

Di seguito è pubblicato l'intervento di Letizia Tomassone, pastora valdese e studiosa di fama internazionale, tenuto il 15 marzo 2016 a Genova (Palazzo Ducale) in occasione della terza edizione di incontri del ciclo *L'invenzione dell'eterosessualità* curato da Emanuela Abbatecola, Isabel Fanlo cortés e Luisa Stagi. La terza edizione, dal titolo *Modelli familiari, ideologie, diritti*, si proponeva di rintracciare le retoriche e i regimi di verità che attraversano la nebulosa discorsiva che ha preso il nome di teoria del gender.

A proposito di *gender*

Letizia Tomassone

1. *Soggetti in campo*

La discussione italiana sulla teoria del *gender* ci spinge a ridarne i contorni. Abbiamo bisogno di recuperare il contesto sociale e culturale in cui si forma la nostra idea di identità di genere. Se ci fermiamo appunto alla discussione italiana troviamo accuse contrapposte che tendono a distorcere la posizione altrui per mostrarne tutta la pericolosità.

Gender: si tratta dunque della confusione contemporanea legata ad un desiderio umano impazzito oppure, come scrive Sara Garbagnoli (2014), di “un efficace dispositivo retorico che il Vaticano ha messo a punto per delegittimare” gli studi sulla formazione storica e sociale dell'ordine sessuale e al tempo stesso i soggetti abietti, considerati devianti rispetto a una norma definita anche attraverso la legittimazione della religione e della divinità creatrice?

I soggetti in campo sembrano essere la chiesa di Roma e un femminismo essenzialista contrapposti alla vita delle persone che chiede di essere riconosciuta. Sotto i nostri

occhi è in atto infatti un movimento antropologico di cui gli studi sulle identità di genere cercano di rendere conto. Si tratta di un nuovo sviluppo della consapevolezza di sé, di una comprensione più sfumata e articolata dell'esistenza, che parte anche dall'esperienza sofferta di persone che patiscono un corpo in contrasto con sé o con i ruoli assegnati dalla società a partire dalla biologia. Ogni tentativo di misurare e di organizzare il maschile e il femminile nelle esistenze umane crea barriere che opprimono e schiacciano coloro che non si possono riconoscere, in una fase della loro vita, nelle misure proposte.

Così per esempio viene definita l'identità "queer" che cerca di uscire da definizioni sessuali troppo rigide e ingabbianti: "Chi è queer non è eterosessuale, non è gay, non è lesbica, non è bisessuale, non è transessuale o transgender, non accetta cioè che la propria identità sia compresa, parzialmente o interamente, dentro uno di questi termini, ma intende segnalare la propria fluidità in termini di genere e di scelte sessuali. Il termine queer viene scelto per significare in maniera radicale la singolarità del proprio desiderio" (Gugliermetto 2013).

Grandi dichiarazioni epocali da parte della chiesa cattolica e addirittura di papa Francesco danno a questa discussione sulle identità un tono di pericolo, denunciando la perdita del riferimento alla differenza tra uomo e donna e di conseguenza il disordine sessuale in agguato, pronto a scompigliare tutto il mondo creato da Dio. La teologia ha a che fare con la comprensione classica della creazione che pretende fondare la differenza uomo-donna come norma identitaria, quando invece si può scorgere nei racconti della Genesi una scoperta della pluralità dell'essere umano, creato in relazione fin dal principio. In particolare la chiesa cattolica si attesta su una antropologia che fissa norme rigide, per paura di veder crollare il proprio mondo religioso (che per esempio comprende l'esclusione delle donne dal ministero in quanto biologicamente donne).

In questo articolo vorrei rendere conto dello sviluppo della discussione nell'ambito di altre chiese cristiane, quelle protestanti, che si basano sugli stessi dati biblici e teologici, in quanto testi condivisi e irrinunciabili per tutta la cristianità, ma assumono posizioni non essenzialiste.

