

Eros, Sodoma, Sion / Eros, Sodom, Zion

Federico D'agostino

Magen David Keshekt Italia - Beth Hillel Roma

Abstract

The (self-) representations of Jews and homosexuals in European modern history show clear affinities. In the same years of the Nineteenth century when homosexuality was crystallized in the medical and biological discourse, Judaism was transformed from a religious/cultural affiliation to a racial feature. At the turn of the century, both of them gave birth to self-emancipation projects that partly accepted the prevailing, hegemonic stereotypes, and partly refused them. An attempt to come to terms with the masculine stereotype that had risen to ideological pillar of European nationalism was arguably at the center of this common endeavor. Based on a review of historical, literary and philosophical sources, this article proposes to consider this affinity as intrinsic. Despite the attempts of assimilation, Judaism and homosexuality were objectively not easily compatible with the project of European nationalism at its climax. Namely, for internal and interconnected reasons, both contradicted and contradict the Subject (male) idea, built on the assumptions of self-sufficiency, autonomy, and domination posited by Enlightenment and Positivism.

Keywords: Judaism, homosexuality, gender, religion, assimilation

Solo l'oppressione risveglia in noi il senso di appartenenza alla nostra stirpe, solo l'odio dell'ambiente in cui viviamo ci fa di nuovo sentire stranieri. Così siamo e restiamo, volere o no, un gruppo storico con affinità ben evidenti¹.

La storia gay, a partire dall'invenzione dell'omosessualità come categoria, potrebbe essere scritta in base a tale atto di scomparsa e ricomparsa, quasi che l'omosessualità non fosse altro che una reazione, la risposta di un gruppo sociale alla sua stessa invenzione².

Questo articolo presenta delle ipotesi sui rapporti fra l'identità ebraica e quella omosessuale maschile partendo da un'analisi della loro simultanea "creazione" nella tarda modernità europea. L'identità ebraica ha radici millenarie. Sarebbe però un errore ritenere che al momento della nascita del concetto di omosessualità, nella seconda metà del secolo XIX, il significato di 'ebreo' fosse univoco: non lo è nemmeno oggi. Né solo una fede né solo un'etnia, forse un'appartenenza nazionale ma senza uno Stato, legato e separato dal cristianesimo, mal tollerato e tuttavia risparmiato per ragioni teologiche dalla Chiesa cattolica romana, variamente osteggiato nei paesi protestanti, l'ebraismo rimaneva un enigma, alla cui percepita pericolosità l'emancipazione aveva contribuito abbattendo le mura, fisiche o legali, che da secoli impedivano agli ebrei di mescolarsi con la società cristiana.

Fu tale circostanza storica a rendere ineludibile la costruzione di una barriera concettuale intorno all'ebreo, e tale costruzione andò di pari passo con quella dell'identità omosessuale, una creazione *ex novo* giacché fino ad allora la sodomia era stata considerata un peccato di concupiscenza come l'adulterio, un'infrazione dell'ordine morale o naturale che non definiva alcuna specifica identità ma era per così dire contenuta nel suo atto.

¹ Herzl 1896, 39.

² Bersani 1996, 39.

Questo articolo suggerirà che se i “nuovi” ebrei e i neonati omosessuali si specchiarono gli uni negli altri fu perché entrambe le identità strutturavano nozioni di maschilità in tensione con quella che l’Europa stava adottando. A questo scopo interrogherò fonti letterarie, farò riferimento a studi storici e a elaborazioni filosofiche, nonché alla psicanalisi, che negli stessi anni stava nascendo, intesa soprattutto come autoesplorazione della psiche ebraica.

A partire dalla fine del Settecento, sull’onda della riscoperta dell’arte classica, le società europee produssero un ideale di maschilità che si rifaceva ai modelli della Grecia antica, filtrati dalla sensibilità romantica³. Per Johann Joachim Winckelmann, l’archeologo e storico dell’arte omosessuale a cui dobbiamo in buona misura la riscoperta della scultura antica, «l’espressione delle figure greche, per quanto agitate da passioni, mostra sempre un’anima grande e posata» (Winckelmann 1755, 22); e questo ideale di maschilità assieme etico ed estetico – *καλός καγαθός* – trasmigrò ben presto da Roma, dove Winckelmann risiedeva, nella Germania di Goethe, Schiller, Mendelssohn e Lessing, e di qui nel resto d’Europa. L’ideale virile così elaborato assumeva come virtù cardinale il controllo delle passioni, che negli sconvolgimenti della rivoluzione industriale e delle guerre europee dell’Ottocento sarebbe sembrato un valore sempre più importante da radicare nelle classi borghesi in ascesa. Pietismo in Germania ed Evangelicalismo in Inghilterra contribuirono a enfatizzare l’importanza della continenza sessuale e della morigeratezza dei costumi in generale come virtù delle classi medie, in opposizione al libertinaggio dell’aristocrazia⁴. La sfera pubblica, maschile, e quella privata, femminile, furono separate con maggiore nettezza: la prima regno della produzione, della politica e della guerra; la seconda della procreazione e della vita familiare.

