E ALL'ETICA CRISTIANA

La teoria del genere si va diffondendo nell'Occidente e cerca di penetrare anche in altri contesti culturali, promossa da grandi organizzazioni internazionali. Essa consiste, in sostanza, nella negazione della rilevanza antropologica delle differenze sessuali biologicamente definite, rispetto alle determinazioni culturali della sessualità[1]. Le conseguenze di questa impostazione sono di portata grandissima per la vita sessuale delle persone e per la sua regolazione.

1. Una nuova antropologia ed etica sessuale

Dalla fine del XIX secolo è andato sempre più in crisi il modello di antropologia sessuale sedimentato nella cultura occidentale che, pur variamente declinato, aveva dominato il mondo occidentale dai tempi degli antichi Greci e che era stato usato dalla Tradizione per tematizzare l'esperienza morale cristiana. La *concezione* prevalente della sessualità ha subito una autentica rivoluzione per cause molteplici e variamente interconnesse: i progressi delle *scienze biologiche* hanno chiarito alcuni aspetti fondamentali della sessualità e della procreazione umana, mentre gli apporti innovativi delle *scienze umane* (soprattutto psicologia, antropologia culturale e sociologia) hanno aperto orizzonti interpretativi prima neppure immaginati. I ruoli sessuali e i rapporti tra i sessi, il legame fra sessualità e matrimonio, la stessa naturalità dei sessi sono stati messi in discussione e, ripercorrendone la genealogia storica, si è cercato di mostrarne il legame con logiche di potere e di repressione.

---

[1] Non tutte le lingue permettono di distinguere *sesso* e *genere* (in inglese *sex* e *gender)* e si ricorre, allora, a specificazioni che rendono il senso della distinzione. In tedesco, per esempio, si distingue il *biologisches Geschlecht* (sesso biologico) dal *psychosoziales Geschlecht* (sesso psicosociale).

Il superamento dei sistemi normativi tradizionali imposti - si dice - per convenzione e autorità, l'esaltazione della libertà del desiderio, l'emancipazione sessuale e sociale della donna, la critica delle strutture familiari naturali, lo scollamento fra esercizio della genitalità e procreazione, sono alcuni dei tratti tipici della cosiddetta *rivoluzione sessuale*[2]. Queste idee hanno avuto un influsso determinante sulla mentalità oggi prevalente nel mondo occidentale, subendo tra l'altro singolari trasformazioni nell'incontro con la filosofia marxista che ha dominato la scena della cultura europea nel cuore del XX secolo: pensiamo alla produzione d'avanguardia di W. Reich (1897-1957) la cui opera più nota *Die Sexualität im Kulturkampf* cioè *La sessualità nel conflitto culturale* fu pubblicata per la prima volta a Vienna nel 1936, pensiamo al femminismo militante della Simone de Beauvoir (1908-1986), alle suggestioni marxiste presenti, anche se elaborate in modo personale, in E. Fromm (1900-1980), alla graffiante produzione di H. Marcuse (1898-1979), in cui la ragione hegeliana pare sostituita dalla pulsione freudiana e rivoluzione politica e liberazione dell'*eros* sembrano coincidere[3]. Secondo Marcuse, in particolare, dopo la conquista delle *libertà civili*, ideale della Rivoluzione Francese, e dopo la *libertà dal bisogno*, meta della Rivoluzione Russa, gli ulteriori traguardi della libertà saranno la *libertà dal lavoro*, la *libertà dalla famiglia*, la *libertà dalla morale*. Il compito della Modernità matura sarà dunque svincolare la sessualità umana dall'istituto familiare, legato

---

[2] La separazione fra sessualità e procreazione fu permessa, concretamente, dalla disponibilità dei nuovi metodi contraccettivi. Cfr. R. Tannahill, *Storia dei costumi sessuali. L'uomo, la donna, l'evoluzione delle società di fronte al sesso*, Rizzoli, Milano 1994², 358: "Divenuta facilmente disponibile negli anni Sessanta, la pillola si rivelò proprio ciò che le donne stavano aspettando (...). Finalmente si poteva ricorrere ad un contraccettivo sicuro al cento per cento, il cui uso era completamente controllato dalla donna".

[3] Ricordiamo alcuni testi classici: S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, 2 voll., Gallimard, Paris 1949 (trad. it. *Il secondo sesso*, Saggiatore, Milano 1984); H. Marcuse, *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, Oxford University Press, New York 1941 (trad. it. *Ragione e rivoluzione. Hegel ed il sorgere della teoria sociale,* Mulino, Bologna 1966); Id., *Eros and civilisation. A philosophical inquiry into Freud*, Boston 1955 (trad. it. *Eros e civiltà,* Einaudi, Torino 2001); W. Reich, *The Sexual Revolution*, Vision Press, London-New York 1945 (trad. it. *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1971).

alle convenzioni, al sangue, al controllo sociale e dare piena libertà al dispiegarsi dell'*eros*, infranti tutti i tabù e i divieti.