Come protestanti, formati alla scuola dell'analisi storico-critica tanto importante per l'esegesi biblica, non è difficile scorgere nella riflessione sulla costruzione sociale

dell'identità sessuale un ulteriore sviluppo di questa ermeneutica teologica e sociale. L'esegesi storico-critica ha insegnato a riconoscere i segni che lasciano i contesti culturali e storici sulle esistenze umane e sulle teologie e ci ha immessi nel circolo ermeneutico nel quale hanno valore i contesti di nascita di un testo come anche i soggetti attuali che lo rileggono.

2. Analisi del sistema sex/gender

C'è un percorso antropologico contemporaneo che si è intrecciato con la cosiddetta “rivoluzione sessuale” degli anni Sessanta del secolo passato. Vite e pensiero si sono fecondati a vicenda portandoci alla comprensione attuale di una certa fluidità nell'identità sessuale.

Uno dei testi più influenti in questo percorso è quello dell'antropologa Gayle Rubin, apparso nel 1975, dove già si intrecciava il dato biologico – *sex* – con il contesto sociale, economico, esistenziale – chiamato *gender system*. Due poli che stanno in reciproco rapporto e interagiscono nella vita delle persone. Questi due poli nell'analisi di Rubin designano l'insieme “dei dispositivi tramite i quali una società trasforma l'istinto sessuale biologico in prodotto dell'attività umana”.

L'altra radice di questa analisi è nel lavoro di Simone De Beauvoir su quello che lei definì “secondo sesso” (De Beauvoir 1961). La filosofa francese parte dall'assunto che non è la fisiologia ad assegnare valore al corpo, quanto invece il contesto ontologico, sociale ed economico. Insomma, “donne (o uomini) non si nasce ma si diventa”.

Se queste elaborazioni erano compiute ancora all'interno del movimento delle donne, ad un certo punto l'esperienza omosessuale, transessuale e lesbica spinge ad uscire dall'analisi legata all'oppressione delle donne. Si analizzano invece gli ordini simbolici dell'eterosessualità obbligata che costringono le persone dentro ruoli sessuali e di genere predeterminati e funzionali.

Judith Butler per esempio analizza la costruzione dell'ordine sessuale attraverso il linguaggio del disprezzo e dell'odio (Butler 2006). Fanno parte di questa elaborazione anche le analisi della filosofa Luce Irigaray, vicina al percorso femminista italiano, la

quale ha lavorato sul linguaggio che valorizza o svalorza l'essere uomo o donna, e lo costruisce secondo i contesti (Irigaray 1991).

Proprio a partire da queste analisi su come le differenze sessuali producono il mondo e su come ne sono un suo prodotto, è interessante un criterio definito dall'economista premio Nobel Amartya Sen che parla di "cooperazione conflittuale" tra uomini e donne e tra generazioni nel definire l'ordine sessuale di una società (Vantini 2015, 85). Conflittuale perché non si gioca su un terreno di parità, ma di forte, e a volte crudele, disuguaglianza nell'accesso a beni quale: alimentazione, salute, educazione, lavoro; insomma dignità. Per l'economista si tratta tuttavia di una dinamica di cooperazione, perché si vive nello stesso mondo e le donne o le persone che vivono situazioni di esclusione sociale (omosessuali, lesbiche, transessuali, queer) pongono con forza la domanda sulla loro esclusione.

Molte altre sono le autrici che hanno contribuito a queste analisi del *sex/gender system*. Penso all'americana Monica Wittig, alla studiosa italiana Rosi Braidotti e al movimento del femminismo materialista francese. Voglio sottolineare quindi che in realtà non esiste una sola "teoria *gender*", ma esiste un vasto campo di analisi su come le identità e le relazioni si strutturano secondo un ordine sessuale legato ai contesti e ai conflitti esistenti in quei contesti. Così si esprime anche la società italiana delle storiche nella sua lettera alla ministra della Pubblica Istruzione (Vantini 2015, 27): non esiste una singola e astratta teoria del *gender* ma tanti studi su come è organizzato l'ordine sociale attraverso l'analisi delle categorie di genere.

