



ARTICOLO

Noi chi? Strategie di enunciazione in Mieli e Foucault

Iris M. Colli

Questo articolo prende in esame il mancato appuntamento tra *Elementi di critica omosessuale* di Mario Mieli (1977) e *La volontà di sapere* di Michel Foucault (1976). Sebbene la quasi contemporaneità delle pubblicazioni e una incompatibilità teorica abbiano impedito un dialogo diretto, questo lavoro mira a valorizzare la loro distanza come un confronto sul tema dell'identità. In particolare, partendo dalle diverse forme testuali delle due opere, si prenderà in esame il diverso uso del "noi" nelle loro rispettive opere mettendo in luce il rapporto tra testo, teoria e praxis.

This article aims to investigate the missed encounter between Mario Mieli's Towards a Gay Communism: Elements of a Homosexual Critique (1977) and Michel Foucault's The Will to Knowledge (1976). Although the close publication dates and underlying theoretical incompatibilities prevented a direct dialogue, this paper aims to value their distance as a productive confrontation concerning identity. In particular, by initially looking at the different textual forms of the two works, the article examines the contrasting uses of the pronoun "noi" across the two texts shedding light on the relationship between text, theory, and praxis.

Parole chiave: identità, queer, Mario Mieli, Michel Foucault, soggetto di enunciazione

Keywords: identity, queer, Mario Mieli, Michel Foucault, subject of enunciation

Sommario: Introduzione - Mieli: «l'importante è andare avanti e non tirare avanti» - Foucault: «Non domandatemi chi sono» - Appoggiarsi sul soggetto

Peer review

Submitted 27/09/2025

Accepted 29/05/2026

Published 29/09/2026

Open access

© 2026 | Attribution - Non commercial - Non derivatives (IT)

DOI

10.35948/DILEF/2026.4418

Introduzione

Tra *La volontà di sapere* di Michel Foucault e *Elementi di critica omosessuale* di Mario Mieli si è spesso parlato di un «appuntamento mancato»¹. Il pretesto di questo appuntamento è la comune appartenenza al crocevia teorico dei *Queer Studies*, ma che più specificatamente possiamo identificare nella trattazione del problema dei rapporti tra sessualità e emancipazione. Si possono avanzare più ipotesi sulle ragioni del mancato incontro, seguendo Tim Dean², possiamo trovare la ragione nel lasso di tempo che separa le due opere. *La volontà di sapere* viene pubblicata nel 1976, mentre *Elementi* viene pubblicato nell'aprile del 1977, rendendo impossibile per entrambi un confronto in corso d'opera. Contemporaneamente, come suggerisce Massimo Prearo³, la mancanza dell'appuntamento può essere imputata ad un'incompatibilità teorica che, più che precludere il dialogo, rende i due autori semplicemente non interessati a intraprenderlo.

Da un lato, *La volontà di sapere* propone un'analisi che bolla qualsiasi proposta di liberazione della sessualità nel miglior dei casi *naïf*, prendendo di mira proprio i militanti della rivoluzione sessuale. Dall'altro, Mieli non solo agisce in quell'ambiente militante, ma propone delle analisi utilizzando alcuni di quei discorsi criticati da Foucault: primo tra tutti, il fatto che la sessualità — o meglio la *trans-sessualità*⁴ — si configura come una inarrestabile freccia critica.

Non sorprende allora che quando il testo foucaultiano non risulterà più ignoto a Mieli la sua reazione sarà di netta e sintetica opposizione, commentando *en passant* in un articolo: «le stronzate del Foucault di *La volonté de savoir*»⁵. L'aspetto interessante di questo mancato incontro non è infatti tanto nella mancanza di un confronto diretto nei testi citati, ma risiede nel fatto che anche quando il dialogo fu possibile si esaurisce a solo questo commento.