Nel nostro tempo la sessualità è tendenzialmente vissuta in autonomia rispetto alla funzione procreativa e viene compresa secondo direzioni di senso plurime, mettendone comunque preferibilmente in risalto le qualità ludiche, erotiche, espressive, creative, affettive rispetto alle finalità procreative. La sessualità non avrebbe perciò un senso fondamentale, dato con la natura della persona, ma sarebbe aperta ad accogliere più sensi gerarchizzabili soltanto dall'individuo all'interno del suo personale sistema di valori. Inoltre, benché non si trascurino le valenze politiche della sessualità, l'orientamento oggi di gran lunga dominante tende a privilegiarne le dimensioni soggettive e private, ponendo la vita sessuale in relazione con l'esercizio dell'autonomia e con la realizzazione del benessere personale. È una nuova visione della sessualità che rappresenta una sfida per la antropologia e la morale sessuale tradizionale.

2. Sesso e genere fra natura e cultura

È evidente che, in natura, la sessualità si presenta strettamente connessa con i processi riproduttivi. La *riproduzione sessuata* non è certo l'unico né il più diffuso modo per dare origine ad un nuovo individuo, ma, dal punto di vista evolutivo, la riproduzione sessuata presenta un enorme vantaggio rispetto a quella asessuata perché permette un continuo rimescolamento genetico all'interno della stessa specie. Le scienze biomediche del XIX e XX secolo hanno mostrato che la sessualità, anche a un livello puramente fisico, non è la caratteristica di un solo organo o apparato, né si può ridurre a un certo assetto cromosomico o alla capacità di produrre gameti di un certo tipo, ma comprende un insieme articolato di caratteri istologici, anatomici, fisiologici in stretta interdipendenza.

Ciò, però, che caratterizza la sessualità umana rispetto a quella animale non sta negli aspetti fisici della sessualità, ma nei suoi aspetti simbolici. La sessualità umana, infatti, si carica di significati e finalità non immediatamente ricollegabili alla biologia e alla riproduzione. Se è vero che la sessualità umana comporta strutture e determinismi biologici, tuttavia la caratteristica saliente della sessualità umana va ricercata altrove, nelle sue potenzialità espressive, nelle sue capacità comunicative, nelle

sue elaborazioni culturali. Questa sottolineatura moderna delle dimensioni interiori e soggettive della sessualità non è una novità assoluta nella storia del pensiero, ma un apporto decisivo in questo senso è venuto dalle scienze umane, sviluppatesi dalla fine del XIX secolo, e soprattutto dalla *psicologia analitica* iniziata da S. Freud (1856-1939). Prima degli istinti, delle inclinazioni e dei comportamenti esiste un mondo misterioso da cui emerge il nostro essere personale e che continuamente interagisce con il mondo della realtà e delle relazioni. Al di là delle valutazioni che si possono dare della psicoanalisi e dei suoi molti limiti teorici, pare di poter affermare che si tratta di un patrimonio a qualche livello da tutti condiviso e, con le dovute precisazioni, anche la teologia morale ha cominciato a parlare della sessualità come funzione della crescita personale, come fattore di socializzazione, come forza di autotrascendimento.

Un grande contributo alla comprensione dello sviluppo degli aspetti personali della sessualità è venuto dagli studi di R. Stoller (1924-1991) e di J. Money (1921-2006) che, negli anni '50-60, approfondirono il rapporto fra l'identità sessuale e le strutture corporee. Pare che per primo sia stato Stoller, nell'ambito dei suoi studi sul transessualismo, a mettere a fuoco la distinzione fra sesso e genere, al Congresso Internazionale di Psicoanalisi tenutosi a Stoccolma nel 1963[4]. Money elaborò una teoria innovativa sui fattori che determinano lo sviluppo delle componenti fondamentali del sesso psicologico[5]. La teoria di Money parte dalla premessa che il sesso di una persona risulta da molteplici fattori e non da uno solo e che, fra questi fattori, devono essere inclusi il sesso psicologico e quello sociale, i quali sono legati in modo indissolubile al benessere della persona. Accanto all'*orientamento sessuale*, che si riferisce all'oggetto del desiderio erotico, egli introdusse le categorie di *identità di genere*, cioè l'autopercezione di se stessi come maschi o come femmine, e di *ruo-*

---

[4] R. Stoller, *A contribution to the study of Gender Identity*, in "International Journal of Psycho-Analysis" 45 (1964) 220-226; Id., *Sex and Gender. On the development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York 1968.

[5] J. Money - A.A. Ehrhardt, *Man & Woman, Boy & Girl. The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, Johns HopkinsUniversity Press, Baltimore - London 1972 (trad. it. *Uomo Donna Ragazzo Ragazza*, Feltrinell, Milano 1976); J. Money - P. Tucker, *Sexual Signatures: On Being a Man or a Woman*, Little, Brown & Co., Boston 1975 (trad. it. *Essere uomo, essere donna. Uno studio sull'identità di genere*, Feltrinelli, Milano 1989[3]).

lo di genere, cioè tutto quello che una persona fa o dice per indicare a se stessa o agli altri la sua appartenenza ad un sesso: esso include, ma non si restringe alla sessualità nel senso erotico. La percezione di se stessi come maschi o come femmine precede lo sviluppo dell'*orientamento sessuale* e l'assunzione di un qualsiasi *ruolo* sociale. Questa percezione sta al centro del nostro essere e informa di sé tutto quanto facciamo.