Una volta forgiato il tipo di *vir* funzionale al moderno Stato-nazione, i gruppi sociali marginali vennero crescentemente caratterizzati come ‘controtipo’⁵. Deformità e perversità, viltà e bruttezza si combinarono coerentemente in stereotipi unitari. Sander L. Gil-

³ Mi rifaccio in questa analisi all’ormai classico George Mosse 1985a.

⁴ Mosse 1985a, 73 e ss.; 1985b.

⁵ Mosse 1996, 75-102.

man⁶ ha documentato che il corpo dell'ebreo iniziò ad essere considerato (di nuovo) diverso da quello degli altri uomini. Il naso semita tornò il segno rivelatore di un carattere infido, stavolta sulla base di considerazioni di tipo medico o biologico⁷. Ma altri tratti somatici dell'ebreo erano comuni a tutti gli esclusi – zingari, sodomiti, criminali, pazzi: occhi incavati, menti prominenti, variabili sproporzioni negli arti, del busto, delle orecchie. Ebrei e sodomiti erano accomunati dall'accusa di complottare per impossessarsi dello Stato⁸. I sodomiti – che dal 1860 in poi si iniziò a chiamare anche 'omosessuali' o 'invertiti' – incarnavano naturalmente la negazione della morale e della sana sessualità, ma anche gli ebrei violavano la normatività sessuale. Già nel medioevo l'uomo ebreo era stato dotato di indeterminatezza biologica, un uomo/donna capace di mestruazioni, come stigma della sua maledizione per aver assassinato Cristo⁹. La nozione fu ripresa e pseudo-medicalizzata nell'Ottocento. Già prima che il filosofo viennese Otto Weininger pubblicasse il suo *Geschlecht und Charakter*, nel 1903, agli ebrei erano state attribuite altre anomalie sessuali. *La France Juive* di Édouard Drumont (1886) li rappresenta come pornografi e predatori. Secondo lo psichiatra Krafft-Ebing, gli ebrei soffrivano di un disturbo nervoso che stimolava in loro, fra le altre cose, una sensualità più intensa¹⁰. A Vienna in quel periodo il clitoride era chiamato correntemente 'l'ebreo'¹¹: allusione invece a una fantomatica valenza castrante e femminilizzante della circoncisione. E si potrebbero portare molti altri esempi.

Tuttavia fu il libro di Weininger, ebreo e omosessuale lui stesso, a divulgare presso il grande pubblico l'idea che ebrei e omosessuali fossero sopraffatti dalle componenti femminili della propria natura: psicologicamente instabili (*isterici*) e sessualmente incontinenti. Gli uomini ebrei e gli omosessuali maschi erano in qualche modo donne, e questa contraddizione spiegava o si esprimeva esteriormente nella anormalità fisica e nell'instabilità nervosa.

⁶ Gilman 1991.

⁷ Mosse 1996, 41.

⁸ *Ivi*, 89.

⁹ Trachtenberg, 1943.

¹⁰ Citato in Gilman 1985, 72 ss.

¹¹ Gilman 1993, 39.

La scienza elaborò dunque in termini di patologia quel che per secoli era rimasto nel dominio della morale e della religione: la malattia sostituì o affiancò il vizio e il peccato, contribuendo a condensare i comportamenti sessuali in un'essenza immutabile. Molte categorie sociali subirono questo processo di essenzializzazione ma ebrei e devianti sessuali, per la loro crescente visibilità – sia in termini numerici nelle grandi città d'Europa, sia in termini di inedita, benché contrastata, affermazione sociale – erano i gruppi più adeguati allo scopo di incarnare il “controtipo” in cui la società borghese potesse specchiarsi e da cui potesse definirsi per differenza lungo l'asse sanità-malattia. Per dirla con Jonathan Freedman,

In un momento storico cruciale, il momento della *fin de siècle* e dei primi anni del XX secolo, le identità dell'ebreo e del sessualmente trasgressivo furono forgiate l'una a immagine dell'altra [...]. La figura dell'“omosessuale” giunse a piena cristallizzazione nel tardo XIX secolo e inizio XX secolo nei discorsi psichiatrici e sessuologici. Lo stesso, bisogna aggiungere, fu vero per il nuovo tipo sociale dell'ebreo: giacché in questo momento gli ebrei furono ridefiniti non come membri di una religione (denigrata o esaltata) o di una cultura, o al limite come abitanti di una regione o nazione, ma in termini patologici che servivano allo scopo di gestire la proliferazione di ambiguità da cui lo stesso concetto di ‘ebreo’ emergeva¹².

