

MASCHILITÀ OMOSESSUALI TRA SESSO E AMICIZIA. COME LE 'DATING APPS' RISCRIVONO I COPIONI SESSUALI NEL XXI SECOLO¹

MARCO BACIO
(Università degli Studi di Milano)

CIRUS RINALDI
(Università di Palermo)

Abstract

This paper analysis sexual scripts theory in relation to gay men courtship, love relationships, and casual sex. The aim is to understand how gay masculinity is evolving in the 21st Century. Previous research has reinforced the concept that gay men follow heterosexual masculinity and scripts in their relationships with other men. Here, analysing data from the most used gay dating app 'Grindr', we try to understand the balance among the different needs gay men in Italy express in their daily lives: from friendship to love, from casual sex to long-term relationships. Indeed, applying the heterosexual cultural script to gay men is problematic because hegemonic masculinity is also reinforced in gay interactions instead of being contested. Gay sexuality means the construction of hybrid relations: intimacy, trust, friendship, reciprocity, and sex merge together in unprecedented ways.

Keywords: Sexual scripts, gay masculinity, gay sex, dating apps, Grindr

¹ Il presente testo è il frutto di un lavoro congiunto. Ciò nonostante, Cirus Rinaldi è autore dell'introduzione e dei paragrafi 2 e 3, mentre Marco Bacio è autore dei paragrafi 4, 5 e delle conclusioni.

1. Introduzione

Il presente saggio vuole proporre una riflessione storico sociale sui principali mutamenti che hanno interessato i “copioni” sessuali e, in particolare, le relazioni romantiche e il corteggiamento tra maschi omosessuali nell’età contemporanea. Attraverso il riferimento all’interazione dialettica esistente tra dimensione culturale, interpersonale e intrapsichica offerta dalla teoria dei copioni sessuali (*sexual scripts*), l’analisi presenta le principali trasformazioni della maschilità omosessuale e dei suoi copioni, dalla loro costituzione a partire da assunti prevalentemente “eteronormativi” sino allo sviluppo di copioni alternativi che mettono in discussione le norme di genere, i modelli intimi e sessuali normativi. Dopo una prima ricognizione teorica della prospettiva dei copioni sessuali, cercheremo di ricostruire le principali trasformazioni dei copioni culturali maschili omosessuali sino a problematizzare l’universalizzazione, socialmente costruita, della dicotomia sesso-amore. Pur considerando il modello di amore romantico eteronormativo come egemone, la complessità e polisemia delle relazioni amicali-amorose maschili gay ne mettono in discussione i fondamenti, svelandone il carattere intrinsecamente politico ed ideologico. Per fare questo, useremo una ricerca sia qualitativa che quantitativa (*mix-methods*) che ha investigato l’uso di un’applicazione estremamente diffusa nel mondo maschile omosessuale di nome Grindr. Si cercherà di comprendere quali sono i comportamenti degli uomini gay italiani e se la ricerca di sesso occasionale sia preponderante o meno rispetto a relazioni più profonde, di tipo relazione-affettivo e amicale. Alle conclusioni è lasciato il compito di intersecare teoria e pratica e di comprendere, quindi, quali relazioni intercorrono nella maschilità gay.

La teoria dei copioni sessuali venne elaborata a partire dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo dai sociologi John H. Gagnon e William Simon (2005). Si tratta di una delle prime teorizzazioni complessive della sessualità di derivazione squisitamente sociologica, “offuscata” dagli approcci foucaultiani, post-strutturalisti e della *queer theory*, trascurata nel dibattito italiano e che ha riacquisito la meritata attenzione soltanto in tempi assai recenti (Rinaldi & Scarcelli, 2016; Rinaldi, 2016 & 2017). La teoria dei copioni sessuali è una critica rigorosa alla tradizione positivista e funzionalista che permette di

contestare in termini sociologici gli approcci biologici, naturalizzanti ed essenzialisti relativi alle sessualità umane. I copioni sessuali forniscono il ventaglio di comportamenti da adottare nello svolgersi di interazioni socialmente appropriate in contesti ed interazioni sociali specifici. Essi possono essere definiti come strutture cognitive prodotte dall'unione di diversi complessi di concetti strutturati (gli schemi che individuano conoscenze generali su oggetti, eventi e comportamenti), configuranti una sequenza stereotipata, organizzata e plausibile di azioni che ricorre in determinate circostanze, in un dato contesto, per raggiungere un determinato scopo.

I *sexual scripts*, nello specifico, possono essere pertanto considerati come mappe di significati e comportamenti posti in essere dai gruppi sociali e trasformati da ciascun individuo al fine di contestualizzare le proprie esperienze e prestazioni (sessuali). Gagnon e Simon sostengono che i copioni operino almeno a tre livelli: quello culturale, quello interpersonale e quello intrapsichico. I copioni o scenari culturali (*cultural scripts*) si riferiscono in particolare agli orientamenti, alle mappe di istruzioni che, a livello di vita collettiva, guidano gli individui nella ricerca dei requisiti necessari per lo svolgimento di ruoli specifici all'interno della relazione; si tratta, pertanto, delle istruzioni fornite nei repertori culturali collettivi. I copioni interpersonali (*interpersonal scripts*), invece, riguardano l'applicazione dei repertori e dei codici tratti dagli scenari culturali da parte degli individui in uno specifico contesto sociale o al verificarsi di una concreta situazione interazionale. I copioni intrapsichici (*intrapsychic scripts*) rappresentano il mondo intimo dei desideri degli individui, quelle pianificazioni e fantasie attraverso le quali ogni individuo gestisce e riflette sulla propria condotta passata, presente e future (Laumann & Gagnon, 1995).

Il comportamento è la risultante della combinazione dei tre tipi di copioni, ma nella maggior parte dei casi, rendere una relazione soddisfacente significa, in senso lato, adoperare i codici culturali forniti dai copioni culturali. Sebbene ciascuno dei tre livelli possa essere identificato in termini analitici, essi operano inestricabilmente in termini dialettici. La teoria dei copioni sessuali permette di esaminare le modalità attraverso le quali gli individui organizzano e costruiscono i propri significati e comportamenti sessuali; le persone non reagiscono, infatti, semplicemente alle sensazioni fisiologico-sessuali bensì il loro sistema simbolico ha un ruolo di primaria importanza

nell'organizzazione (sociale) dell'esperienza sessuale e, dunque, anche per quanto concerne le relazioni, le esperienze e le pratiche romantiche. Alcuni comportamenti ed aspettative sessuali rientrano all'interno di copioni altamente regolati e routinizzati che assumono aspetti normativi tipici di un copione egemone, storicamente e culturalmente situato. Si pensi, per esempio, al *paradigma culturale dominante* delle relazioni romantiche eterosessuali.

Questo specifico *script* culturale indica in modo chiaro e dettagliato: *di chi bisogna innamorarsi* (persona di sesso opposto); *quali tipi di condotte bisogna assumere rispetto al proprio genere* (i giovani maschi eterosessuali, per esempio, imparano ad essere "proattivi" e apprendono, allo stesso modo, che devono distanziarsi da maschilità *impure* – come quelle omosessuali e da condotte che rischiano di femminilizzarli – come l'intimità emotiva con le femmine, ragion per cui arrivano a considerare, in termini generali, che esistano interazioni sessuali non strettamente legate alla sfera intima o all'esperienza amorosa; al contrario, le giovani ragazze sviluppano forme reattive di sessualità, attendono il "bacio del principe azzurro per risvegliarsi" e riproducono l'ordine di genere eterosessuale che prevede un qualche scambio emotivo ed intimo prima di procedere ad un'eventuale relazione sessuale) (Rinaldi, 2016); *per quali motivi e per quali giustificazioni sociali* (l'amore, la passione, il desiderio); *quali sono le fasi della relazione e in che modo compierle* (appuntamento – *dating* –, fidanzamento, matrimonio), e *per quali obiettivi o finalità sociali* (dare inizio al ciclo di vita familiare, procreazione, genitorialità, il piacere, etc.).