L'uso della categoria di *genere* invece che quella di *sesso* non è casuale, ma vuole sottolineare l'origine e la valenza psicosociale di questi aspetti della persona, svincolandoli dall'ambito della biologia: *genere* evoca cultura, mentre *sesso* suggerisce natura. Money ha ritenuto di provare che, dal punto di vista psicologico, la sessualità alla nascita è *indifferenziata* e diventa differenziata in senso maschile o femminile nel corso delle esperienze educative infantili, configurandosi come una sorta di *imprinting* psichico che si completa entro due anni e mezzo dalla nascita e che può essere mutato più tardi solo a prezzo di gravi rischi per l'equilibrio psichico. Un aspetto sconcertante delle sue teorie stava nell'affermazione che l'identità di genere si sviluppa conformemente al sesso di allevamento e che, in casi limite - come nel caso degli intersessi[6] - tale sviluppo può avvenire anche in contrasto con il sesso genetico, gonadico, genitale interno e persino fenotipico, presi singolarmente od in combinazione, per cui il sesso di allevamento deciso dai genitori dovrebe essere considerato il miglior indice prognostico della futura identità di genere.

Le teorie di Money furono accolte trionfalmente, oltre che fra pediatri e psichiatri, anche negli ambienti femministi e nel nascente pensiero *gay* perché sembravano delegittimare, con argomenti scientifici, le strutture antropologiche ed etiche tradizionali e offrire un appoggio oggettivo alle nuove teorie sociologiche e antropologiche che prendevano forma e vigore negli anni '50. Le idee di Money sono state ridimensionate ben presto da evidenze cliniche contrarie e da osservazioni sulla sessualizzazione del cervello maschile e femminile, ma questo non ha scalfitto la sicurezza dell'ideologia del genere[7]. Una visione

---

[6] Money aveva condotto ricerche su bambini dal sesso *ambiguo* e, perciò, enfatizza la possibile discordanza fra il sesso di allevamento e il sesso fisico quando vi sia stato un errore di assegnazione alla nascita.

[7] Dati ormai consolidati dimostrano il ruolo svolto dagli *ormoni sessuali* sul sistema nervoso centrale dell'uomo nell'influenzare lo sviluppo psicosessuale e oggi possiamo dire che il cervello maschile e femminile sono, in un certo senso, due varianti

equilibrata dei dati scientifici attualmente in nostro possesso dovrebbe condurci ad evitare estremismi e contrapposizioni opponendo sesso come natura e genere come cultura e dovrebbe indurci ad elaborare una visione complessa, pluristratificata e armoniosa delle diverse componenti della sessualità umana, ma è tipico delle ideologie essere unilaterali, riduttive, intolleranti alle critiche e poco interessate ai *dati di fatto* che le contraddicono[8].

3. L'ideologia del genere

La distinzione fra sesso e genere ci introduce nella cuore della controversia: il sistema binario dei sessi è frutto di una necessità naturale o di una costruzione sociale? La risposta della teoria del genere è che la pretesa *naturalezza* delle differenze tra l'uomo e la donna e il *sistema tradizionale dei sessi* sono un prodotto esclusivo della cultura. La rigida dicotomia dei ruoli nella società e nella famiglia, così come i modelli comportamentali del maschio e della femmina e i rispettivi, cosiddetti, *tipici* profili psicologici non sarebbero altro che la risposta ad un sistema di attese sociali e di distribuzione del potere. Tutto questo, insomma, è frutto di *costruzione*[9].

Gli studi antropologici di M. Mead (1901-1978) su alcune società primitive - studi attualmente molto criticati – pretendevano di mettere in luce, sin dagli anni '30, che le culture ritenute più primitive si presentano, in effetti, più libere e molto meno repressive della cultura occidentale, specie nella sua versione borghese, e che la tradizionale immagine

---

biologiche dello stesso organo. Cfr. L. Cahill, *Why sex matters for neuroscience*, in "Nature Reviews Neuroscience" 7 (2006) 477-484; I. Savic (ed.), *Sex differences in the human brain, their underpinnings and implications,* Elsevier, Oxford 2010.

[8] Alcune leggi contro l'omofobia, pensate come argine alle discriminazioni contro le persone omosessuali e come difesa della loro dignità, tuttavia risentono delle tonalità ideologiche implicite nella teoria del genere.

[9] Rappresentante di spicco di questa concezione della sessualità è la Judith Butler: J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, London 1993 (trad. *Corpi che contano*, Milano 1996); EAD., *Undoing gender*, New York-London 2004 (trad. *La disfatta del genere*, Roma 2006). Nel *mare magnum* dei *gender studies* ricordiamo, per esempio: T. De Lauretis, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1996; J. Lorber , *Paradoxes of Gender*, Yale University Press, New Haven (CT) 1994 (trad. it. *L'invenzione dei sessi*, Saggiatore, Milano 1996).

dell'uomo e della donna riscontrata nelle culture occidentali è relativa a queste culture e non esprime strutture antropologiche perenni[10].

Simone de Beauvoir ha approfondito la tesi dell'origine culturale delle differenze esistenti tra uomini e donne, con lo scopo precipuo di mostrare la parità della donna, contro la mentalità del suo tempo, fortemente impregnata di pregiudizi maschilisti.