3. E la teologia?

Nel campo della teologia cristiana ci sono state inevitabili ripercussioni di questa trasformazione della comprensione antropologica. Oggi essa tende, nella sua parte più conservatrice, a rendere normativa la differenza uomo-donna vedendola radicata nella creazione. Ma anche la teologia ha un passato e si evolve nel corso della storia. È cambiata per esempio la comprensione teologica della famiglia nel corso dei millenni e la sfida posta oggi alla teologia è quella di non irrigidirsi sulle acquisizioni della società borghese eterosessuale, ma di lasciarsi interrogare dalla fluidità del desiderio umano.

Un punto del passato di cui discutere è la teologia scolastica che, a partire dalla definizione data da Aristotele della donna come di un uomo non pienamente sviluppato, rispondeva al modello di un solo genere - quello maschile - a cui le altre identità dovevano conformarsi. Un modello di dominio e subordinazione che si ritrova anche nei testi cristiani antichi: sotto forma di virilizzazione delle donne nel vangelo di Tommaso; sotto forma di subordinazione al marito in I Timoteo 2,15.

Nel corso della storia e della Bibbia stessa molte forme di relazione tra uomo e donna si sono succedute, molte forme hanno preso il desiderio e la sessualità umana. Nella Scrittura trovano spazio i comportamenti più diversi a questo riguardo: la capacità di seduzione femminile è esaltata quando porta a storie di liberazione, basti pensare alla regina Ester che resta fedele alla sua identità e fede ebraica. Altre volte invece è indicata come uno dei segni del male all'opera nell'agire femminile, come nel caso della regina idolatra e pagana Jezebel. Nei confronti delle donne viene esaltata la capacità di generare figli e figlie, a contrasto con una mistica dell'asceti sessuali che si sviluppa nel corso dei primi secoli del movimento cristiano.

Questa grande varietà di accenti fa capire che legittimare una costruzione sociale attraverso dati di creazione è un abuso teologico. La natura non può fondare l'etica, perché la natura stessa è soggetta all'interpretazione umana e fa già parte della cultura. Né l'opera di Dio crea un ordine sessuale determinato. Studi approfonditi di teologhe hanno messo in evidenza che i racconti della Genesi mostrano un'umanità creata nella reciprocità della relazione ("maschio e femmina li creò" Genesi 1,27) e, nel racconto più antico contenuto nel cap.2, pongono la donna "a fianco" dell'uomo attribuendole le caratteristiche di "aiuto adatto" che altri testi attribuiscono a Dio come compagno che sostiene (Gen 2,18) (Porcile Santiso 1994). La creazione di un "aiuto" pone l'umanità nella dinamica della comunicazione e della reciprocità, di una alterità che insieme arricchisce e limita, sta di fronte e al fianco, e aiuta a vincere l'isolamento e l'autoreferenzialità.

All'interno delle analisi teologiche sul tema dell'alterità che costruisce identità in movimento oggi irrompono anche gli studi e le teologie postcoloniali. Ecco in che modo si occupano di mettere in relazione natura e cultura (Hellweg 2015): si parte dal dato di base che l'eteronormatività e i modi in cui si raccontano le identità e gli orientamenti sessuali sono diversi nelle diverse culture. Si analizzano i modi in cui le Ong e i pro-

grammi governativi europei o statunitensi di aiuto allo sviluppo cercano di influenzare – con i soldi – i mondi con cui vanno a impattare, in Africa o nel mondo arabo. Queste politiche influenzano la comprensione della pratica sessuale e di quella omosessuale, omologandola e piegandola all’uso occidentale, che d’altra parte è profondamente influenzata da modelli patriarcali eterosessuali. L’uso di termini occidentali nasconde i modi in cui queste pratiche vengono vissute e sperimentate altrove. Si mette in atto una sorta di imperialismo dell’aiuto e un universalismo che imprigiona. Inoltre si tratta di una comprensione del mondo che presume o pretende che le società non occidentali arrivino a maturità anche su questi temi delle pratiche e identità sessuali adeguandosi ai modelli occidentali. Ne fanno le spese i poveri e i senza potere, che vengono spinti a entrare in categorie a rischio di persecuzione, attraverso il *coming out*. Il movimento occidentale per i diritti umani usa un linguaggio legato ai diritti individuali, ad una libertà guadagnata staccandosi dal gruppo, per esempio appunto facendo *coming out* sulla propria identità sessuale. Ma vi sono altre comprensioni delle pratiche sessuali, culturalmente radicate in molti paesi africani. I teologi e le teologhe queer fanno riferimento per esempio alle indicazioni del vescovo Desmond Tutu, in SudAfrica, il quale propone il ripristino di una comprensione collettiva, fluida e interdipendente delle pratiche sessuali, attraverso la comunione dell’Ubuntu (“io sono perché noi siamo”). In questa comunione, anche affermare i diritti delle minoranze sessuali aumenta la pienezza dell’intera comunità.