Questa situazione mette Mieli in una luce particolare che necessita fin da subito di essere chiarita. È in parte proprio grazie a questo disprezzo per il “Foucault della *volontà di sapere*” che *Elementi* è oggi riletto con rinnovato interesse. L'attuale panorama dei *Queer Studies* è infatti animato da un'egemonia foucaultiana⁶ che di conseguenza caratterizza Mieli come un'alternativa. In questo senso Dean parla di una «circostanza fortuita» ne «l'ignoranza di Foucault»⁷ da parte di Mieli.

Anche se è vero che Mieli si presenta come un pensiero altro rispetto al canone foucaultiano, è necessario evitare di fare dell'assenza di Foucault il segno distintivo della sua proposta teorica. Non tanto perché si appiattirebbe la sua opera su quella di Foucault, ma soprattutto perché ci si espone al rischio di circoscrivere la loro differenza al solo piano teorico-astratto perdendo di vista la dimensione più vitale. Ciò che invece rende fecondo il confronto tra i due autori è una distanza che si sviluppa a un livello più profondo, che emerge chiaramente se guardiamo alle diverse

forme testuali delle due opere. Se *La volontà di sapere* è un metodico e preciso testo accademico, *Elementi* è invece un «testo di battaglia». In *Elementi* Mieli non è interessato a rivolgersi «agli intellettuali soltanto, ma ai compagni di qualsiasi provenienza ed estrazione sociale»⁸. Ciò non vuol dire che esso sia sbrigativo rispetto al panorama filosofico in cui si inserisce, rimane infatti la rielaborazione di una tesi di filosofia, ma contemporaneamente, si muove tramite un registro “militante-esperienziale” spesso in tensione con il registro più propriamente accademico⁹. Nella stessa prospettiva non possiamo neanche ridurre *La volontà di sapere* a un freddo testo accademico non interessato alla pratica, ignorando l’aggressività filosofica che invece lo caratterizza. In ogni caso queste diverse nature testuali sono costitutive delle rispettive proposte teoriche. Le rispettive opere non si possono “tradurre” per ottenere un Mieli “più accademico” o un Foucault “più militante” se non al costo di sacrificare la specificità dei loro rispettivi progetti.

Data questa premessa, il presente lavoro non intende proporre una sintesi impossibile né tanto meno lamentare il loro “mancato appuntamento”; al contrario, il nostro obiettivo è quello di valorizzare la tensione che scaturisce dalla loro distanza. Per metterla in risalto si prenderà in analisi il diverso soggetto d’enunciazione che anima le opere: se in *La volontà di sapere* Foucault ci parla attraverso un impersonale e accademico *noi*, in *Elementi* invece Mieli prende voce a partire da un personale e esuberante *noi omosessuali*.

L’enunciazione del sapere, in entrambi gli autori, non è un atto neutro, ma una specifica azione politica. Definire il *noi* si configura quindi come una questione teorica ma anche immediatamente strategica. Non solo si deve definire un soggetto, ma si tratta di farlo a partire da una situazione già “compromessa”. In questo senso, la tensione tra Mieli e Foucault si rivela straordinariamente utile nell’esplorare un dilemma fondamentale che attraversa ancora oggi le pratiche di liberazione: che ruolo può — o deve — occupare l’identità nell’azione politica?

Domanda che ci si pone con ancora più urgenza se si concorda con Cristian Lo Iacono — e come vedremo con Mieli e Foucault — nell’affermare che «la sessualità è sempre più un ingranaggio beato della macchina del capitalismo»¹⁰.

In altre parole: *noi chi?*

Mieli: «l’importante è *andare avanti* e non tirare avanti»¹¹

Mieli attribuisce una non indifferente importanza al parlare attraverso un *noi omosessuali*. Ciò ci appare chiaro già dalle prime pagine. In esergo alla premessa Mieli cita: «We are entirely correct when we say that the only experts on homosexuality are homosexuals»¹². La prima operazione che l’autore indica come fondativa del libro è altrettanto chiara su questo punto:

*Ho messo a confronto col mio punto di vista, maturato e ringiovanito nell'ambito del movimento gay, molti dei luoghi comuni antiomosessuali diffusissimi e alcune delle più note teorie psicoanalitiche inerenti all'omosessualità. L'ho fatto perché ritengo ancora opportuno contrapporre, anche in "sede teorica", i pareri di noi gay a quelli tradizionali degli etero. [...]. Noi, che non ci identifichiamo con la loro "Scienza", facciamo riferimento a una gaia scienza.*¹³

Per avere una conoscenza della sessualità non oppressiva si deve occupare una posizione epistemologica di vantaggio. Perciò, il *noi* di Mieli non vuole semplicemente essere un linguaggio più scandaloso, ma una precisa e imprescindibile postura teorica.