> Una società - ella scrive - non è una specie: in essa la specie si realizza come esistenza, si trascende verso il mondo e verso l'avvenire. I suoi costumi non si inferiscono dalla biologia: gli individui non sono mai abbandonati alla loro natura, obbediscono a quella seconda natura che è l'abitudine, nella quale si riflettono desideri e timori che rivelano il loro atteggiamento ontologico. Il soggetto non prende coscienza di se stesso e non si realizza in quanto corpo, ma in quanto corpo sottoposto a leggi e tabù: prende coscienza in nome di certi valori.
> Ancora una volta non è la fisiologia che può stabilire dei valori, piuttosto i dati biologici assumono quei valori che l'esistenza dà ad essi (...). Così noi dovremo chiarire i dati della biologia alla luce di un contesto ontologico, economico, sociale, psicologico[11].

Secondo i principi di J. P. Sartre, cui Simone de Beauvoir era personalmente legata, ognuno è sempre come lo vede l'altro. L'uomo non ha una natura data, ma è libertà. È vero che esistono fra uomo e donna differenze su base naturale, ma esse non costituiscono una condizione ineluttabile perché "l'essere della donna, se è condizionato dal suo corpo come quello dell'uomo, non è mai completamente dato, ma è sempre da

---

[10] M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Harper Collins, New York 1935 (trad. it. *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Saggiatore, Milano 2003); Mead, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow, New York 1949 (trad. it. *Maschio e femmina*, Saggiatore, Milano 1962). L'attendibilità delle ricerche della Mead è stata contestata: D. Freeman, *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead. A Historical Analysis of Her Samoan Research*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1999. Una lettura della binarietà sessuale dal punto di vista dell'antropologia culturale contemporanea in: F. Heritier, *Masculin/Féminin. La Pensée de la différence Odile Jacob*, Paris 1996 (trad. it. *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Laterza, Roma 2000); Ead., *Masculin/Féminin. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris 2002 (trad. it. *Maschile e femminile. Dissolvere la gerarchia,* Raffaello Cortina, Milano 2004).

[11] S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, 62-63.

fare"[12]. La donna è persona libera che progetta se stessa nel mondo e perciò, molto più della fisiologia e della psicologia, conta il modo con cui la donna assume le condizioni della sua esistenza e le trasforma.

La tesi costruttivista si trova ampiamente tematizzata nella teoria sessuale elaborata da Michel Foucault (1926-1984). Il celebre storico e filosofo francese non ha trattato del "genere" in modo esplicito, ma i suoi scritti, affascinanti e dotti, sono un punto di forza per la tesi che la sessualità umana è frutto di un processo di costruzione che si dispiega nella storia e che è guidato dalle strutture del biopotere, potere che costruisce i corpi, i desideri, le identità, i modi fondamentali della vita stessa[13].

Non possiamo negare che aver rivelato le connessioni intime fra sessualità e società sia uno degli apporti più significativi e fecondi delle scienze umane moderne. Le letture costruttiviste, se sono spogliate dalla sopravvalutazione unilaterale dell'elemento culturale e sono rilette in un contesto antropologico più articolato, possono arricchire positivamente la nostra visione della sessualità umana. È vero, infatti, che la sessualità *fa* la società perché essa, connotando profondamente l'identità individuale e tessendo legami privilegiati fra le persone, si configura come la matrice genetica delle strutture sociali e, attraverso la trasmissione della vita, assicura al gruppo un avvenire e gli offre possibilità di espansione e di rinnovamento, ma è altrettanto vero che *la società fa la sessualità* se si pensa che la sessualità umana non può sottrarsi all'influenza della cultura perché è proprio l'insieme delle determinazioni culturali che concorre a modellare la sessualità come è percepita e vissuta dai soggetti. La sessualità investe integralmente la persona nella sua complessa stratificazione ontologica e se, da un lato, la radica nel mondo della natura, dall'altra la sospinge verso il mondo della cultura, così che non si dà mai nell'uomo e nella donna alcun momento concreto che sia puramente natura e che non sia insieme anche cultura. L'essere umano è un essere eminentemente simbolico e anche la sua condizione sessuata è sempre vissuta-interpretata-progettata alla luce di un *senso* che è anticipato come "non detto" nelle strutture corporee, che le eccede e che deve essere decifrato, elabo-

---

[12] *Ibid*., 604.

[13] Di lui ricordiamo un'opera capitale: M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3 voll., Gallimard, Paris 1976-1984 (trad it. *Storia della sessualità*, 3 voll., Feltrinelli, Torino 1978-1985).

rato e vissuto attraverso i linguaggi, i segni e le immagini della cultura. La cultura segna, quindi la comprensione e l'espressione della sessualità, anche se non ne determina il senso il quale, proprio per la complessità dell'ontologia della persona, non è riducibile a semplice costruzione culturale.

Nella cultura contemporanea, invece, l'esasperazione della contrapposizione fra natura e cultura, la negazione della rilevanza dell'elemento corporeo nel contribuire alla definizione della sessualità umana e l'enfasi sull'autodeterminazione individuale svincolata da ogni riferimento valoriale oggettivo, hanno condotto a una svalutazione estrema del *sesso* come realtà data, fissa e stabilizzata, a favore del *genere* inteso come struttura culturale flessibile e decostruibile e, quindi, in ultima analisi, dipendente dalla libertà del soggetto. "La tarda modernità - scrive la G. Hawkes - ha liberato la sessualità dai confini di una singola egemonia e l'ha sostituita con il *pluralismo sessuale*. La trasformazione significativa che ha smantellato queste strutture non è stata conseguenza (diretta) del permissivismo, ma piuttosto di un movimento attraverso il quale la sessualità intesa come fissità è stata soppiantata dalla identità sessuale in quanto definita e strutturata dalla scelta individuale, dove la scelta sessuale diventa uno dei molti elementi della scelta del proprio stile di vita"[14].