Nel prossimo paragrafo cercheremo di illustrare in che modo sono emersi i copioni culturali omosessuali, quali trasformazioni abbiano subito in Occidente nel contesto contemporaneo e se siano sottoposti a forme di assimilazione o, al contrario, se propongano alternative rispetto al copione eteronormativo egemone.

2. Storia ed evoluzione dei copioni culturali omosessuali. Uno strumento interpretativo per il XXI secolo

I principali copioni culturali a partire dal XX secolo non prevedevano la presenza di relazioni e identità omosessuali se non nei termini patologizzanti, devianti e moralistici compresi in gran parte dei

principali repertori culturali (religiosi, legali, medici) disponibili. Come sostiene Escoffier, a differenza dei copioni romantici eterosessuali sviluppati con il corteggiamento e il matrimonio, i copioni omosessuali maschili sono stati definiti prevalentemente a partire dalla costruzione dei ruoli di genere, dalla classe sociale, l'età e il raggruppamento etno-razziale (Escoffier, 2017).

L'omosessualità è solitamente associata all'effeminatezza e all'androginia sia all'interno delle ricostruzioni storiche, delle analisi psico-sociali che negli stereotipi di senso comune (Taywaditep, 2001). La costruzione, soprattutto in ambito sessuologico, della effeminatezza *necessaria* degli omosessuali ha contribuito, in termini contraddittori, ad un rafforzamento della dicotomia di genere normativa (maschile vs femminile): se da un lato, essa ha creato uno stereotipo in cui molti si sono potuti rifugiare e resistere, "tra paillettes e lustrini", dall'altro, ha favorito l'adozione compulsiva di codici di comportamento ipervirilizzati (Cole, 2000).

Tralasciando, per motivi di spazio, la riflessione sull'eventuale esistenza di copioni romantici "omosessuali" nell'antichità classica e medievale, e concentrandoci brevemente sui dati disponibili di epoca moderna, si ha testimonianza, a partire dal XVIII secolo, dell'esistenza a Londra di luoghi di ritrovo per maschi omosessuali, le cosiddette *Molly houses*, ritrovi clandestini informali o luoghi riservati ricavati all'interno dei più diffusi bordelli con donne, in cui possiamo rinvenire una prima costruzione del desiderio sessuale che si fonda sulla distinzione e la dicotomia dei ruoli di genere (Johansson, 1990). Questa specifica subcultura omosessuale utilizzava infatti una marcata identificazione con la pratica sessuale che riproduceva la dicotomia maschile-femminile (*insertivi vs ricettivi*).

Spostandoci repentinamente nel tardo XIX secolo e nel primo XX secolo negli Stati Uniti, lo storico Chauncey prova come un numero crescente di uomini single si spostassero dalle loro piccole città americane (ed europee) verso grandi città come New York, tra questi vi era un numero rilevante di soggetti omosessuali (Chauncey, 1994). Le città allora si attrezzarono in modo che i propri quartieri fornissero alloggi e servizi commerciali principalmente rivolti alle necessità di uomini "single". Questi ultimi iniziarono a creare reti e legami: i nuovi arrivati erano introdotti nelle cerchie di "amici" da coloro che vi risiedevano da più tempo: fu in questo preciso momento che si

gettarono le basi della costruzione di una “comunità” gay, fatta di luoghi di incontro pubblici e semi-pubblici, di quartieri specifici e di caffetterie, di teatri e bar (clandestini) fatti per (r)accogliere, proteggere e contribuire alla socializzazione e alle attività relazionali e ricreative dei propri avventori.

Questi nuovi spazi non soltanto ridicolizzavano la cultura dominante contribuendo a costruirne una alternativa, ma permettevano la produzione di un'identità collettiva (Chauncey, 1994). Già a partire da questo periodo, iniziano ad essere organizzati dei nuovi copioni omosessuali che prevedevano la figura di un soggetto virile, il “maschio”, e di altri maschi effeminati, conosciuti come *fairies*. I *fairies* – gli effeminati (da non confondere con il nostro concetto di “travestiti”) –, vendevano le proprie prestazioni sia ad altri uomini gay che, soprattutto, a coloro che si presentavano come “normali” (spesso italiani, irlandesi e greci), soggetti definiti sulla base della classe sociale (lavoratori giovani e non sposati, marinai, senza fissa dimora, *hoboes*) e dell'identificazione etno-razziale. Questi uomini potevano intrattenersi sessualmente con i *fairies* e mostrarvi interesse sessuale senza essere stigmatizzati o rischiare di essere considerati “anormali”. Si tratta delle prime espressioni di quei maschi urbani chiamati *trade*. Con questa espressione si definiva il soggetto virile, il “polo attivo” del rapporto (omo) sessuale: se in un primo momento il concetto indicava il cliente dei *fairies* (così come quello delle prostitute), esso verrà utilizzato in seguito per indicare tutti quei giovani prostituti eterosessuali non disposti a lasciarsi coinvolgere in una qualsiasi attività omosessuale che deviasse dalla “virilità” del loro ruolo, e che si prestavano solo al sesso orale passivo e a quello anale attivo, non cedendo ad alcuna dimensione intima ed emozionale.

Le interazioni sessuali tra *trade* e *fairies* rappresentavano una dinamica tipica della classe operaria immigrata che presentava, inoltre, modelli di genere più rigidi e “tradizionalisti”. Gli stessi *fairies* consideravano gli immigrati italiani e irlandesi come gruppi più propensi ad approcci simili; Escoffier indica come la popolazione immigrata italiana mostrava una più alta percentuale di uomini rispetto alle donne e gli schemi di comportamento italiano tradizionale rispetto alle relazioni di genere proibivano alle donne di frequentare pubblicamente i bar e i club (Escoffier, 2017). In questo caso, dunque, osserviamo come i soggetti caratterizzati da un ruolo di genere

normativo riproducano status egemoni che riescono ad eludere la stigmatizzazione sociale perché si basano sulla riproduzione dell'ordine di genere (etero)normativo.

Gli anni Sessanta del XX secolo, con la cultura *camp* e *drag* (Sontag, 1966), pur avendo allentato i rigidi codici di genere (sia per gli etero che per gli omo), propone una problematizzazione dei ruoli di genere che si concretizza nella maschilizzazione dei vecchi ruoli femminili imposti e non, invece, in un generale ripensamento della tassonomia di genere in sé. Le principali associazioni e i movimenti omosessuali diedero inizio ad un processo di maschilizzazione della cultura omosessuale, attraverso un'appropriazione di codici semiotici maschilizzati che, invece di essere utilizzati per ridicolizzare gli assetti di genere normativi venivano utilizzati per compensare, probabilmente, l'ansia e la bassa auto-stima sociale accumulate nel tempo. Le nuove forme di rappresentazione provano, tuttavia, come le definizioni della maschilità omosessuale rimangano vittima della tirannia delle divisioni di genere (Marshall, 1981) e contribuiscono a distruggere lo stereotipo che associava l'omosessuale maschile all'effeminatezza. Nell'epoca post-Stonewall, l'indomani delle rivolte di liberazione omosessuale, le nuove forme di ibridazione e di complicità solidale tra maschi eterosessuali e omosessuali determinano una diminuzione delle differenze e un rafforzamento dei segni della maschilità egemone sino ad una loro rappresentazione parossistica.