Le letture post-coloniali ci spingono quindi a de-colonizzare il cristianesimo e la sua visione su come dovrebbero connotarsi le relazioni tra uomini e donne: anche le tradizionali indicazioni etero-normative, offerte come dati di natura, acquistano allora la loro dimensione di costruzione sociale e culturale. Inoltre è da notare che, in un contesto post-coloniale, i soggetti sono sempre ibridi, mescolati tra una cultura occidentale e una africana, per esempio. Ciò significa che ci mostrano sempre un confine da abitare più che da attraversare, in un pensiero non dualista. E tale confine viene smantellato abitando (Hooks 1998).

Per quanto riguarda i testi biblici, in essi troviamo sia la legittimazione di posizioni subordinate delle donne agli uomini, o degli schiavi ai padroni, sia principi di liberazione che permettono un approccio critico alle identità.

Un esempio è la figura di Debora in Giudici 4 e 5. In assenza di uomini che abbiano il coraggio di mettersi a capo del popolo per contrastare l'oppressione del re di Canaan, che aveva tagliato fuori i villaggi ebraici dalle strade del commercio e opprimeva il popolo con violenze e tassazioni crudeli, Dio chiama una donna. La sua figura nel tessuto narrativo può essere vista in due modi: o come la donna eletta per umiliare gli uomini incapaci, una figura di supplenza che ritorna alla sua posizione di secondo piano dopo che sarà stata usata da Dio per sconfiggere Sisera. Oppure come una donna di autorità, già giudice in Israele, che risponde alla vocazione di Dio con le sue capacità, migliori di quelle di tanti uomini, e incoraggia anche altre donne a levarsi contro l'oppressore (come la stessa Jael che nella prosecuzione del racconto riesce a eliminare il nemico). Debora è figura umile o potente? Il racconto biblico esalta l'eccezionalità della donna in un ruolo di governo che non è il suo, oppure sottolinea la partecipazione costante delle donne alla costruzione della comune società? La produzione immaginaria sul genere che parte dalla figura di protagonista della giudice e profetessa Debora dipende del tutto da come si legge e si interpreta il testo, dunque dal nostro sguardo (Tomassone 2014).

Allo stesso modo abbiamo nel Nuovo Testamento figure femminili potenti che sono state umiliate nell'interpretazione dei padri della chiesa da uno sguardo misogino. Esempio cardine di questa distorsione dello sguardo è Maria Maddalena che, da prima testimone della resurrezione e inviata come apostola dal risorto diventa, nella lettura dei padri della chiesa, la prostituta che deve pentirsi per tutta la vita (Perroni e Simonelli 2016).

La costruzione dei generi e dell'ordine sessuale passa ovviamente attraverso i testi di Genesi 1 e 2, spesso contrapposti l'uno all'altro. Da Genesi 2, anche attraverso la rilettura che ne fa la Prima epistola a Timoteo -"Eva fu creata per seconda" e deve ubbidire e tacere-, nasce l'interpretazione della subordinazione femminile, rafforzata poi dalla condanna di Genesi 3,16. Questa lettura non comprende che il nome dato alla donna posta di fronte alla creatura di terra - Adam - fa riferimento a quello di Dio stesso, che viene indicato come "aiuto" per l'essere umano. Lei è l'aiuto convenevole, quella che sta di fronte, quella che sola può entrare in una relazione di piena reciprocità con l'uomo. Secondo la Prima epistola a Timoteo e secondo la lettura dei padri della chiesa,

invece, la donna è ricoperta di vergogna perché si lasciò sedurre dal serpente e questa vergogna la segna in ogni suo atto. Da qui, tra l'altro, sono sgorgati tutti i codici di impurità che hanno complicato e imprigionato la vita delle donne per secoli, nel mondo cristiano, e che ancora impregnano tutti i linguaggi omofobici cristiani. Quello che segue è il testo della I Timoteo 2:8-15 che fin dall'inizio distingue tra un codice morale rivolto agli uomini, che riguarda le relazioni sociali, e uno rivolto alle donne, che riguarda le relazioni di subordinazione familiare.