Una sintesi estrema dell'ideologia del genere, condotta alle sue estreme e paradossali conseguenze, si può trovare in questo testo emblematico della J. Butler esponente del femminismo tardo moderno:

> Il genere è una costruzione culturale. Di conseguenza non è né il risultato causale del sesso, né è tanto apparentemente fisso come lo è il sesso ... Quando lo *status* costruito del genere viene teorizzato come del tutto indipendente dal sesso, il genere stesso diviene un artificio fluttuante, con la conseguenza che *uomo* e *maschile* possono significare tanto facilmente un corpo femminile quanto uno maschile, e *donna* e *femminile* tanto facilmente un corpo maschile quanto uno femminile[15].

---

[14] G. Hawkes, *A Sociology of Sex and Sexuality*, Open University Press, Buckingham-Philadelphia 1996, 135-136.

[15] J. Butler, *Gender trouble: Feminism and the subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, 6 (trad. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013).

Se Michel Foucault si era proposto di ricostruire la genealogia del soggetto ripercorrendone il processo di costruzione, ma fermandosi alla realtà del corpo in quanto "dato", la Butler individua nel corpo in quanto "dato" una manovra abile del potere fallocratico di occultare i veri meccanismi del potere: non si dà un corpo "naturale" perché non è possibile separare la fisicità dei corpi dalle norme che ne regolano la determinazione storica. Perciò non bisogna privilegiare una identità a scapito delle altre, né bisogna rovesciare i rapporti di forza fra le identità, ma bisogna rifiutare il confine fra interiorità ed esteriorità destabilizzando le identità ritenute legittime. Questo progetto biopolitico viene efficacemente sintetizzato dalla Adriana Cavarero:

> La struttura, insomma, deve essere continuamente destrutturata: mediante una proliferazione inarrestabile di posizionamenti simbolici che apra lo spazio per una democrazia radicale dove nessuna identità sia più fissa e, quindi, normale, normativa, egemone[16].

Si tratta di un paradigma teorico altamente suggestivo che ha trovato una iridescente elaborazione soprattutto nell'ambito della *queer theory*, evoluzione ultima degli studi *gay* e lesbici in cui viene dato grande risalto a situazioni di segno diverso, ma caratterizzate tutte dalla ambiguità come l'ermafroditismo, il travestitismo, il transessualismo[17]. Un riflesso di queste posizioni, con un notevole impatto sull'immaginario collettivo, si ha in in tutta una serie di esibizioni di carattere pubblico, insieme teatrali e politiche come parate, eventi, manifestazioni controcorrente destinate a suscitare scandalo, a porre domande, a combattere l'omofobia. Nel mondo della comunicazione di massa si moltiplicano i personaggi che decidono di fare *coming out* della loro omosessualità o che si presentano con una appartenenza ambigua, come i *transgender*. Non vogliamo neppure sottacere il ruolo svolto dal ciberspazio per spingere anche i soggetti cosiddetti "normali" ad accogliere, almeno come possibilità, il polimorfismo trasformistico della identità di genere: nello

---

[16] F. Restaino - A. Cavarero , *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 2002, 157.

[17] Pare che il primo uso del termine *queer* (in inglese "strano", "ambiguo") per riferirsi alla teoria *gay* e lesbica sia dovuto a Teresa De Lauretis durante un convegno del 1990 e poi ampiamente tematizzato in: T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, 104-106.

spazio virtuale è possibile vivere identità difformi da quelle quotidiane, sperimentare sessualità alternative, sovvertire la rigida logica eterosessuale che governa la sequenza sesso-genere-desiderio[18].

Una delle derive possibili dell'ideologia del genere si è di recente presentata con il perfezionamento del trapianto di utero. La tecnica del trapianto di utero è stata sviluppata per permettere una gravidanza normale a donne con gravi malformazioni o con agenesia dell'utero ovvero isterectomizzate per gravi patologie uterine[19]. I criteri etici inizialmente proposti a livello internazionale - i cosiddetti *criteri di Montreal*[20] - erano riferiti a donne in queste situazioni cliniche, ma sono stati impugnati in nome della ideologia del genere rivendicando la possibilità di praticare un trapianto di utero in soggetti biologicamente non femmine e, cioè, in pazienti maschi o transessuali (da maschio a femmina)[21]. Gli Autori dei criteri di Montreal hanno replicato sostenendo che oggi l'intervento è impraticabile su corpi con anatomofisiologia maschile per grandi difficoltà tecniche, ma, in un clima di assoluta "correttezza politica", hanno affermato che non sembra che ci sia *prima facie* una ragione etica per respingere l'idea di eseguire un trapianto di utero in un paziente maschio o transessuale. Un paziente maschio o trans che desideri portare in pancia ("gestate") un figlio non ha un diritto a quel desiderio minore delle controparti femminili. Il principio di autonomia non è sesso-specifico"[22].