Il machismo gay e i nuovi culti della maschilità hanno contribuito, a partire dai periodi storici indicati, a rafforzare gli stereotipi dei generi normativi e ad associare la liberazione e l'emancipazione dei gruppi LGBT semplicemente alla definizione di apparenze e rivendicazioni di "normalità". Tra le tendenze particolarmente evidenti, a partire dagli anni Settanta, ritroviamo il cosiddetto *butch shift* e la creazione del clone (Levine, 1998), un maschio omosessuale che ripropone in forma iperbolica e codificata la maschilità normativa (muscoli, baffi, macho). Insieme alla virilizzazione delle rappresentazioni e dell'auto-percezione di sé, le maschilità omosessuali, attraverso un certo tipo di condotte, stili di vita e di consumo, di apparenze, di manierismi e di look, oggettivizzano forme specifiche di maschilità oppure le reificano, reagendo in termini oppositivi all'"effetto effeminatezza" (Hennen, 2008) e, in termini più generali, partecipando attivamente alla

espulsione e alla repressione del femminile (Solomon-Godeau, 1995; Kleinberg, 1989).

Lo stile e il look del clone, con meticolosi rituali e segni da seguire (Henley, 1982), è immediatamente associabile a uno stile di vita edonistico (Bergling, 2007) e consumista (Altman, 1992; Levine, 1998), che si sta per affacciare sull'America reaganiana (Duggan, 2003) e nei più generali contesti di influenza delle politiche neo-liberiste; se da una parte le maschilità tradizionali iniziarono a sentirsi minacciate dal nuovo maschio omosessuale, le nuove forme di normalizzazione si preparavano a rassicurare la nazione soprattutto in vista delle minacce esterne (i comunisti prima e, ben presto, il terrorismo islamico) (Puar, 1977).

Uno degli effetti principali del machismo gay, della nuova *essenza maschile omosessuale*, è un diretto rafforzamento degli assetti di genere normativi, un rafforzamento della maschilità e dei suoi indicatori in termini generali e, soprattutto, una diretta complicità nella marginalizzazione degli omosessuali effeminati non soltanto nella società più vasta, ma anche all'interno delle comunità gay (Messner, 1997). La costruzione delle nuove maschilità gay si fonda principalmente sull'epurazione del femminile e dell'effeminatezza, attraverso una serie di contesti e pratiche che – dalle rappresentazioni nei mass media, al marketing della “pink economy” sino agli annunci personali nei social network, nelle *app* per incontri – attestano quanto le maschilità omosessuali egemoni e normative considerino accettabili e giustificabili le condotte e gli atteggiamenti “checcofobici” ed “effeminofobici”. Uno degli effetti culturali principali è l'assenza di copioni omosessuali romantici nelle rappresentazioni pubbliche.

La storica associazione dell'omosessualità con l'effeminatezza e con il femminile di fatto non ha stimolato, se non in limitate riflessioni (Mieli, 1977), un ripensamento della maschilità omosessuale (e delle forme di strutturazione della maschilità in generale), ma la fa arroccare su posizioni difensive e distanzianti e su forme contro-reattive e contro-culturali che, di fatto, riproducono la norma, l'ordine di genere eteronormativo. La paradossalità della maschilità omosessuale consiste nella ricerca dell'affrancamento culturale attraverso la proposta di una maschilità “vera”, senza metterne in discussione però misoginia, patriarcato e “checcofobia” (Stoltenberg, 2000).

Questa polarizzazione virilista non soltanto perpetra forme di annichilimento nei confronti della manifestazione della maschilità “frocia” e *queer* ma impedisce, di fatto, anche la eventuale costituzione pubblica di maschilità eterosessuali al di fuori delle rappresentazioni eteronormative (Heasley, 2005) e della contrapposizione alle maschilità omosessuali. Tuttavia, il costo da pagare perché la maschilità gay sia *accettata* socialmente è la negazione del suo carattere sessuale, della sua *diversità* in termini di desideri erotici, di pratiche, della materialità della sua espressione sessuale (Fejes, 2009). L'assimilazione prevede, di conseguenza, la riproduzione dei sistemi di divisione di genere, di classe e di età presenti nella società più vasta (Blachford, 1981), aspetto che prevede – in termini strutturali – che i maschi omosessuali siano in modo contraddittorio ed ambivalente coinvolti nella riproduzione di forme di maschile egemone: come sostiene Connell: “essi non sono liberi di inventare nuovi oggetti del desiderio al pari di quanto accade ai maschi eterosessuali la cui scelta dell'oggetto è strutturata all'interno dell'ordine di genere esistente” (Connell, 1992:747).

Si riusciranno a scorgere delle ambivalenze subito dopo lo scoppio dell'epidemia dell'AIDS, momento che fa entrare nella discussione e nell'immaginario pubblici le rappresentazioni di maschi omosessuali coinvolti in relazione di cura e sostegno per i propri amici e partner malati (Adam, 1992; Mutchler, 2000) e che ha contribuito, altresì, a far sviluppare nei gay nuove modalità normative che attribuiscono alla coppia romantica e monogama particolare rilevanza. Anche oggi il discorso pubblico sul “matrimonio omosessuale” e le recenti unioni civili tra persone dello stesso sesso – così come i dibattiti sull'omogenitorialità – in Italia permettono la costruzione di copioni romantici omosessuali solitamente assimilati al modello eterosessuale. È proprio all'interno di queste contraddizioni – l'assimilazione/la resistenza al modello eterosessuale – che dobbiamo tentare di problematizzare il rapporto esistente tra *amore* e *amicizia*, tra interazioni sessuali e relazioni amicali costruito a partire dalla definizione egemonica della dicotomia amicizia/sesso.

3. Fare le maschilità omosessuali attraverso le ‘dating apps’

Le ricerche e le analisi che hanno trattato i copioni romantici nelle loro principali dinamiche (corteggiamento, *dating*, costruzione vita intima,

etc.) hanno principalmente analizzato le dinamiche sottostanti in termini eteronormativi e, al contempo, trascurato la specificità delle relazioni maschili gay, soprattutto alla luce delle contraddizioni indicate nel precedente paragrafo. In particolare, è stato evidenziato come i soggetti omosessuali nell'arco degli ultimi trent'anni, pur avendo elaborato copioni culturali alternativi, abbiano utilizzato copioni assimilabili generalmente ai ruoli di genere eteronormativi (Berger, 1990; Rose, 1996 & 2000; Laner, 2000). Questi aspetti risultano di particolare rilevanza perché non possiamo tener conto della costruzione delle relazioni amorose e romantiche tra maschi gay se non facendo precisi riferimenti alla costruzione delle maschilità, ai codici morali utilizzati e alle forme di allineamento ai valori dominanti.