Che cosa vuol dire però parlare dalla posizione epistemologica omosessuale? E cosa giustifica l'attribuzione di un così importante valore?

Per rispondere a queste domande dobbiamo spostare il nostro sguardo su due aspetti strettamente legati presenti nella proposta teorica di *Elementi*. Il primo è la *gaia scienza*¹⁴, il secondo il meccanismo tramite cui la Norma eterosessuale opera. La *gaia scienza* è infatti contrapposta alla «"Scienza"»¹⁵, si tratta di un sapere che si presenta come alternativa — tutta ancora da formare — rispetto a un modello che Mieli individua come dominante e oppressivo. Perciò, per comprendere appieno la *gaia scienza*¹⁶ dobbiamo guardare al sapere a cui si contrappone.

Nel primo capitolo di *Elementi* Mieli ci descrive una dinamica di assoggettamento che prende il nome di *educastrazione*. Essa descrive l'insieme delle influenze repressive provenienti dall'ambiente socio-familiare. Il suo fine è la rimozione delle tendenze sessuali giudicate "perverse" per formare soggetti funzionali ai rapporti di potere del capitalismo. Mieli non ha dubbi, la Norma è eterosessuale e atta a riprodursi, e per formare altri individui eterosessuali ha bisogno di reprimere le tendenze non conformi che si trovano nei bambini. La «"Scienza"»¹⁷ dà gli strumenti che rafforzano e operano in tale meccanismo. La *gaia scienza* perciò si trova a combattere contro queste dinamiche di assoggettamento.

Possiamo quindi proporre una prima risposta alle nostre precedenti domande affermando che il valore della posizione epistemologica offerta dal vissuto omosessuale nella *gaia scienza* sta nel fatto che, in qualche modo, essa riesce a sfaldare le dinamiche di assoggettamento dell'*educastrazione*. Questo sfaldamento avviene principalmente ribaltando, a partire da una fonte esperienziale, il sapere che prima ci assoggettava. L'esempio tipico di ciò è l'uso della psicanalisi. Mieli cita, ad esempio, la crescente autocoscienza come ciò che ha permesso di rileggere e integrare alcune nozioni cruciali della psicanalisi così da integrarle nella *gaia scienza*¹⁸. In questa prospettiva bisogna probabilmente concordare con Claude Rabant nel sostenere che nella *gaia scienza* «la vita [...] diventa scienza di sé stessa, contro tutti i saperi dominanti. [...] la vita stessa, come esperienza nuda, come sperimentazione non normativa [...]»¹⁹.

Rimane però ancora il problema di capire come questa *sperimentazione* sia *non normativa*. A questo fine dobbiamo continuare ad indagare l'educastrazione.

In parte le influenze repressive dell'educastrazione sono ricondotte alla dinamica edipica per cui il bambino cresce costretto a «identificarsi con un modello monosessuale di tipo eterosessuale mutilato»²⁰ conforme alla Norma. La parola «mutilazione» rischia però di trarci in inganno dando l'idea di una perdita, una rimozione di una parte a partire da una forma originaria. «Mutilazione» può però essere anche letta in un'altra ottica: non come asportazione di una parte, ma come cristallizzazione in una forma. In questo senso la perdita che la parola «mutilazione» ci testimonia è quella di un *movimento*.