---

[18] Vedere. J.E. Campbell, *Getting it on Line: Cyberspace, Gay male Sexuality, and Embodied Identity,* Routledge, New York 2004. 2014; G. Kirkupp - L. Janes - K. Woodward - F. Hovenden, *The Gendered Cyborg. A Reader*, Routledge, London-New York 2000; A.R. Stone, *The War of Desidere and Technology at the Close of the Mechanical Age,* MIT Press, Cambridge 1996 (trad. it. *Desiderio e tecnologia: Il problema dell'identità nell'era di internet*, Feltrinelli, Milano 1997).

[19] M. Brännström, L. Johannesson, N. Bokström N et al. *Livebirth after uterus transplantation*, in "The Lancet" 385 (2015) 607-616.

[20] A. Lefkowitz - M. Edward - J. Balayl, *The Montreal Criteria for the Ethical Feasibility of Uterine Transplantation*, in "Trasplant International" 25 (2012) 439-447.

[21] Cfr T.F. Murphy, *The ethics of helping transgender men and women to have children*, in "Perspectives in Biology and Medicine" 53 (2010) 46-60.

[22] A. Lefkowitz -M. Edward - J. Balayl, *Ethical considerations in the era of uterine transplant: an update of the Montreal criteria for the Ethical Feasibility of Uterine transplantation*, in "Fertility and Sterility" 100 (2013) 924-926 (citazione p. 924, trad. nostra).

4. Domande giuste. Risposte sbagliate

Nel grande contenitore della ideologia del genere si sono racccolti alcuni problemi che agitano le opinioni pubbliche e i legislatori occidentali come l'esaltazione del libero esercizio della genitalità al di fuori della relazione interpersonale, gli interventi di correzione del fenotipo nel caso della disforia di genere eseguiti in nome del primato della autocoscienza, la omologazione dei comportamenti eterosessuali ed omosessuali, rappresentando questi ultimi non una deviazione rispetto alla cosiddetta normalità, ma semplicemente una variante minoritaria dell'orientamento sessuale umano e, di conseguenza, il riconoscimento delle unioni omosessuali e la loro piena equiparazione alle unioni eterosessuali come modelli famigliari alternativi. L'ideologia del genere fornisce a questi problemi e alle soluzioni prospettate una cornice interpretativa globale e unitaria.

Noi siamo convinti che nel campo dell'antropologia e dell'etica sessuale esistono sfide e problemi reali, ma siamo parimenti persuasi che la teoria del genere dà a questi problemi reali risposte parziali e inadeguate. Si tratta di domande e istanze che si agitano non solo nella cultura secolare, ma anche nel mondo ecclesiale e che sono oggetto di appassionata riflessione in ambito teologico.

Una prima critica può essere fatta al legame esclusivo fra sessualità e procreazione: la antropologia sessuale tradizionale, erede dell'antropologia stoica, comprendeva la sessualità in prospettiva naturalistica e sottolineava, fra i molti aspetti possibili della sessualità umana, quello procreativo. Questa comprensione unilaterale, ovviamente, comportava una sottolineatura della binarietà dei ruoli sessuali in funzione della procreazione. L'attenzione era centrata prevalentemente sulla funzione naturale degli organi sessuali, intendendo il termine "naturale" in riferimento alla capacità procreativa. In questa prospettiva la sessualità umana non risultava particolarmente connotata rispetto alla sessualità animale e la comprensione della sessualità tendeva ad appiattirsi sulla genitalità. Da Aristotele a Tommaso, passando per Agostino, la dualità sessuale o, meglio, il dimorfismo sessuale, veniva spiegato in relazione alla finalità procreativa. L'etica sessuale tradizionale assumeva come criterio base per valutare la correttezza dell'esercizio della sessualità e dell'uso lecito del piacere sessuale la fecondità degli atti sessuali e la loro contestualiz-

zazione nell'istituto matrimoniale: si consideravano perciò illeciti tutti gli atti sessuali extramatrimoniali e "contro natura" tutti gli atti – anche fra sposi - che non fossero almeno potenzialmente procreativi. Contro natura, in particolare, era considerata la omosessualità e gli omosessuali o *sodomiti* erano ritenuti soggetti viziosi e depravati, segnati da un duro stigma sociale e fatti oggetto di palesi ingiustizie.

L'altro aspetto della tradizione antropologica preso di mira - non a torto - dalla teoria del genere è la pretesa naturalezza delle asimmetrie di potere fra maschi e femmine. Secondo gli Antichi, la donna, per motivi biologici, sarebbe naturalmente inferiore, inadatta a dirigere e governare, moralmente fragile, destinata ad un ruolo subordinato nella società e, anche in famiglia, assoggettata al capofamiglia. L'organizzazione sociale, le strutture educative, i sistemi legislativi, le elaborazioni filosofiche, le convenienze comportamentali erano tutte orientate alla perpetuazione e rafforzamento della ideologia maschilista, suggerendo ai bambini e alle bambine l'assunzione di idee e di ruoli corretti. Lo *status quo* era rafforzato dagli insegnamenti tradizionali delle religioni monoteiste incluso il Cristianesimo. La lettura sessista di Efesini 5, per esempio, sembrava canonizzare la soggezione unilaterale delle mogli ai mariti, nonostante la reciprocità di sottomissione invocata dal versetto 21 di quello stesso capitolo paolino. L'emancipazione della donna dalla sudditanza, la sua uscita da uno stato di minorità permanente e il suo ingresso da protagonista nella società suonavano per l'antropologia tradizionale come una rivoluzione inaccettabile e disastrosa che violava l'ordine naturale voluto dal Creatore.