Il luogo classico in cui è esplorato il rapporto fra queste due nuove categorie sociali è senza dubbio la sezione della *Recherche* nota come *la race maudite*. In essa Proust, “mezzo” ebreo e “invertito” lui stesso, con una lunga serie di spostamenti e scambi semantici, a volte espliciti chiasmi a volte deliberate ambivalenze, intreccia, ibrida e porta a tendenziale sovrapposizione le due “razze” degli ebrei e dei sodomiti.

Nella *Recherche*, segnatamente in *Sodoma e Gomorra I* (1921) fanno la loro apparizione due *affaires* che dovettero entrambi scuotere Proust a più livelli. Proust aveva incontrato per la seconda volta Oscar Wilde nel salotto di Madame de Caillavet nel 1894, pochi mesi prima che Dreyfus fosse incriminato. L'anno successivo, a pochi mesi di di-

¹² Freedman 2003, 335-336.

stanza l'uno dall'altro, Wilde e Dreyfus erano stati portati alla sbarra e poi condannati. Come è noto, fra i corrispondenti esteri che a Parigi finirono inevitabilmente per interessarsi del processo Dreyfus c'era, inviato per la *Neue Freie Presse* di Vienna, Theodor Herzl, che proprio in quel passaggio storico depose ogni residua speranza nell'assimilabilità degli ebrei in Europa e si volse anima e corpo all'ideazione del sionismo politico. Nella *race maudite* i due processi vengono pressoché identificati.

Senza onore se non precario, senza libertà se non provvisoria fino alla scoperta del crimine; senza posizione se non instabile, come per lo scrittore festeggiato il giorno prima in tutti i salotti, applaudito in tutti i teatri di Londra, e cacciato il giorno dopo da tutte le pensioni, senza poter trovare un guanciaie su cui posare il capo, condannato come Sansone a girare la macina e a dire come lui: *Les deux sexes mourront chacun de son côté*, esclusi perfino, eccetto nei giorni di grande disgrazia quando una gran folla si raduna attorno alla vittima, come gli ebrei attorno a Dreyfus, dalla simpatia – talvolta dalla società – dei loro simili [...] ¹³.

Nel 1897, mentre Dreyfus è agli arresti all'Isola del Diavolo e Wilde detenuto nella prigione di Pentonville, a Berlino Magnus Hirschfeld fonda il Wissenschaftlich-humanitäres Komitee, la prima organizzazione per la difesa degli omosessuali, e Herzl tiene a Basilea il Primo congresso sionista. La nascita dei due movimenti di emancipazione (o per dirla con Leon Pinsker, di *autoemancipazione*¹⁴) reca la stessa data.

Non è dunque in primo luogo per la sua situazione personale, come suggerisce Hannah Arendt¹⁵, bensì per ragioni politiche legate all'attualità che in *Sodoma e Gomorra* Proust, "il primo dei dreyfusardi" (benché *soi-disant* cattolico), omosessuale dichiarato

¹³ Proust 1913-1927, *Sodoma e Gomorra*, I.

¹⁴ Pinsker 1882.

¹⁵ «Non c'è invero un testimone migliore [di Proust] di questo periodo, in cui la società si era ormai completamente emancipata dalle faccende pubbliche e la politica stava diventando parte della vita sociale. La vittoria dei valori borghesi sul senso di responsabilità del cittadino implicava infatti la decomposizione dei problemi politici nei suoi scintillanti riflessi sociali. Proust stesso, il "maggior testimone del giudaismo degiudaizzato" era un vero esponente di questa società perché affetto dai suoi due "vizi" più di moda, l'ebraicità e l'omosessualità, che egli collegò nel "più oscuro confronto che mai sia stato fatto per l'ebraismo occidentale" fino a farli diventare, nel riflesso e nella considerazione individuale, pressoché equivalenti» (Arendt 1951, 112). Arendt sta citando fra virgolette van Praag (1937, pp. 49-50).

nei circoli aristocratici di Faubourg Saint-Germain ma preoccupato che la madre venisse a conoscenza dei suoi gusti sessuali, si spinge fino a ipotizzare, e scartare, una soluzione di tipo “sionista” alla nascente “questione omosessuale”.

Questi discendenti dei Sodomisti, così numerosi che si può applicare loro un altro versetto della Genesi: «Se uno sa contare i granelli di polvere della terra, potrà contare anche quella posterità», si sono stabiliti su tutta la terra, hanno avuto accesso a tutte le professioni ed entrano così agevolmente nei club più esclusivi che, quando non vi è ammesso un sodomista, le palline nere sono in maggioranza quelle dei Sodomisti, ma che hanno cura d’incriminare la sodomia, avendo ereditato la menzogna che ha permesso ai loro antenati di abbandonare la città maledetta. È possibile che un giorno vi ritornino. Certo formano in tutti i paesi una colonia orientale, raffinata, amante della musica, maldicente, che ha qualità incantevoli e insopportabili difetti. Si vedrà in maniera approfondita nel corso delle pagine seguenti, ma si è voluto provvisoriamente prevenire l’errore funesto che consisterebbe, così come si è incoraggiato un movimento sionista, nel creare un movimento sodomista e nel rifondare Sodoma. Ora, appena giunti, i Sodomisti abbandonerebbero la città per non aver l’aria di farne parte, prenderebbero moglie, manterrebbero amanti in altre città dove d’altronde troverebbero ogni altra opportuna distrazione. Andrebbero a Sodoma soltanto nei giorni di assoluta necessità, quando la loro città fosse vuota, nel tempo in cui la fame fa uscire il lupo dal bosco, cioè tutto si svolgerebbe in fin dei conti come a Londra, Berlino, Roma, Pietrogrado o Parigi¹⁶.