L'ordine di genere regola la costruzione dei legami omosociali maschili. Siamo educati all'interno di gruppi maschili, siamo sottoposti a socializzazione maschile, entriamo all'interno di arene del consumo maschilizzate e maschilizzanti e anche la materialità dei nostri corpi è altamente maschilizzata (sia nel modo in cui desideriamo sia nel divenire un oggetto specifico di un desiderio specifico). I maschi costruiscono legami maschili strutturati, intimi e supportati attorno a condotte omofobiche, misogine e violente (Sedgwick, 1985). Solitamente le dimensioni performative delle maschilità sono reiterate in termini omosociali, nel senso che le pratiche della maschilità sono messe in atto alla *presenza* di altri uomini e garantite e supportate proprio da questa stessa presenza. I legami omosociali hanno una notevole influenza sulle relazioni sessuali e sulla costruzione di genere dei giovani maschi (Flood, 2008), eterosessuali e non: per esempio, si rileva come l'amicizia tra maschi sia prioritaria rispetto alle relazioni maschio-femmina e come, al contrario, l'amicizia platonica con le femmine sia di per sé una pratica rischiosa perché percepita come minaccia "femminilizzante"; l'attività sessuale diventa la pratica principale per assumere uno status maschile competente insieme con la condivisione di storie (etero)sessuali e con eventuali pratiche, immaginarie o reali.

La ricerca psico-sociale ha infatti dimostrato come *l'ortopedia di genere* e le diverse forme di maschilizzazione siano implementate nei confronti dei giovani maschi sin dall'infanzia (Taywaditep); nell'analisi biografica anche dei maschi omosessuali – processo che chiaramente può essere esteso anche alle maschilità non omosessuali –

si è rilevato che una percentuale notevole di essi fosse *gender non-conforming* durante l'infanzia e che abbiano intrapreso conseguentemente un percorso di *de-femminilizzazione* dall'adolescenza sino all'adulità, per via delle pressioni ricevute dal gruppo dei pari, dalle famiglie, dalle diverse istituzioni educative e dalla società nel suo complesso (Harry, 1983a).

I maschi, indipendentemente dal proprio orientamento sessuale e dalla propria percezione di genere, sono sottoposti a pressioni verso forme di tipicità di genere con valore normativo, verso comportamenti de-femminilizzati che vanno incontro alle aspettative sociali del ruolo di genere maschile normativo: il prezzo da pagare per tutti coloro che hanno manifestato atipicità di ruolo di genere durante l'infanzia e l'adolescenza sono le vessazioni da parte dei pari, i rapporti problematici con le famiglie di origine e un più generale ostracismo nei diversi contesti lavorativi, di gruppo e culturali (Rinaldi & Cappotto, 2014). La devianza di genere è particolarmente disapprovata all'interno dei gruppi dei maschi, etero o omo (Lehne, 1989; Harry, 1983b), l'effeminatezza controllata e sanzionata, resa "sospetta" (Farr, 2007).

All'interno della costruzione delle maschilità egemoni – i maschi (tra cui anche quelli gay) – godono dei vantaggi di essere maschi ma potrebbero venire svantaggiati qualora mostrassero caratteristiche di genere non tipiche e non normative. Seguendo Jefferson, le *maschilità egemoni multiple* costruiscono – rispetto ai valori e alle indicazioni tratte dalle strutture di potere più vaste – forme di stratificazione locale e contestualizzate, all'interno delle quali valorizzano certe espressioni di mascolinità a detrimento di altre, partecipando alle strutture complesse del sessismo, della subordinazione del femminile e dell'omofobia. Le posizioni anti-effeminatezza e la *checcofobia* (Bergling) espresse nelle rappresentazioni delle maschilità omosessuali neoliberaliste sono processi che corrispondono all'esigenza di essere "accettati" dagli standard normativi e all'interno della normatività, nel processo di riproduzione di polarizzazioni dicotomiche di genere (Rinaldi, 2015). Una modalità per riprodurre e riprodursi all'interno del linguaggio e della regola dell'oppressore.

Queste contraddizioni sono particolarmente evidenti quando riflettiamo sulla costruzione delle relazioni romantiche dei maschi gay (Nardi, 1999). L'analisi del rapporto tra sessualità e amicizia – nel caso dei maschi omosessuali – mostra che il genere e la sessualità si

intrecciano reciprocamente e in termini complessi più di quanto potremmo immaginare, svelando di fatto come esistano rappresentazioni egemoniche e costruzioni eteronormative che raccontano *cosa significhi veramente innamorarsi*, quali siano i suoi *veri* caratteri, quali ancora i valori e le configurazioni relazionali che prefigura *naturalmente*.

Nelle rappresentazioni eteronormative egemoni, l'attrazione erotica e sessuale è generalmente tenuta distante dal rapporto di amicizia; anzi qualora nella relazione amicale tra un uomo e una donna (presumibilmente eterosessuali) si sviluppassero interazioni anche di tipo sessuale, solitamente si presenterebbero pressioni sociali a definire quel tipo di relazione come romantica e non come mera amicizia². La sessualità rappresenta solitamente una minaccia per l'amicizia: un desiderio sessuale o dissimulato, sottaciuto viene interpretato come mancanza di lealtà, di fiducia e di *autenticità*. Espressioni come “per me sei più di un amico” interrompono drasticamente i copioni della relazione amicale, così come “è finita” non prelude di certo ad una relazione di complicità amicale.

Le *amicizie* tra maschi gay permettono di evidenziare come “l'amore” sia un'emozione altamente regolata e definita in termini socio-culturali, prodotto di costruzioni sociali in cui possiamo rintracciare, oltre a immaginari specifici, regolazioni e prescrizioni di tipo morale, politico, giuridico ed economico (Ingraham, 2012).

In particolare, il rapporto amicizia-amore così come rielaborato all'interno della subcultura gay introduce una dimensione sessuale che, solitamente, non definisce i rapporti di amicizia che si possono instaurare tra gli eterosessuali. Come mostra in modo brillante Nardi, studioso tra i primi ad occuparsi di sociologia dell'amicizia nelle comunità omosessuali, le società occidentali definiscono generalmente la combinazione di elementi quali l'esclusività, l'intimità emozionale e l'interazione sessuale come caratteristiche precipue delle relazioni romantiche: il desiderio sessuale o scambi sessuali con un soggetto che definiamo “amico” implicano “la fine del rapporto di amicizia”, la sessualità è percepita come una minaccia per le relazioni amicali tra i sessi (*cross-sex*) (Nardi, 1999).

² Bell, R. *Worlds of Friendship*, 1981, citato in Nardi, 1999.

Nell'analisi condotta da Nardi su un campione composto da 200 uomini gay, il sociologo americano individua una serie di rapporti tipologici in cui la sessualità e l'amicizia, l'attrazione, il desiderio e le relazioni di tipo romantico coesistono e si evolvono secondo dinamiche diversificate. Non potendo scendere nel dettaglio per motivi di spazio, evidenziamo come dai risultati di Nardi il processo di formazione di un'amicizia fidata e stretta (*close friendship*) non differisca sostanzialmente dalla relazione romantica; in entrambi i casi, infatti, tra le *cliques* gay si produce una forma iniziale di attrazione fisica, emotiva o intellettuale che serve per rafforzare l'eventualità di un'interazione più profonda. Anche delle ricerche più recenti, come quelle condotte da Judith Stacey nella comunità gay di Los Angeles (Stacey, 2004) hanno dimostrato che anche le avventure passeggere tra uomini solitamente inaugurano relazioni amicali durature o comunque *forme relazionali ibride* che mostrano come la sessualità, prima ancora di essere preludio di eventuale coniugalità, sia comunque un passaggio obbligato verso la relazione romantica di coppia (Chauvin & Lerch, 2016).