Troviamo una conferma²¹ di questa nostra lettura nel fatto che parlando di un «tipo eterosessuale mutilato»²² l'enfasi non cade sulla forma generale del rapporto sessuale tra uomo e donna, bensì su una sua particolare manifestazione. Questo aspetto è fondamentale dato che altrimenti si può interpretare il polimorfismo del bambino come un qualche *essere originario* che la società reprime, quando invece il campo su cui si muove Mieli è ben diverso. Il polimorfismo non è una forma stabile, ma un terreno di possibilità, di vie, che viene canalizzato e cristallizzato²³. Per dirlo in altre parole: il polimorfismo è una categoria della *potenza* e non della *forma*²⁴.

Sotto questa luce anche la monosessualità gay si configura come forma mutilata, come un arresto nella forma omosessuale²⁵. Tutti infatti, sostiene Mieli, sono mutilati dalla «dittatura della genitalità eterosessuale»²⁶. Perciò l'omosessualità non è una forma libera riuscita a sfuggire all'educastrazione, ma un suo prodotto. Dato ciò, il valore strategico della prospettiva omosessuale non può risiedere in una semplice opposizione all'eterosessualità, poiché ciò significherebbe riprodurre la stessa logica dicotomica all'origine di entrambe le categorie.

Per andare oltre questa dicotomia dobbiamo concentrare il nostro sguardo verso il polimorfismo, vero (s)oggetto dell'educastrazione, che in *Elementi* ottiene una specifica sotto il nome di *trans-sessualità*, definita nel seguente modo:

*In questo libro, io chiamerò transessualità la disposizione erotica polimorfa e "indifferenziata" infantile, che [...] ogni essere umano reca in sé allo stato di latenza oppure confinata negli abissi dell'inconscio sotto il giogo della rimozione. Il termine "transessualità" mi sembra il più adatto a esprimere, a un tempo, la pluralità delle tendenze dell'Eros e l'ermafroditismo originario e profondo di ogni individuo.*²⁷

La *trans-sessualità* si presenta perciò come contraddistinta da due aspetti: «l'ermafroditismo originario» e la «pluralità delle tendenze dell'Eros». È il loro intreccio a costituire la specificità che distingue la categoria mieliana rispetto all'uso comune del termine²⁸.

Tenendo a mente quanto prima detto riguardo al polimorfismo anche la *trans-sessualità* non va letta come forma originaria, ma come uno stato che contiene in sé

infiniti mutamenti. A differenza del polimorfismo abbiamo però qui la specifica dell'ermafroditismo originario, ovvero della rottura della dicotomia di genere. Quanto appena detto trova una conferma nella fonte²⁹ da cui Mieli attinge per il termine *trans-sessualità*, ovvero Luciano Parinetto nel saggio *Utopia del Diavolo*. Parinetto parla della *transessualità* come «una radicale contestazione della fissazione dei ruoli sessuali» e continua citando *Anti-Edipe*: «la formula schizo-analitica della rivoluzione desiderante sarà innanzitutto: a ciascuno i suoi sessi»³⁰. Dunque, la *trans-sessualità* si presenta, per definizione, come una modalità di rottura dell'impianto dicotomico sessuale.

È qui che entra in luce il contenuto e le modalità tramite le quali la prospettiva offerta dal vissuto omosessuale si configura come *necessaria* per il progetto di liberazione auspicato da Mieli. L'omosessualità è sì una forma mutilata, ma una forma più vicina alla *trans-sessualità*. Per usare le parole di Mieli, l'omosessualità rinchiude in sé «la possibilità di intendere l'ermafroditismo psichico-biologico non tanto in quanto *bi-sessuale*, ma in quanto erotico in senso nuovo [...] *trans-sessuale*»³¹. In questo senso Mieli afferma che: «la minoranza dei gay manifesti disvela tanta verità recondita circa la “natura” dell'essere umano [...]»³². La virgolettata *natura* non è altro che la *transessualità* ora vista.

Si comprende allora che Mieli individui nella «transessualità il *télos* (e *télos* proprio in quanto fine interno) della lotta per la liberazione dell'Eros»³³, un orizzonte erotico da conquistare, sperimentare ed espandere³⁴, capace di ribaltare «le categorie attuali separate e contrapposte della sessualità considerata “normale”»³⁵.