Ciò che condanna la “Nuova Sodoma” al fallimento è in questo passo la vergogna, l’incapacità di “dire il proprio nome”, di sopportare lo sguardo sfidante degli altri. Un’incapacità che sembra generale ma tuttavia non universale:

Lasciamo per il momento da parte quelli che, per il carattere eccezionale della propria inclinazione, disprezzano le donne credendosi superiori ad esse, fanno dell’omosessualità il privilegio dei grandi geni e delle epoche gloriose e, quando

¹⁶ Proust 1913-1927, *Ivi*.

cercano di far condividere i propri gusti non si rivolgono tanto a quelli che sembrano predisposti, come il morfinomane fa con la morfina, ma a quelli che ne sembrano degni, per zelo di apostolato, come altri predicano il sionismo [...] ¹⁷.

Scrive Leo Bersani (1996, 39-40) che

come testimonia Freud quando, con una certa irritazione, riferisce che gli omosessuali del tempo si considerano un'élite, non sorprende che un fatto come l'orgoglio gay, ben lungi dall'essere la conseguenza dei disordini di Stonewall del 1969 [...] sia forse contemporaneo all'effettiva "creazione" dell'omosessualità.

Sono probabilmente questi gli omosessuali "sionisti" di cui parla Proust: una avanguardia già autoemancipata – nel senso politico-identitario di un Pinsker – capace di rivendicare un onorevole passato collettivo, sia pure mitico o quasi-mitico, e in aggiunta fondante il proprio orgoglio sul disprezzo dell'altro: in questo caso, significativamente, della donna.

Daniel Boyarin (1997, 33 ss.) ha sostenuto che la tipizzazione sessuale degli ebrei nel corso del XIX secolo poggiò su elementi reali della civiltà rabbinica. La virilità rabbinica era caratterizzata dal primato dello studio e della dimensione domestica: l'ebreo virtuoso era l'ebreo dotto che non rispondeva alle provocazioni dei gentili e si dedicava integralmente allo studio della Torà. Ancora nell'Ottocento, i duelli e consimili forme di virilità cortese riportati in auge dal secondo nazionalismo germanico erano considerati sprezzantemente dagli ebrei *goyim naches*, "i giochi che giocano i goyim". Di converso, alle donne ebraiche era demandata la dimensione pubblica del lavoro e dello scambio commerciale col mondo circostante. Questo tradizionale modo di vita oggettivamente trasgrediva i confini sociali che, come abbiamo visto, il nuovo ordine borghese cercava di rinsaldare e con cui l'ebraismo europeo entrò bruscamente in contatto dopo l'emancipazione.

¹⁷ Proust 1913-1927, *Ivi*.

La risposta del sionismo politico fu, secondo Boyarin, quella di incorporare nell'identità ebraica principi e valori delle società cristiane. Come Herzl aveva scritto a proposito di Dreyfus nel 1894: «un ebreo ufficiale nello Stato maggiore, con un'onorabile carriera, non può commettere tale crimine [...] Gli ebrei, condannati da sempre ad uno stato di civico disonore, hanno maturato una fame quasi patologica per l'onore...»¹⁸: l'autoemancipazione consiste nel passaggio dal disonore all'onore.

Nell'*Interpretazione dei sogni*, Freud riporta un suo ricordo d'infanzia molto utile per illustrare la situazione emotiva degli ebrei semi o totalmente assimilati a cavallo del secolo. Quando aveva dieci o dodici anni, il padre di Sigmund gli aveva raccontato un episodio risalente a quando era lui stesso un giovane uomo. Un cristiano, incontrato per strada, gli aveva scalzato il cappello dalla testa, per poi gridargli: «Ebreo! Raccogli-lo dal marciapiede!». E lui l'aveva fatto, rassegnatamente, senza fiatare. La sensazione di un'insopportabile umiliazione aveva impressionato il giovane Freud al punto da imprimersi durevolmente nella sua memoria¹⁹.

Molti ebrei centroeuropei della borghesia urbana cominciarono in altre parole a interpretare la loro propria cultura tradizionale come “passiva” e “femminile” (secondo l'assisiologia dell'epoca che polarizzava attività, astrattezza intellettuale e dominio come maschili e passività, concretezza sensuale e remissività come femminili) e il riscatto come la conquista di una nuova rispettabilità sociale attraverso l'appropriazione dello stereotipo virile dominante.