Nella ricerca condotta da Nardi, l'80% degli intervistati sostengono di avere provato desiderio ed attrazione sessuale per il loro miglior amico nel passato e la metà si dichiara ancora sessualmente attratta. Come spiegare ed interpretare la commistione tra amicizia, relazione romantica e sessualità?

I maschi imparano, sin a partire dalla costruzione dei legami omosociali, a *desessualizzare* la componente intrinsecamente erotica delle relazioni amicali maschili. Dunque nelle relazioni maschili omosessuali la dimensione erotica rimarrebbe fluida, dal momento che i maschi eterosessuali sono stati sottoposti a forme di sublimazione della dimensione erotica e sessuale e sono culturalmente obbligati a costruire legami sentimentali in grado di prevenire manifestazioni esplicite di condotte omosessuali (Bérubé, 1990): gli uomini eterosessuali imparano a negare il proprio desiderio per gli altri maschi e a creare una comunità reale e fantasma di abietti. Ma anche i maschi omosessuali sono stati sottoposti alla medesima socializzazione intra-genere e inter-genere, ragion per cui sebbene si ritrovino ad esprimere più liberamente attrazione erotica per i propri pari a differenza di quanto accade tra i maschi eterosessuali, nel momento stesso in cui sovvertono le definizioni egemoni di maschilità sessualizzando l'altro maschio, si

ritrovano a riprodurre “l’energia sessuale di genere (strumentale, gerarchica) che costituisce la maschilità egemone” (Nardi, 1999:84-85).

Se da una parte il concetto stesso di “amico” viene utilizzato per dissimulare la relazione romantica in contesti omofobici a scopi difensivi o per definire un soggetto con cui si hanno relazioni sessuali, l’esistenza del concetto e del tipo “fuck buddy” – lo “scopa-amico” – permette la disponibilità di sesso senza richieste ed implicazioni emotive. Quest’ultimo elemento accomuna sia i maschi gay che quelli eterosessuali, dal momento che entrambi i gruppi – in quanto formati da maschi – hanno la possibilità di avere interazioni strumentali e gerarchiche e non invece di tipo espressivo o di natura solidale.

4. Uomini omosessuali tra incontri e amicizie, sesso e solitudine: come i copioni sessuali spiegano la ‘maschilizzazione’ del mondo gay

La nascita e lo sviluppo dell’applicazione Grindr (che si può leggere sia all’inglese che all’italiana) derivano sostanzialmente da due fattori: da un lato il riconoscimento e l’orgoglio della comunità omosessuale di vivere con libertà la propria sessualità e dall’altro il forte legame tra comunità gay e internet. Infatti, su questo ultimo punto, non possiamo non ricordare come, fin dagli albori del *World Wide Web*, la comunità LGBT ha eletto questo spazio virtuale come fondamentale per la propria esistenza. A causa dell’alta stigmatizzazione nella società, uomini gay e donne lesbiche hanno trovato rifugio su internet. Il “web” era un luogo sicuro dove parlare liberamente e dove conoscere altri omosessuali, insomma era il luogo dove sentirsi meno soli (Weinrich, 1997).

Lo studio che vi presentiamo si è concentrato unicamente su Grindr poiché questa “app” risulta essere la più usata tra gli uomini omosessuali nel mondo: rilasciata il 25 marzo 2009 in poco tempo ha raggiunto gli oltre dieci milioni di download nel solo *Play Store* di Android, a questo numero va aggiunto anche quello relativo allo *store* di Apple. Sono sostanzialmente due le caratteristiche principali di Grindr, da un lato l’uso del GPS (*Global Positioning System*) che oltre a renderla una applicazione di *Geosocial Networking* permette di visualizzare gli uomini connessi più vicini a un dato utente; dall’altro il

funzionamento di Grindr è semplice e frugale, anche se nel corso degli ultimi anni, a causa della forte concorrenza di nuove applicazioni, sono intervenuti molteplici cambiamenti. Ciononostante, qualsiasi nuovo utente è in grado di imparare a utilizzare Grindr in pochissimo tempo. Per maggiori dettagli su come funziona questa applicazione, rimandiamo al lavoro di Bacio e Peruzzi (2017).

Qui è importante sottolineare come la stessa app di Grindr abbia un proprio copione implicito al quale gli utenti hanno la facoltà di aderire o meno. Ma questo copione, che potremmo definire *mainstream*, se non adottato comporta l'esclusione da parte degli altri utenti di ogni forma di comunicazione e interazione. Occorre adeguarsi per sopravvivere. Il copione *mainstream* ha una forte connotazione culturale poiché si basa su un sistema prettamente simbolico. Per brevità presentiamo due esempi: il primo riferito all'uso e allo scambio di fotografie tra gli utenti di Grindr e il secondo relativo allo "stato" ovvero alla descrizione del profilo di ogni singolo utilizzatore. Una breve nota metodologica: questa applicazione non rappresenta la comunità degli uomini gay nella sua interezza. Certamente questa app rimane largamente la più scaricata ma non tutti i gay "sono su Grindr". Specialmente le persone più grandi d'età e chi è sposato o fidanzato, e in una relazione monogama, tendono a non utilizzare questo tipo di applicazioni.

Decidere di inserire una fotografia nel proprio profilo non è semplice come può sembrare. Infatti, sono molti gli utenti di Grindr che non inseriscono nessuna fotografia o ne hanno una che raffigura un paesaggio. I motivi dietro a questa scelta sono sostanzialmente due: da un lato la mancanza di accettazione, il non essere apertamente "gay" ovvero la paura di essere riconosciuti dagli altri utenti come omosessuali; dall'altro può intervenire la preoccupazione di non ricadere nei canoni di bellezza tipici del mondo maschile gay. Sta di fatto che chi decide di non inserire una fotografia o di averne una che raffigura un paesaggio vede precipitare le possibilità di interazione con gli altri utenti di questa applicazione. Ma quali sono i canoni estetici tipici del mondo omosessuale? La generalizzata frivolezza, se vogliamo definirla così, impone fisici tonici e, ancora meglio, muscolosi generalmente senza peli poiché dediti alla rasatura del proprio corpo. Infatti, gli utenti che possiedono un corpo che ricade tra quelli descritti inseriscono come foto profilo una immagine del proprio torso, nudo, spesso in palestra o durante una sessione di allenamento. Così facendo,

questi utenti accrescono, e di molto, la possibilità di essere contattati dagli altri utenti che, perseguendo i canoni estetici *mainstream*, sperano di riuscire ad avere una interazione con questi soggetti. Ovviamente, un fisico così descritto accontenta molti ma non tutti gli utenti. Esiste infatti una peculiare e varia tipizzazione del corpo gay. Per non tediare il lettore ci soffermiamo su due soli esempi che si collocano agli antipodi e che lasciano il corpo palestrato sopra descritto nel mezzo. Da un lato troviamo i cosiddetti orsi (*bears*, in inglese) e dall'altro i *twink* (termine inglese difficilmente traducibile con una sola parola in italiano). Gli orsi sono uomini sovrappeso e pelosi, caratteristiche che li pongono in netta contrapposizione con la categoria *mainstream*. Non di meno, gli orsi hanno una loro legittimità all'interno della comunità gay ma generalmente solo gli utenti orsi cercano e hanno interazioni con altri *bears*. I *twink* sono ragazzi molto giovani, solitamente sotto i venticinque anni, che hanno un aspetto estremamente adolescenziale ovvero non presentano peli e il loro corpo si presenta asciutto, quasi sottopeso, comunque senza una muscolatura definita. Il loro pubblico appare più vario: ci sono sicuramente altri *twink* ma sono anche il sogno proibito di molti uomini più grandi d'età. Questo discorso ci porta a due considerazioni: la prima che all'interno di Grindr esiste una netta prevalenza verso un canone estetico predefinito, ma la seconda ci dice anche che sono diversi e tutti legittimi i corpi accettati all'interno della comunità gay. Insomma, anche un corpo meno avvenente ha la sicurezza di trovare scambi e interazioni, quindi altri utenti con cui relazionarsi.