Eppure, per Mieli questo *disvelamento* può avvenire solo legandosi a un vissuto. Come infatti ricorda a Parinetto, «l'ideale utopico della transessualità, se vuole essere “utopia concreta”» non deve distoglierci dalla «dialettica concreta attualmente in corso tra i sessi e tra le diverse tendenze sessuali»³⁶. L'operazione che Mieli propone è quella di usare temporaneamente un'identità proprio perché mette in luce i rapporti di potere che l'hanno posta in essere. Infatti, «una volta conseguita questa identità e vissuta a fondo, è tempo per noi di liberare le tendenze recondite del desiderio»³⁷.

Tenendo conto di ciò, per rendere possibile, ma soprattutto per scoprire, l'orizzonte utopico prefigurato dalla *trans-sessualità*, *Elementi di critica omosessuale* non poteva che essere enunciato da un noi — *io* — omosessuale.

Foucault: «Non domandatemi chi sono»³⁸

Si può ben obiettare che il *noi* foucaultiano, neutro e impersonale, sia meno rivelatore del suo pensiero rispetto a quello mieliano. Inoltre, come ci ricorda Paul B. Preciado, non bisogna sottovalutare la difficoltà per Foucault nel dichiararsi omosessuale mentre ricopre la carica di professore in una delle più prestigiose università³⁹. Ciò

nonostante, si intende argomentare che l'impersonalità di quel *noi* non solo non è un limite, bensì si configura come una scelta teorico-strategica coerente, se non necessaria, all'interno della proposta foucaultiana. Alla fine è Foucault stesso ad affermare che «scrive per non avere più un volto»⁴⁰.

L'esigenza di un impersonale distanziamento trova una sua spiegazione nella critica che Foucault rivolge all'idea stessa di sessualità. Com'è ben noto in *La volontà di sapere* Foucault, tramite un'analisi genealogica, individua nei discorsi emancipativi portati avanti dalla rivoluzione sessuale la manifestazione di un plurisecolare dispositivo di potere, il *dispositivo di sessualità*.

Dalla ricerca genealogica emerge che il potere non reprime la sessualità, ma la produce incitandone i discorsi. In questo paradigma la nozione di "sessualità" viene profondamente risemantizzata. Non si tratta di un'(im)pura energia che aspetta la sua liberazione e che il potere tenta di regolare tramite divieti e censure. Le caratteristiche che tipicamente le vengono attribuite sono quindi poste dallo stesso potere che superficialmente le allontana. È infatti sostenendo l'immagine di un'energia naturale che scorre dentro di noi in direzioni completamente aliene che si giustifica la contro-immagine del potere come valvola di controllo per questa energia, addetta al suo regolamento al fine di mantenere una determinata idea di civilizzazione. In questo senso la sessualità è definita da Foucault come:

*il nome che si può dare ad un dispositivo storico: [...] una grande trama di superficie dove la stimolazione dei corpi, l'intensificazione dei piaceri, l'incitazione al discorso, la formazione delle conoscenze, il rafforzamento dei controlli e delle resistenze si legano gli uni con gli altri sulla base di alcune grandi strategie di sapere e di potere.*⁴¹

Perciò, la rivoluzione sessuale, non riconoscendo questa "natura" della sessualità, riducendo alla repressione il suo rapporto con il potere, ricade involontariamente tra le sue maglie. Perpetua un'ingiunzione storica. Si dimentica, come invece ricorda Andrea Nicolini: «che se c'era mai stato un luogo dove la carne [...] potesse sfuggire al potere, questo luogo non si trovava nei discorsi che affer(r/m)ano il sesso ma all'ombra del linguaggio»⁴².