L'assimilazione per questi ebrei [come Freud e Herzl] fu un'impresa sessuale e di genere, il superamento delle caratteristiche politiche e culturali che marcavano gli uomini ebrei come “terzo sesso”, come *queer* nel loro mondo. Per Freud il sionismo fu motivato tanto dal processo Oscar Wilde quanto dal processo Dreyfus²⁰.

¹⁸ Bein 1940, 114-116. È noto che Herzl subì il primo grande trauma ad opera della confraternita studentesca Albia dell'università di Vienna, che vietò da regolamento agli ebrei di misurarsi a duello. L'onore, l'attributo maschile per eccellenza, per Proust come per Herzl è dunque il segno distintivo dell'emancipazione sociale.

¹⁹ Citato in Boyarin 1997, 33.

²⁰ Boyarin 1997, 222.

Ma la conquista della virilità non fu solo un'impresa degli ebrei. Una analoga dinamica identitaria contrappose nel nascente movimento omosessuale Magnus Hirschfeld da una parte e Benedict Friedlaender e Hans Blüher dall'altra. Mentre (l'ebreo) Hirschfeld teorizzò l'esistenza di un 'Terzo sesso' (*Zwischenstufentheorie*) intermedio fra uomo e donna, (l'ebreo) Friedlaender, nel suo *La rinascita dell'Eros uranistico*, «accolse tutte le definizioni normative di virilità e rispettabilità [...] gli attacchi agli omosessuali, scrisse, erano portati da ebrei decisi a minare la virilità e l'autoconsapevolezza ariane»²¹.

Gli attacchi a Hirschfeld, sessismo e razzismo furono una costante del primo periodico omosessuale tedesco, *Der Eigene*, fondato nel 1896 da Adolf Brand. Quanto a Hans Blüher, che con Freud intrattenne un vivace rapporto epistolare, elaborò una teoria psicopolitica secondo la quale il legame erotico fra maschi è, assieme alla famiglia eterosessuale, uno dei due fondamenti della società. A minacciare questa costruzione sarebbero stati, tanto per cambiare, gli ebrei, che «soffrono allo stesso tempo di debolezza nei legami maschili e ipertrofia della famiglia. Sono sommersi dalla famiglia e dalle relazioni familiari»²².

Potremmo dunque rintracciare in questi due contemporanei, e come si è visto intrecciati, percorsi di emancipazione la stessa dinamica che aveva portato alla costruzione delle identità nazionali europee: fabbricazione dell'autostima collettiva attorno alla virilità egemonica con l'aiuto controtipico di "altri interni", l'altro interno essendo in fattispecie l'omosessuale "effeminato" e il remissivo ebreo diasporico. Resta da capire quanto del tipo virile "ariano" sia stato mutuato nel processo di acquisizione, e quali resistenze esso abbia prodotto.

Leggiamo per esempio come Achad Ha'Am respinse la versione popolare (per lo più molto inesatta) dell'Oltreuomo nietzschiano di cui stava facendo uso una parte della leadership sionista:

²¹ Mosse 1985a, 46-47.

²² Blüher 1917-1918, vol II, 99.

Nietzsche, se il suo gusto fosse stato ebraico, avrebbe ancora potuto cambiare lo standard morale, e fare del Superuomo un fine in sé, ma in questo caso avrebbe attribuito al suo Superuomo caratteristiche abbastanza differenti: l'espansione del potere morale, l'addomesticamento degli istinti bestiali, la lotta per la verità e la giustizia nel pensiero e nell'azione, la guerra eterna contro la falsità e il male. In una parola, quell'ideale morale che l'ebraismo ha impresso su di noi²³.

Questo giudizio va confrontato con la assidua frequentazione di Herzl dei testi di Nietzsche, quasi tutti presenti nella biblioteca del padre del sionismo politico, e frequentemente citati nelle sue lettere²⁴.

In altre parole, il sionismo culturale – almeno nel pensiero del suo fondatore – tentò di delineare una visione sì nazionale ma almeno parzialmente “altra” rispetto a quella imperniata sulla scala di valori, e di ruoli sociali, non ebraici dell'Europa tardo ottocentesca. Una visione nazionale che avrebbe dovuto emancipare i “vecchi” ebrei della tradizionale civiltà rabbinica piuttosto che costruire “nuovi ebrei”.

L'ostilità all'indipendenza politica del popolo ebraico da parte delle correnti religiose liberali – in sintonia coll'elaborazione di intellettuali laici come Hermann Cohen – trovò invece sostegno in una riforma religiosa dell'ebraismo che al di là delle intenzioni oggettivamente ne riduceva i punti di divergenza con il cristianesimo nella sua versione protestante tedesca, ormai permeata di illuminismo – e ciò dal punto di vista sia teologico che pratico-liturgico. L'enfasi sulla assoluta trascendenza del Divino e sulla razionalità del nucleo etico dell'insegnamento della Torà (*l'essenza dell'ebraismo*²⁵) ne esaltava gli aspetti universalistici inevitabilmente a scapito di quelli codificati nella letteratura postalmudica. Già per Moses Mendelssohn l'ebraismo rappresentava una *via* particolare a un patrimonio etico-razionale per sua natura universale²⁶. Ed è evidente che in una visione universalizzante dell'ebraismo (talvolta dotato di una specifica missione civilizza-

²³ Ginsberg 1898, 97-105.