Accanto alla fotografia e alla rappresentazione del corpo che ne deriva, ugualmente importante è la didascalia del profilo, che l'utente può decidere o meno di inserire. In non più di duecentocinquanta caratteri vengono descritte le proprie preferenze sessuali, quello che si cerca, ma soprattutto, quello che non si cerca. Lo stato è importante perché dirime la questione se scrivere o meno a un altro utente: se il ruolo sessuale è lo stesso (due passivi ovvero due attivi), non vi sarà interazione; mentre se la posizione sessuale è complementare (uno attivo, l'altro passivo), allora vi sarà un tentativo di contatto. Ma quello che ci preme sottolineare qui è un altro aspetto che si lega direttamente e confuta quanto esposto nei paragrafi precedenti circa la maschilizzazione della cultura omosessuale (Escoffier; Marshall). Infatti, sono numerosi i profili che al loro interno hanno un variegato

ma unidirezionale codice che mira a escludere gli altri utenti di Grindr. Il codice “MxM” indica che l’utente di un dato profilo si autodefinisce “maschio” e che, parimenti, cerca esclusivamente interazioni con altri “maschi”. Oppure, spesso accade che gli utenti scrivano chiaramente “Cerco solo maschi”. Questi utenti temono forse di essere contattati e di avere così interazioni con il genere femminile? Purtroppo, no. Grindr infatti non è frequentato da donne (cis-normative) ma da soli uomini gay e, sporadicamente, da qualche donna transessuale. Gli utenti sopracitati vogliono avere interazioni solo con quegli uomini che per aspetto fisico e comportamenti appaiono, ai loro occhi, sufficientemente mascholini. Non va nascosto o sottodimensionato che questa è una vera e propria forma di discriminazione e di esclusione all’interno del mondo gay. La “chechhofobia” è davvero generalizzata e anche quando si supera il primo scoglio (fotografia e *status* del profilo), il secondo (l’interazione in chat) serve come conferma e garanzia della mascolinità dell’altro utente. Facciamo un esempio: un utente “attivo” in una interazione con un utente “passivo” vuole sapere se l’altro utente è o meno mascolino, se si comporta cioè da “uomo”. Se l’utente non viene sufficientemente rassicurato, questi potrebbe volere come ulteriore prova altre fotografie dove l’utente dovrebbe apparire in atteggiamenti mascholini (come sollevare pesi in palestra). Gli utenti più “ossessionati” arrivano a chiedere l’invio di un messaggio vocale, dove l’altro utente deve dimostrare in modo inequivocabile di avere una voce “maschile”. Questo machismo gay mira ad escludere l’effeminatezza poiché contraria alla divisione di genere (eterosessuale). Grindr è uno spazio “omosociale”, nell’app sono tutti “uomini” ma questo spazio protetto diventa anche il luogo dove esibire la propria maschilità. Questo porta a un paradosso: affinché la maschilità gay sia accettata occorre negare la sua diversità nell’espressione sessuale. Il comportamento defemminilizzante diventa quindi l’esigenza di essere accettati e di accettarsi come uomini ancor prima che come gay. Cosa accade alle persone che non sono sufficientemente maschiline? Come per le diverse tipologie di corpi gay, chi non ricade nella mascolinità *mainstream*, seppur esclusi da molte interazioni, sono riusciti a ricavarsi un proprio spazio e, quindi, una certa legittimità. Gli utenti effeminati non si nascondono, anzi, mostrano, attraverso fotografie e il proprio profilo, di rifiutare la maschilizzazione dominante, sanno di essere discriminati ma non si

scoraggiano, e si affidano a quegli utenti ai quali la dicotomia maschile-femminile non interessa o è meno importante.

5. Strumenti per contrastare la maschilità egemone: 'attivi' e 'passivi' contro 'versatili'

La ricerca citata in precedenza (Bacio & Peruzzi) è stata finora l'unica in Italia a studiare il comportamento degli uomini gay italiani su Grindr e resta l'unica a livello internazionale ad avere usato, accanto a una metodologia qualitativa, anche una metodologia quantitativa. A prima giunta Grindr appare essere precipuamente una applicazione per la ricerca di sesso occasionale, si presenta così anche nella realtà dei fatti? Il *dataset* della ricerca ha incluso poco più di trentotto mila utenti unici che nel maggio 2016 hanno aperto Grindr all'interno dell'area che delimita la città di Milano. Per una attenta analisi dei dati rimandiamo al paper sopramenzionato. Qui ci soffermiamo su alcuni numeri che riteniamo molto importanti anche alla luce di quanto esposto nei paragrafi precedenti. Chi utilizza Grindr lo fa in modo costante lungo l'arco di tutta la giornata. Si passa da una media di sei connessioni al giorno fino a massimo di trentotto, pari a circa un utilizzo ogni ventisette minuti (calcolando diciassette ore di veglia al giorno). Si usa Grindr dal luogo di lavoro, dall'università, durante la pausa pranzo, durante la palestra o il tempo libero, e certamente anche la sera a casa. Questo è esattamente quello che avviene per altre applicazioni *social* come Facebook, Twitter, e Instagram. Quindi chi usa Grindr lo fa in modo abituale e non finalizzato alla realizzazione di un estemporaneo impulso sessuale. Nella realtà dei fatti si presenta più come un modo con il quale connettersi ad altre persone e instaurare una molteplicità di rapporti che comunque, va detto, spesso passa anche attraverso il sesso. Infatti, non bisogna cadere nell'errore di considerare il sesso come qualcosa di necessariamente intimo o personale per gli uomini gay. Scrutando più a fondo i numeri, si evidenzia come gli utenti selezionano più frequentemente le categorie "incontri" e "amicizie" rispetto a quella *right now* (che è dedicata al sesso occasionale immediato). Il sesso occasionale è comunque importante ma non determinante per gli uomini gay che usano Grindr. Ciò, però, non vuol dire che gli utenti di Grindr non lo cercano o che non lo fanno, ma semplicemente che la loro ambizione principale sembra essere quella di conoscere altre persone,