Un terzo aspetto problematico è costituito dall'atteggiamento verso la omosessualità, esempio eclatante delle "sessualità diverse". La riprovazione morale del comportamento omosessuale è stata accompagnata nei secoli da persecuzioni, esclusioni sociali, marginalizzazione e perfino da soppressione fisica. La sensibilità contemporanea, condivisa dal mondo secolare e da quello cattolico, chiede un riconoscimento sincero della dignità e dei diritti delle persone omosessuali indipendentemente dal loro orientamento e una tutela da ingiuste discriminazioni.

Queste istanze sono risolte dalla teoria del genere rifiutando il dualismo binario dei sessi, negando la naturalezza dell'istituto matrimoniale, propugnando la liberazione dell'eros da qualsiasi vincolo etico che non sia il consenso, mettendo sullo stesso piano omosessualità ed eteroses-

sualità. I problemi cui vuole rispondere la ideologia del genere sono autentici, ma la soluzione proposta è devastante. Risposte sbagliate a domande giuste.

Un limite di fondo della teoria del genere stia nella sua incapacità di valorizzare la totalità della persona e la ricchezza del suo essere, privilegiando in modo riduttivo alcuni aspetti a scapito di altri. Per non mortificare l'autocoscienza si riduce il corpo a un dato un bruto, plasmabile a volontà come se non fosse sempre e originariamente un corpo umano e, quindi, portatore di una istanza di senso che precede ogni interpretazione. Per riconoscere la pari dignità della donna si nega la sua differenza e la sua originalità rispetto all'uomo. Per non esser costretti a un generare biologicamente necessitato e istintuale si sciolgono l'amore umano incarnato e la procreazione come se la fecondità fosse nemica del desiderio. Per difendere le persone omosessuali da ingiustizie e violenze e garantire loro la fruizione dei giusti diritti si oscura e si svuota la differenza radicale fra etero ed omosessualità. La questione è antropologica: l'uomo e la sua sessualità si fluidificano in un costruttivismo suscettibile di decostruzioni e riletture infinite e non si tiene conto del fenomeno umano e della sua sessualità, in particolare, come realtà complesse[23].

La sessualità è una realtà articolata che attraversa tutta la condizione umana. Essa certamente non può essere ridotta alle strutture genitali e alle funzioni riproduttive, ma deve essere compresa in uno sguardo d'in-

---

[23] Le prese di posizione contro gli eccessi della ideologia del genere sono innumerevoli. Per un primo approccio segnaliamo le voci *Genere, Ideologia del genere*, *Nuove definizioni di genere, Omoparentalità e Omogenitorialità* in Pontifico Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Dehoniane, Bologna 2006[2]. Una visione d'insieme in: F. Facchini (a cura di), *Natura e cultura nella questione del genere*, Dehoniane, Bologna 2015.

Più aperti ad accogliere alcuni aspetti della teoria del gender: G. Caltagirone – C. Militello (a cura di), *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienza, filosofia e teologia*, Dehoniane, Bologna 2015; A. Fumagalli, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015. Si può vedere, inoltre: G. Amato, *Gender (d)istruzione. Le nuove forme di indottrinamento nelle scuole italiane*, Fede & cultura, Verona 2015; G. Kuby, *Gender Revolution. Il relativismo in azione,* Cantagalli, Siena 2008; D. O'Leary, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CS) 2006; Palazzani L., *Sex/gender gli equivoci dell'uguaglianza,* Giappichelli,Torino 2011; M. Peeters, *Gender. Una questione politica e culturale*, San Paolo, Roma 2014.

sieme sulla realtà umana perché è la persona nella sua integralità ad essere sessuata, a livello biologico, a livello psicologico, a livello spirituale. Così si esprimeva l'istruzione *Persona Humana* nel 1975:

> La persona umana, a giudizio degli scienziati del nostro tempo, è così profondamente segnata dalla sessualità, che questa deve essere considerata come uno dei fattori che danno alla vita di ciascuno i tratti principali che la distinguono. Dal sesso, infatti, la persona umana deriva le caratteristiche che, sul piano biologico, psicologico e spirituale, la fanno uomo o donna, condizionando così grandemente l'*iter* del suo sviluppo verso la maturità e il suo inserimento nella società[24].

Dal momento che la persona si autocomprende attraverso l'esperienza fondamentale e irriducibile della corporeità la quale è sempre una corporeità sessuata, ciascuno di noi non può comprendersi compiutamente prescindendo dalla connotazione sessuale del suo esistere corporeo. Questa autocomprensione è un processo che non si compie in un vuoto assoluto, fuori dello spazio e del tempo, ma sempre in precisi contesti storici e culturali, all'interno di un'interpretazione generale del mondo umano e attraverso i codici linguistici e simbolici propri di un certo gruppo e di un certo tempo. L'autocomprensione del proprio esistere in quanto esseri sessuati si configura, così, come un processo di *mediazione* e di *unificazione* compiuto dal soggetto fra molteplici elementi di diversa provenienza, naturale e culturale, fisici e psichici, consci e inconsci, necessitati e liberi.