²⁴ Golomb 2004.

²⁵ Per citare il titolo del famoso saggio di Leo Baeck, tradotto da Marietti nel 1988.

²⁶ Tenenbaum 1996, 121-137.

trice²⁷) la riunione dell'intero popolo ebraico entro confini nazionali costituisse una eventualità regressiva²⁸.

Se è fondata però l'interpretazione che Jacques Derrida ha dato del pensiero di Hermann Cohen, sottolineandone l'identificazione «fra l'ebraismo e il culmine storico dell'idealismo come essenza della filosofia tedesca, cioè il momento kantiano, il *sancta sanctorum* che è il kantismo, con i suoi concetti fondamentali (l'autonomia della legge universale, libertà e dovere)»²⁹, il prezzo dell'emancipazione è in questa opzione una rinuncia di principio all'eteronomia, sostituita da una versione astratta della virilità egemonica colta nei suoi aspetti di razionalità, autonomia, autocontrollo.

Seguendo Howard Eilberg-Schwartz, il quale ha sostenuto che nelle indagini di *L'uomo Mosè e la religione monoteista* «Freud indietreggiò dalla conclusione che dal suo argomento sembra ineluttabile, e cioè precisamente che il monoteismo prescrive rappresentazioni del devoto maschio come femminilizzato di fronte a un Dio maschio e come oggetto erotico fantasizzato da un Dio maschio»³⁰, l'incompatibilità ebraica con lo stereotipo virile “ariano” sembrerebbe tuttavia avere radici più profonde, preve non soltanto alla ricreazione razziale dell'ebreo nell'Ottocento, ma anche alla creazione della civiltà rabbinica nei primi secoli dell'era volgare.

L'omoerotismo maschile costituirebbe cioè una condizione abilitante del monoteismo (perlomeno ebraico) in quanto tale, e occuperebbe per questo specifico motivo una posizione cruciale nel processo di secolarizzazione in Europa, indipendentemente dagli sforzi profusi nella storia dell'ebraismo nel tentativo di modulare il rapporto fra maschile e femminile al livello simbolico e teologico.

La riforma ebraica e il sionismo politico esprimerebbero quindi entrambi, secondo tale visione, una caduta della tensione erotica fra Israele e il suo Dio. Una deviazione,

²⁷ Non soltanto nel mondo riformato ma anche nell'ortodossia moderna tedesca. Hirsch 1836, 35-36.

²⁸ La Conferenza Centrale dei rabbini americani (Reform) replicò alla convocazione del primo congresso sionista dichiarando: “disapproviamo totalmente ogni tentativo di stabilire uno Stato ebraico. Tentativi del genere mostrano un fraintendimento della missione di Israele”. Un archivio delle risoluzioni della Ccar è consultabile sul sito <http://ccarnet.org>.

²⁹ Derrida 1991, 58.

³⁰ Eilberg-Schwartz 1994, 39.

nel senso rispettivamente dell'etica e della politica, dall'originaria relazione erotica strutturata dall'amore di un *Dio geloso*.

Se questa ipotesi è plausibile, l'immaginario erotico omosessuale può gettare luce sul complesso rapporto fra la maschilità egemonica e l'autorappresentazione ebraica – e viceversa.

Allo sguardo contemporaneo, alcune delle varianti *machiste* dell'orgoglio omosessuale, spesso non prive di assunzioni misogine, appaiono eredi delle posizioni di Friedlaender e Blüher. Una parte considerevole dell'immaginario erotico gay, particolarmente radicato nei paesi di lingua tedesca ma diffuso in tutto l'emisfero occidentale, si rifà infatti ancora oggi all'iconografia protonazista dei *Männerbunde*, le leghe che nella Germania guglielmina, e sempre più nel Novecento, teorizzarono e praticarono forme di socialità maschile a sfondo omoerotico³¹. Nondimeno, anche nelle specifiche subculture gay in cui è avvenuta, l'appropriazione dello stereotipo virile ha dato vita a trasformazioni parodistiche o iperboliche le quali implicitamente mettono in questione lo stereotipo maschile. La costruzione tecnologica del corpo ipervirile mima la costruzione sociale della sua immagine. L'attenzione alle pratiche sadomasochiste, inoltre, ci può dire molto riguardo al tipo di elaborazione prodotta dall'acquisizione della maschilità dominante in alcuni ambiti del mondo omosessuale, nella forma di un erotismo che esercita il piacere della sottomissione sul suo stesso agente. Si tratta di pratiche performative che non sovvertono l'ordine esistente (secondo alcuni anzi lo rafforzano³²) ma rivelano attraverso rituali la connessione esistente fra identità, eros ed eteronomia, la cui forma tipica in Occidente è quella, religiosa, che l'illuminismo iniziò a demolire inaugurando l'era dell'autonomia del Soggetto.