per non sentirsi soli, e per scappare dalla solitudine quotidiana dalla quale sembrano essere sommersi. Aneddoticamente, è curioso osservare che anche chi si definisce in cerca di amici opera non di rado una “selezione” che si basa anche sull’aspetto fisico. Rimane inusuale, generalmente, che una conversazione non contenga in ogni caso uno scambio di foto e di informazioni in merito alle preferenze sessuali a prescindere dall’obiettivo finale che può anche essere qualcosa di scisso dal puro piacere sessuale. Il sesso occasionale, sotto questa luce, assume dunque una funzione più ampia e che trascende la mera necessità di un appagamento sessuale. Il sesso tra uomini gay diventa anche un modo per conoscere gente nuova, ampliare la propria rete di conoscenza e i collegamenti con il resto della città che li circonda. Non di rado, ed è successo anche a chi scrive, il sesso occasionale, più o meno soddisfacente che fosse, ha aperto nuovi orizzonti di amicizia e di complicità. Anche di intimità, certo. Ma una intimità profonda, non superficiale e sessuale. Per tornare a quanto enunciato in precedenza da Nardi, tra gli uomini gay la dimensione sessuale e quella dell’amicizia coesistono, così come coesiste l’attrazione (fisica e sessuale) con il desiderio. La ricerca di una relazione romantica va di pari passo con la ricerca di una amicizia forte e ravvicinata (*close friendship*), entrambe condividono le stesse caratteristiche. Allo stesso modo troviamo confutate le tesi di Stacey: il sesso occasionale può portare a relazioni amicali e durature perché il sesso diventa (anche) sostegno alla costruzione di reti sociali e sostegno contro la solitudine alla quale molti uomini gay sono portati. Infine, anche se Grindr è il luogo dove la maschilità gay egemone si manifesta e viene rincorsa dagli utenti che la usano come arma di accettazione (nel mondo eterosessuale) allo stesso modo attraverso Grindr quegli stessi uomini gay sembrano voler contrastare il copione culturale sessuale che li vede promiscui e dediti solo al sesso occasionale. Infatti, attraverso il sesso, gli uomini gay sviluppano amicizie e relazioni (romantiche più che sessuali) che li portano a contrastare la maschilità egemone e li spinge verso relazioni amorose. In conclusione, anche se le amicizie non sono desessualizzate (come per gli eterosessuali), questa sessualità porta a legami forti e stabili e non, come si penserebbe, a relazioni fugaci ed estemporanee.

6. Conclusioni

L'innamoramento, le relazioni amorose e la definizione dei più generali processi di corteggiamento, se riferiti a forme di soggettivazione non normativa – come nel caso delle maschilità gay – rivelano quanto l'innamoramento possa essere analizzato come costruzione sociale e quanto l'amore non corrisponda *sic et simpliciter* ad emozioni incarnate ma piuttosto a forme di costruzione e regolazione sociale. Questi aspetti assumono maggiore evidenza soprattutto se osserviamo come gran parte dei copioni culturali romantici (e sessuali) indichino l'amore come momento che precede e, dunque, legittima l'incontro sessuale tra due individui di sesso diverso, aspetto che prefigura l'assenza di repertori culturali romantici che non siano fondati su presupposti eteronormativi. Gli incontri e le reti di amicizia nel caso dei maschi gay sono una modalità per scoprire l'identità e la sessualità gay, per ritrovare sostegni nelle reti sociali, riparo e supporto (Levine, 1998).

Il modo in cui i maschi gay sviluppano forme intrecciate e ibride di amicizia e sessualità è, come afferma Nardi, tuttavia un aspetto che permette generalmente di produrre delle rinegoziazioni radicali della maschilità: le interazioni sessuali con gli "amici" combinano caratteristiche culturali della "maschilità" e della "femminilità", la dimensione emozionale e quella fisica, la dimensione sessuale con quella intima. Si tratta potenzialmente di momenti di contestazione della maschilità egemone: si hanno contatti sessuali con amici "potenziali", interazioni sessuali non legati al discorso egemone dell'intimità e della coppia, si ricercano partner e amici con la possibilità di instaurare passione, reciprocità e intimità emotiva.

È pur vero, tuttavia, che la separazione del sesso e dell'amore sia espressione della maschilità egemonica e mostri le contraddizioni dei gay che mettono in atto copioni normativi di genere nello stesso tempo in cui sovvertono l'eteronormatività (essere "intimi" con qualcuno del proprio stesso sesso), come abbiamo descritto nell'uso dell'applicazione Grindr.

Questo tipo di relazioni mettono in discussione l'universalità della dicotomia culturalizzata del sesso/amore. Nel caso delle relazioni gay la sessualità può apportare, dunque, maggiori caratteri di intimità, fiducia e di reciprocità alle relazioni di amicizia: le amicizie possono assumere caratteri sessuali, dal "*fuck buddy*", all'appuntamento

(*dating*) sino al partner romantico esclusivo. Il sesso occasionale “estemporaneo”, pur presente, non appare dominante e comunque non cerca di soddisfare solo dei bisogni sessuali, ma si apre a forme e relazioni più ampie.

All'interno di contesti sociali volti alla normalizzazione e alla “banalizzazione” (Chauvin & Lerch) delle relazioni omosessuali, anche attraverso i discorsi pubblici delle unioni civili e del “matrimonio egualitario”, resta disattesa l'indicazione di Michel Foucault che vedeva – nel piacere delle relazioni interpersonali – la possibilità di costruire “nuove forme di relazioni, nuove forme di amore, nuove forme di creazione” (Foucault, 1997:163). La sperimentazione di intimità e sessualità nelle relazioni “amicali” gay implica socialmente la possibilità di sviluppare nuove possibilità e modalità relazionali: “provate ad immaginare e creare un nuovo diritto relazionale che permetta a tutte le possibili tipologie di relazioni di esistere e di non essere impedito, bloccato o annullato da istituzioni relazionali impoverite” (158). Non sembra un caso che a partire dal XVIII secolo, come ancora sostiene Foucault, l'amicizia tra maschi come relazione intima e “sensuale” scompaia proprio nello stesso momento in cui l'omosessualità viene dichiarata problema sociale.

La costruzione di relazioni ibride, come quelle riscontrate negli uomini gay che utilizzano Grindr, ci fa comprendere come i copioni abbiano valore normativo e regolino i comportamenti più di quanto ci aspetteremmo. Siamo inseriti all'interno di narrazioni normative ed egemoni che prevedono che nelle società contemporanee occidentali la reciprocità e l'uguaglianza delle relazioni amicali possano subire squilibri nel caso in cui si palesino relazioni e scambi sessuali, anche se per gli uomini gay questa egemonia è meno marcata rispetto alle persone eterosessuali. Queste rappresentazioni egemoniche prefigurano azioni, immaginari, giustificazioni e attori “plausibili” e “legittimi”. Gli omosessuali rischiano di cadere nella trappola della compulsione ossessiva e forzosa dell'“amore” e dell'“innamoramento”, finalizzata all'esistenza della “coppia”. La desessualizzazione dei corpi, tipica del mondo eterosessuale, minaccia anche gli uomini gay, quando essi cercano di conformarsi ai copioni egemoni per venire accettati. In realtà, come abbiamo visto per i gay che utilizzano Grindr, le amicizie spesso contengono anche una componente sessuale. Questa

caratteristica, questa sessualità, è il modo in cui gli uomini gay cercano di resistere all'egemonia e di ritagliarsi un loro spazio di legittimità.