Io voglio dunque che gli uomini preghino in ogni luogo, alzando mani pure, senza ira e senza dispute. Allo stesso modo, le donne si vestano in modo decoroso, con pudore e modestia: non di trecce e d'oro o di perle o di vesti lussuose, ma di opere buone, come si addice a donne che fanno professione di pietà. La donna impari in silenzio con ogni sottomissione. Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sul marito, ma stia in silenzio. Infatti Adamo fu formato per primo, e poi Eva; e Adamo non fu sedotto; ma la donna, essendo stata sedotta, cadde in trasgressione; tuttavia sarà salvata partorendo figli, se persevererà nella fede, nell'amore e nella santificazione con modestia.

Genesi 1, l'altra narrazione scritta sotto l'influenza della cultura e della religione babilonese, parla invece di una creazione compiuta insieme, di un essere umano che è da subito in relazione: "uomo e donna li creò". Un testo che riecheggia poi in un testo fondamentale dell'apostolo Paolo, Galati 3,28, sul superamento di una differenza che porta con sé disparità e sofferenza. La differenza e la comunicazione sono il dato umano originario, che gli autori ebrei esprimono attraverso la relazione più differenziata e sorprendente che conoscono, quella tra maschio e femmina. Essa viene poi codificata come normativa nei testi che condannano gli atti omosessuali in quanto non danno conto dell'alterità e della differenza nella relazione (Levitico 18,22s.).

Ma la Bibbia è un testo molto ampio che accoglie anche storie di amicizie forti e amoroze tra uomini (Davide e Jonathan) e forse tra donne (Rut e Naomi). In una rilettura *queer* dei testi si mette anche l'accento sul fatto che Gesù non solleva alcun problema di giudizio o pregiudizio verso un ufficiale pagano che viene a chiedere il suo aiuto per guarire il suo giovane compagno. Gesù lo guarisce valorizzando la fede dell'ufficiale

straniero che, secondo l'uso ellenistico, possiamo immaginare avesse una relazione omosessuale con il giovane per cui era così disperato (Vangelo di Luca 7,1-10).

La Bibbia è piena di descrizioni diverse di relazioni tra le persone, di storie complesse riguardo ai desideri e agli orientamenti che guidano il loro agire e la loro vita. Solo alcune di queste descrizioni diventano normative, probabilmente perché corrispondono e plasmano la morale di un determinato periodo storico e sociale. Per esempio la poligamia dei patriarchi e il loro uso di concubine o schiave che facciano figli al posto delle mogli, seppure attestato alle origini del popolo eletto, non diventa l'immagine normativa della famiglia, come avverrà a lungo nel mondo islamico. Sarà invece l'eterosessualità monogamica a diventare normativa, in una forma esasperata di subordinazione della donna all'uomo, quale non riconosciamo più nella nostra società da molto tempo. Eppure le chiese continuano a usarne i simboli e il linguaggio, senza mettere in questione l'ordine simbolico che disegnano con le parole.

Un altro testo molto importante per definire la sottomissione della donna nel matrimonio si trova nella lettera pseudo paolina di Efesini 5: 22-33. È una esortazione che crea un gerarchia di sottomissioni successive, in cui all'apice si trova il Signore, che legittima l'autorità del capofamiglia, mentre la cifra della donna è la sottomissione a queste due soggettività maschili. Alla fine Dio stesso* si trova preso nella trappola di una identificazione antropomorfa maschile.

Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della chiesa, lui, che è il Salvatore del corpo. Ora come la chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli devono essere sottomesse ai loro mariti in ogni cosa.