L'acquisizione perfetta del canone della virilità borghese da parte di ebrei e omosessuali sarebbe in altre parole impossibile se non al prezzo della distruzione del rapporto erotico che li costituisce come tali; e questa problematica verità spiegherebbe meglio di qualsiasi odio-di-sé la rinascita di antisemitismo e omofobia come interconnessi fenomeni moderni. Ebraismo e omosessualità maschile, anche nel momento di massima as-

³¹ Geller 2003, 90-120.

³² Ad esempio Bersani 1996, 86 e ss.

similazione, cioè di appropriazione dello stereotipo virile, manifestano sempre uno scarso rispetto al primato del possesso, del dominio, alla perfetta autosufficienza del soggetto; un rimando interno al suo contrario, cioè al bisogno di essere posseduti, penetrati, oggetto di dominio. Non mera passività, ma scandalosa rinuncia volontaria all'esercizio compiuto del potere, erotica dell'autocostrizione e del limite.

Non sarebbe dunque l'odio degli altri a mantenere in vita, come identità separate, le città di Sion e di Sodoma, ma al contrario la loro minacciosa esistenza a mantenere vivo l'odio segreto del Soggetto autonomo, che rifiuta, con Freud, di fissare lo sguardo nell'abisso della propria radicale dipendenza dalla volontà altrui, fosse anche la propria stessa volontà, alienata in un'istanza trascendente o indisponibile – con e oltre Levinas.

Da questa prospettiva, le spettacolari descrizioni che Proust ci ha donato nella *Recherche* possono essere lette non tanto come sintomi di antisemitismo e omofobia interiorizzati, quanto soprattutto come espressioni di resistenza al progetto dell'assimilazione: punti di attrito che, allorquando l'autocontrollo si affievolisce, affiorano marcando una differenza scandalosa nel cuore della moderna civiltà occidentale³³.

Un uomo, occhi fissi, figura curva, era poggiato più che seduto nel fondo e, per tenersi eretto, faceva gli sforzi che avrebbe fatto un bambino cui avessero raccomandato di star buono. Ma il suo cappello di paglia lasciava intravedere una foresta indomita di capelli completamente bianchi; una barba bianca, come quella che la neve fa alle statue dei fiumi nei giardini pubblici, fluiva dal suo mento. Era, accanto a Jupien che si faceva in quattro per lui, il signor di Charlus convalescente per un attacco apoplettico di cui non ero al corrente (mi avevano detto soltanto che aveva perduto la vista; ma si era trattato solo di disturbi passeggeri, giacché ci vedeva di nuovo benissimo) e che, a meno che non si fosse tinto fino a quel momento, e che gli avessero poi vietato di assumersi tale fatica, aveva piuttosto, come in una sorta di precipitato chimico, reso visibile e brillante tutto il metallo che scagliavano intorno e di cui erano sature, come altrettanti geysers, le ciocche, ora di puro argento,

³³ «Una notte, dopo aver lasciato crescere la sua barba, sembrò tutto d'un tratto come se un rabbino ancestrale fosse riapparso da dietro l'affascinante Marcel che una volta conoscevamo»: la frase, di Fernand Ghreg, è citata in Recanati 1979, 68.

della capigliatura e della barba, mentre questa aveva imposto al vecchio principe decaduto la maestà shakespeariana d'un re Lear³⁴.

Sia a causa della mancanza di quelle guance che non erano più là per ridurlo, sia che l'arteriosclerosi, che è anch'essa un'intossicazione, lo rendesse rosso come avrebbe fatto l'ubriachezza, o lo deformasse come avrebbe fatto la morfina, il naso da pulcinella di Swann, per tanto tempo assorbito in un viso gradevole, sembrava ora enorme, tumefatto, color cremisi, piuttosto quello di un vecchio Ebreo che di un curioso Valois. D'altronde forse in lui, in quegli ultimi giorni, la razza faceva riapparire più accentuato il tipo fisico che la caratterizza, e al tempo stesso il sentimento di una solidarietà morale con gli altri Ebrei, solidarietà che Swann sembrava aver dimenticato per tutta la vita e che innestandosi l'una sull'altra, la malattia mortale, l'affaire Dreyfus, la propaganda antisemita avevano risvegliato. Ci sono certi Israeliti, per altro molto eleganti e raffinati uomini di mondo, nei quali rimangono in attesa dietro le quinte, per fare il loro ingresso al momento giusto della vita, come in una commedia, uno zotico e un profeta. Swann era giunto all'età del profeta³⁵.