Bibliografia

- Adam, B. 1992 "Sex and Caring among Men: Impact of AIDS on gay people". In: Plummer, K. (ed.). *Modern Homosexualities. Fragments of Lesbian and Gay Experience*. London: Routledge.
- Altman, D. 1992 *The Homosexualization of America. The Americanization of the Homosexual*. New York: St. Martin's Press.
- Bacio, M. & Peruzzi, M. 2017 "Alla ricerca della felicità. Gay su Grindr, tra sesso e solitudine". In: Rinaldi, C. (ed.). *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*. Milano: Mondadori: 289-306.
- Berger, R.M. 1990 'Men Together'. *Journal of Homosexuality*, 19(3):31-50.
- Bergling, T. 2007 *Chasing Adonis. Gay Men and the Pursuit of Perfection*. Binghamton, N.Y.: The Haworth Press.
- Bérubé, A. 1990 *Coming Out under Fire. The History of Gay Men and Women in World War Two*. New York: Free Press.
- Blachford, G. 1981 "Male Dominance and the Gay World". In: Plummer, K. (ed.). *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson: 183-210.

- Chauncey, G. 1994 *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World 1890-1940*. New York: Basic Books.
- Chauvin, S. & Lerch, A. 2016 *Sociologia dell'omosessualità*. Torino: Kaplan.
- Cole, S. 2000 '“Macho Man”: Clones and the Development of a Masculine Stereotype'. *Fashion Theory*, 4(2): 125-140.
- Connell, R. 1992 'A Very Straight Gay: Masculinity, homosexual experience and the dynamics of gender'. *American Sociological Review*, 57(6):735-751.
- Duggan, L. 2003 *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Escoffier, J. 2017 '“Sex o'clock in America”: I copioni sessuali in prospettiva storica, 1890-1930". In: Rinaldi, C. (ed.). *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*. Milano: Mondadori: 361-380.
- Farr, D. 2007 "Sissy Boy, Progressive Parents". In: Kimmel, M.S. & Messner, M.A. (eds). *Men's Lives*. Boston - New York: Allyn & Bacon: 137-147.
- Fejes, F. 2009 'Making a Gay Masculinity'. *Critical Studies in Media Communication*, 17(1):113-116.
- Flood, M. 2008 'Men, Sex and Homosociality. How bonds between men shape their sexual

- relations with women'. *Men and Masculinities*, 10(3):339-358.
- Foucault, M. 1997 *Ethics. Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault. Volume One.* Rabinow, P. (ed.). New York: New Press.
- Gagnon, J.H. & Simon, W. 2005 [1973] *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality.* New Brunswick & London: Aldine-Transaction.
- Harry, J. 1983a 'Defeminization and Adult Psychological Well-being among Male Homosexuals'. *Archives of Sexual Behavior*, 12:1-19.
- . 1983b 'Parasuicide, Gender and Gender Deviance'. *Journal of Health and Social Behavior*, 24: 350-361.
- Heasley, R. 2005 'Queer Masculinities of Straight Men. A Typology'. *Men and Masculinities*, 17(3):310-320.
- Henley, C. 1982 *Butch Manual: The current drag and how to do it.* New York: The Sea Horse Press.
- Hennen, P. 2008 *Faeries, Bears and Leathermen. Men in Community Queering Masculinity.* Chicago: University of Chicago Press.
- Ingraham, C. 2012 "Atti innaturali. Disciplinare l'eterosessualità". In: Rinaldi, C. (ed.). *Alterazioni. Introduzione alle sociologie dell'omosessualità.* Milano: Mimesis: 97-119.

- Johansson, W. 1990 "Molly Houses". In: Johansson, W. & Percy, W.A. *Encyclopedia of Homosexuality*, vol. II, New York: Garland Publishing: 827-828.
- Kleinberg, S. 1989 "The New Masculinity of Gay Men and Beyond: Where have all the sissies gone?". In: Kimmel, M.S. & Messner, M.A. (eds). *Men's Lives*. New York: MacMillan: 101-114.
- Laner, M.R. & Ventrone, N.A. 2000 "Dating Scripts Revisited". *Journal of Family Issues*, 21(4):488-500.
- Laumann, E.O. & Gagnon, J.H. 1995 "A Sociological Perspective on Sexual Action". In: Parker, R.G. & Gagnon, J.H. (eds). *Conceiving Sexuality. Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. New York & London: Routledge: 183-213.
- Lehne, G.K. 1989 "Homophobia among Men. Supporting and Defining the Male Role". In: Kimmel, M.S. & Messner, M.A. (eds). *Men's Lives*. New York: Macmillan: 416-429.
- Levine, M. 1998 *Gay Macho. The Life and Death of the Homosexual Clone*. New York: New York University Press.
- Marshall, J. 1981 "Pansies, Perverts and Macho Men: Changing conceptions of male homosexuality". In: Plummer, K. (ed.). *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson: 133-154.

- Messner, M.A. 1997 *Politics of Masculinities. Men in Movements*. Thousand Oaks, CA.: Sage.
- Mieli, M. 1977 *Elementi di critica omosessuale*. Torino: Einaudi.
- Mutchler, M.G. 2000 'Young Gay Men's Stories in the States: Scripts, sex, and safety in the time of AIDS'. *Sexualities*, 3(1):31-54.
- Nardi, P.M. 1999 *Gay Men's Friendships. Invincible Communities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Puar, J.K. 2007 *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Rinaldi, C. 2015 "Rimani maschio finché non ne arriva uno più maschio e più attivo di te". La costruzione delle maschilità omosessuali tra normalizzazione, complicità e consumo'. *Ragion Pratica*: 443-462.
- . 2016 *Sesso, sé e società. Per una sociologia della sessualità*. Milano: Mondadori.
- . 2017 *I copioni sessuali. Storia, analisi, applicazioni*. Milano: Mondadori.
- Rinaldi, C. & Cappotto, C. 2014 "Figli di genitori 'normali'. Omosessualità e dinamiche familiari tra tradizione, resistenza e sperimentazione". In: Garro, M. & Salerno, A. *Oltre il legame. genitori e figli nei nuovi scenari familiari*, Milano: Franco Angeli: 96-118.

- Rinaldi, C. & Scarcelli, M. 2016 "Introduzione. Copioni Sessuali. Genesi intellettuale, analisi e applicazioni della prospettiva dei sexual scripts". In: Rinaldi, C.; Scarcelli, M.; Simon, W. & Gagnon, J.H. (eds). *Copioni Sessuali*. Calimera: Kurumuny: 9-27.
- Rose, S. 1996 "Lesbian and Gay Love Scripts". In: Rothblum, E.D. & Bond, L.A. *Preventing Heterosexism and Homophobia*. Thousand Oaks, CA - London - New Delhi: Sage: 151-173.
- . 2000 'Heterosexism and the Study of Women's Romantic and Friend Relationships'. *Journal of Social Issues*, 56(2):315-328.
- Sedgwick, E.K. 1985 *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- Solomon-Godeau, A. 1995 "Male Trouble". In: Berger, M.; Wallis, B. & Watson, S. (eds). *Constructing Masculinity*, London: Routledge: 69-76.
- Sontag, S. 1966 "Notes on 'Camp'". In: Sontag, S. (ed.). *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Farrar Straus & Giroux: 275-292.
- Stacey, J. 2004 'Cruising the Familyland. Gay Hypergamy and Rainbow Kinship'. *Current Sociology*, 52(2).
- Stoltenberg, J. 2000 [1989] *Refusing to be a Man. Essays on Sex and Justice*. London: UCL Press.

- Taywaditep, K.J. 2001 'Marginalization among the Marginalized: Gay men's anti-effeminacy attitudes'. *Journal of Homosexuality*, 42(1):1-28.
- Weinrich, J.D. 1997 'Strange Bedfellows: Homosexuality, Gay Liberation, and the Internet'. *Journal of Sex Education and Therapy*, XXII(1):58-66.