Il *vissuto della sessualità* passa attraverso un processo di mediazione, ne riflette e ne subisce le vicende, le difficoltà, i fallimenti, derivandone una inevitabile componente di *relatività*. Le regole che le società hanno elaborato in tempi e luoghi diversi per dare ordine all'esercizio della sessualità riflettono sensibilità difficilmente riducibili ad unità. Si possono però individuare - a nostro avviso - costanti antropologiche che si radicano nella natura della persona. Il legame naturale fra sessualità e generazione rappresenta una prima evidenza antropologica che le diverse culture hanno valorizzato e normato, data l'importanza della generazione per la vita sociale e individuale. Accanto a questo, il tratto tipico dell'in-

---

[24] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione su alcune questioni di etica sessuale. Persona Humana*, 29-12-1975, n. 1 (EV 5, 1717).

tuizione morale originaria sulla sessualità umana, precedente qualsiasi specificazione normativa, è il legame fra l'esercizio della sessualità e una relazione interpersonale stabile fra uomo e donna che noi diremmo *coniugale*. "La sessualità - si legge in un testo emblematico del *Catechismo della Chiesa Cattolica* - segna tutti gli aspetti della persona umana, nell'unità del suo corpo e della sua anima. Essa coinvolge specialmente la energia affettiva, la capacità di amare e di procreare e, in modo più generale, l'attitudine a stringere con l'altro rapporti di comunione"[25].

L'antropologia personalista tematizza queste istanze e risponde, in modo inclusivo e non esclusivo, alle questioni serie che sono sottese alla teoria del genere. La sessualità presenta un volto pienamente umano soltanto quando essa viene assunta in relazioni libere tra persone umane. Uomo e donna sono modi diversi di attuarsi dell'unico progetto umano, uguali nella dignità, diversi per incontrarsi. In una visione unitaria e multidimensionale della persona, corpo e autocoscienza non si oppongono perché il *corpo* altro non è che la rivelazione del Sé ed in esso si anticipa un senso di fondamentale apertura alla comunione che la persona abbraccia liberamente. Proprio il tema della comunione interpersonale, alternativa ad una antropologia individualista, dovrebbe diventare il comune punto di partenza per una rilettura dell'antropologia sessuale e permettere di cogliere nel patto coniugale fra uomo e donna il *telos* e il compimento ideale dell'umana sessualità. Se, infatti, la comunione è apertura all'altro da me, la pienezza coniugale della relazione richiede la diversità sessuale significata nel corpo, simbolo e forma della persona, e la fecondità è segno e suggello della ricchezza creativa di questa comunione con l'alterità.

Fermo restando il significato antropologico della sessualità eterosessuale e della relazione coniugale, lo stesso personalismo ci obbliga, però, a ripensare l'atteggiamento tradizionale verso l'omosessualità oltre la semplice stigmatizzazione di comportamenti oggettivamente disordinati[26]. Una sfida che chiede una riflessione pacata ed equilibrata riguarda

---

[25] *Cathechismus Catholicae Ecclesiae*, 15-8-1997, n. 2332 (trad. nostra).

[26] Rimandiamo, per un approfondimento, alle pagine dedicate a questi temi nel nostro volume: M.P. Faggioni, *Sessualità, matrimonio, famiglia*, Dehoniane, Bologna 2010. Sulla omosessualità, dal punto di vista el personalismo cattolico: L. Melina - S. Belardinelli (a cura di), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il*

la valorizzazione di elementi umanamente positivi che possono essere presenti anche in una relazione fra uguali, senza che questo comporti una confusione fra coppie omosessuali e coppie coniugali e una omologazione di stili sessuali radicalmente diversi.

Conclusione

La ideologia del genere non è limitata al movimento femminista o ai fautori della *queer theory,* ma si va diffondendo con il sostegno di potenti organismi internazionali inclusa l'ONU a partire, almeno, dalla *Conferenza di Pechino sulla donna* del 1995, attraverso interventi mirati sui programmi scolastici di tutti i gradi, attraverso modifiche del diritto di famiglia e legislazioni antiomofobia emanate con il pretesto dei diritti umani e della tolleranza civile, attraverso i mezzi di comunicazione sociale - soprattutto cinema, televisione, blog a tema - che "normalizzano" comportamenti e stili di vita sessuali e familiari "alternativi". Sono messe in discussione realtà umane essenziali e irrinunciabili: l'uomo e la donna nella loro specificità e reciprocità, la corporeità maschile e femminile come espressione dell'esistere personale, il senso umano del procreare nel contesto della relazione fra uomo e donna, l'amore coniugale come vissuto umano totalizzante, la famiglia naturale come insostituibile comunità di vita e d'amore. Su questi terreni controversi si giocheranno alcune delle più grandi sfide per l'annuncio del Vangelo nel XXI secolo.

Maurizio P. Faggioni ofm

---

pensiero cattolico: studio interdisciplinare, Cantagalli- Editrice Vaticana, Siena – Città del Vaticano 2012.