Le immagini riflesse del re tragico e del profeta biblico, ritratti nella loro arcana nobiltà, alludono dunque a un onore recuperato nel momento della sconfitta, e *grazie* alla sconfitta. Allora, quando ogni progetto di essere uguali naufraga, nella *débâcle* dell'autodeterminazione, quando si manifesta una rivincita dell'eteronomia, dell'essere agiti, del dipendere, una irremovibile centralità dell'eros – cioè del particolare sull'universale, del difforme sul conforme – allora potremmo scoprire, nostro malgrado, che l'onore è salvo.

³⁴ Proust 1913-1927, *Il Tempo ritrovato*.

³⁵ Proust 1913-1927, *Sodoma e Gomorra, II*.

Bibliografia

- Arendt, H. (1951), *The Origin of Totalitarianism*; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.
- Baeck, L. (1905), *Das Wesen des Judentums*; trad. it. *L'essenza dell'ebraismo*, Genova, Marietti, 1988.
- Bein, A. (1940), *Theodor Herzl*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America.
- Bersani, L. (1996), *Homos*; trad. it. *Homos, diversi per forza*, Milano, Nuova Pratiche Editrice, 1998.
- Blüher, H. (1917-18), *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*, Jena, Eugen Diederichs.
- Boyarin, D. (1997), *Unheroic Conduct, The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Derrida, J. (1991), "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German", in *New Literary History*, 22.1, Baltimore, Johns Hopkins University Press, Winter 1991.
- Drumont, E. (1886), *La France Juive, Essai d'histoire contemporaine*, Paris, Flammarion.
- Eilberg-Schwartz, H. (1994), *God's Phallus and Other problems for Men and Monotheism*, Boston, Beacon.
- Freedman, J. (2003), "Coming out of the Jewish Closet with Marcel Proust", in Boyarin D. et al., (eds. by), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York, Columbia University Press.
- Geller, J. (2003), "Freud, Blüher, and the *Secessio Inversa*: Männerbunde, Homosexuality, and Freud's Theory of Cultural Formation", in Boyarin D. et al., (eds. by), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York, Columbia University Press.
- Gilman, S.L. (1991), *The Jew's Body*, New York, Routledge.
- Gilman, S.L. (1985), *Sexology, Psychoanalysis and Degeneration*, in *Degeneration, The dark side of progress*, eds. by Chamberlain J.E. and Gilman, S.L., New York, Columbia University Press.
- Gilman, S.L. (1993), *Freud, Race, and Gender*, Princeton, Princeton University Press.

- Ginsberg, A. (Achad ha' Am) (1898), "HaShilo'ah", in *Leseelot Hayom (Questioni contemporanee)*.
- Golomb, J. (2004), *Nietzsche and Sion*; trad. it. *Nietzsche e Sion. Motivi nietzscheani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, Firenze, La Giuntina, 2006.
- Herzl, Th. (1896), *Der Judenstaat*; trad. it. *Lo Stato ebraico*, Genova, il nuovo melangolo, 2003.
- Hirsch, S.R. (1836), *Igrot Tzafon - Neunzehn Briefe Über Judentum*, Frankfurt a.M., J. Kauffmann.
- Mosse, G. (1985a), *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*; trad. it. *Sessualità e nazionalismo*, Bari, Laterza, 1996.
- Mosse, G. (1985b), *Jewish Emancipation between Bildung and Respectability*; trad. it. *Emancipazione ebraica fra Bildung e rispettabilità*, in A. Kaiser (a cura di) (2006), *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Bompiani.
- Mosse, G. (1996), *The Image of Man, The Creation of Modern Masculinity*; trad. it. *L'immagine dell'uomo, Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Torino, Einaudi, 1997.
- Pinsker, L. (1882) *Autoemanzipation*; trad. it. *Auto-emancipazione*, Genova, il nuovo melangolo, 2004.
- Proust, M. (1913-1927) *À la recherche du temps perdu*; trad. it. *Alla ricerca del tempo perduto*, (ebook), Roma, Newton Compton, 2011.
- Recanati, J. (1979), *Profils Juifs de Marcel Proust*, Paris, Buchet/Chaste.
- Tenenbaum, K. (1996), "Ebraismo e filosofia nella *Jerusalem* di Moses Mendelssohn", in *I volti della ragione. L'illuminismo in questione*, Roma, Lithos editrice.
- Trachtenberg, S. (1943), *The Devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its Relations to Modern Antisemitism*, New Haven, Yale University Press.
- van Praag, E. (1937), "Marcel Proust, Témoin du Judaïsme déjudaizé", in *Revue Juive de Genève*, Genève.
- Weininger, O. (1903), *Geschlecht und Charakter*; trad. it. *Sesso e carattere*, Milano, Mimesis, 2012.

Winckelmann, J.J. (1755), *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauer Kunst*, in *Ausgewählte Schriften*, Leipzig 1914, Insel-Verlag.