4. Ermeneutiche e pratiche di liberazione

Una teologia di genere fa delle fonti – quelle della tradizione e quelle scritturistiche – una lettura critica e approfondita, che evidenzia i contesti in cui le storie sono raccontate, i modi in cui sono state recepite e sono diventate o no normative per le società successive. Da questo tipo di lettura emergono spesso immagini piuttosto vivaci di libertà

femminile e ribellione a ruoli sociali imposti (Estevez Lopez 2016). Spesso i testi che noi abbiamo ricevuto sono solo una chiusura temporanea e autoritaria di una discussione lunga e che è andata oltre la normatività imposta sul genere e sui corpi. E il fatto che da almeno due secoli si apra anche nella teologia la riflessione su identità sessuali e ordine della creazione è il frutto dell'elaborazione femminista e del movimento di liberazione omosessuale.

Sulla base e in dialogo con queste nuove teologie, chiese cristiane diverse dalla cattolica hanno sviluppato delle pratiche nuove. Oggi come sempre le chiese sono poste di fronte alla sfida di accettare la vita reale delle persone. Persone che cercano anche di fronte a Dio di riconoscere e raggiungere la propria pienezza umana. L'altra opzione percorsa spesso dalle chiese è quella di cercare di imporre ancora una volta l'ideologia coloniale dell'eterosessualità obbligatoria. Ma la vita delle persone prevale e chiede di essere riconosciuta nella sua fluidità.

Fin dal 2010 le chiese luterane in Italia e quelle valdesi e metodiste hanno accolto la possibilità di celebrare benedizioni di unioni di coppie dello stesso sesso, riconoscendo che l'amore è sempre un dono di Dio e che le chiese devono essere aperte all'accoglienza, in particolare verso quelle persone che nella società sono più discriminate.

Nel frattempo il Sinodo delle chiese valdesi e metodiste ha proseguito la sua discussione sulle nuove forme di famiglie e propone un cammino verso nuove forme pattizie, che riconoscano e garantiscano i diritti e i doveri dei due membri di una coppia che si amano e vogliono stringere un patto d'alleanza fra loro, in un contesto pubblico. È infatti la comunità sociale che si prende cura dei propri membri e sostiene anche la responsabilità reciproca nella coppia e la capacità genitoriale.

Si tratta di dare origine a una comprensione credente che passa dalla realtà concreta vissuta da uomini, donne e minori nelle diverse forme famigliari, ai testi biblici che sono comunque assai diversi tra loro. Come bussola certamente c'è l'amore, l'apertura a un divino che si manifesta nel reale, e una coscienza critica che non fa sconti alla giustizia nelle relazioni determinate dal genere.

Bibliografia

- Butler, J. (2006), *Critica della violenza etica*, Feltrinelli.
- De Beauvoir, S. (1961), *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore.
- Estevez Lopez, E. (2016), *Disobbedienti figlie di Eva. Rivendicazioni femminili nella chiesa delle origini*, Bologna, Dehoniane.
- Garbagnoli, S. (2014), in «AG-About Gender. Rivista internazionale di studi di genere», vol. 3, n. 6, pp. 250-263
- Gugliermetto, G. (2013), *Le teologie queer e la ricerca del soggetto*, in «Protestantesimo», vol. 68, n. 3-4, pp. 261-272.
- Hellweg, J. (ed. by) (2015), *Roundtable on Lgbtq Persons in Africa*, in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 83, n. 4, pp. 887-976.
- Hooks, B. (1998), *Elogio del margine*, Milano, Feltrinelli.
- Irigaray, L. (1991), *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, 1991.
- Perroni, M. e Simonelli, C. (2016), *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Ariccia (RM), Aracne.
- Porcile Santiso, M.T. (1994), *La donna spazio di salvezza*, Bologna, Dehoniane.
- Rubin, G. (1975), “The traffic in women: notes on the political economy of sex”, in Reiter, R. (ed. by) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.
- Tomassone, L. (2014), *Il canto di Debora. Giudici 5*, in «Bollettino AEC Firenze», n.1-2.
- Vantini, L. (2015) Lucia, *Genere*, Padova, Messaggero.