L'aspetto chiave da comprendere, soprattutto al fine del confronto con Mieli, è che questo esercizio produttivo trae la sua forza dall'utilizzo dei discorsi sulla sessualità per scovare, o meglio, per imporre l'esistenza di una verità. Come scrive Foucault, il sesso:

*è diventato a poco a poco [...] il senso generale ed inquietante che attraversa nostro malgrado i nostri comportamenti e le nostre esistenze; [...] il frammento di notte che ciascuno di noi porta in sé. Significato generale, segreto universale [...]. Cosicché [...] gli chiediamo di dirci la nostra verità, o piuttosto gli chiediamo di dire la verità.*⁴³

Annidandosi dentro di noi le tendenze sessuali si configurano come una prospettiva epistemologica privilegiata per dirci chi siamo davvero. La sessualità si fa «principio di classificazione e di intelligibilità, [...] ragion d'essere ed ordine naturale del disordine»⁴⁴. Tutta quella polifonia di nascenti categorie sessuali portateci dalla *scientia sexualis* del XIX secolo sono sia individui che piaghe sociali da curare e amministrare. Come afferma Lorenzo Bernini: «niente appartiene al dispositivo di sessualità più della ricerca della verità del sesso»⁴⁵.

Per tentare di visualizzare il funzionamento di questo dispositivo, possiamo immaginarci la nozione di sessualità come il punto di fuga di un impianto prospettico⁴⁶. Tutto ciò che passa sulla superficie della nostra pelle deve essere tracciato in funzione di esso. Così facendo ciò che appare si dispone in forme già stabilite; inevitabilmente deformate dal punto di fuga. Per citare direttamente Foucault, la nozione di “sessualità” porta in sé dei rischi ereditari: «[t]here's a whole psychologism about sexuality, a whole biologism about sexuality, and consequently a possible takeover [*prise*] of sexuality by [...] all the authorities of normalization»⁴⁷. Proprio come in un disegno in prospettiva le forme prodotte non sono quindi deformate in quanto “non vere” o, tanto meno, in quanto “non autentiche” ma in quanto comodamente costruite per essere afferrabili dal nostro occhio. È questo il senso della possibile “presa” (*possible takeover*): nel momento in cui si pone la nozione di sessualità si compone tutto lo spazio prospettico, e poco importa se a tracciarlo sia il confessore, lo psicanalista, il sociologo, il politico oppure noi stessi, ciò che conta è che si sta disegnando.

I discorsi dell'oppresso e dell'oppressore, come sottolinea Foucault, sono parte di un unico blocco⁴⁸. Quando «l'omosessualità si è messa a parlare di sé, a rivendicare la sua legittimità o la sua "naturalità" [...]»⁴⁹ si è perciò inserita in questo stesso campo di rapporti di forze, è diventata ciò che si definisce *discorso di rimando*.

Proprio per questo, la critica foucaultiana non si limita ad affermare il carattere storico-discorsivo dell'omosessualità, ma ne colloca la genesi nel cuore stesso dell'esercizio di determinati rapporti di potere; perciò, la sessualità si dimostra funzionale al loro perpetuarsi.

Una posizione tanto radicale non poteva che provocare reazioni contrastanti. Come ricorda Jean Le Bitoux in un'intervista con lo stesso Foucault, molti militanti omosessuali interpretarono la sua critica come una negazione della stessa necessità di una lotta omosessuale. Foucault, interpellato in merito, precisa così la sua posizione:

*So when I point to the historical character of this notion of homosexuality, it's not to say that it was wrong to fight against this notion. On the contrary, I'm saying that it was indeed necessary to fight against it, since it was itself a historico-political “takeover” [*prise*] that people had tried to impose on a form of experience [...] that they wanted to exclude. [...].*⁵⁰

Anche se in *determinati periodi* è stato necessario porsi internamente alla nozione di sessualità al fine di poterla resistere, il fine ultimo rimane quello di disfarsi della stessa nozione. Come afferma poco dopo:

*This was the movement that I was trying to sketch out, which thus is not a break from the struggles but, on the contrary, is a simple suggestion for [...] a change in the axis, of the struggles.*⁵¹

Perciò se la lotta omosessuale può rimanere necessaria, non è *in quanto omosessuale*, ma in quanto capace di affermarsi su un asse diverso da quello sessuale.

Il soggetto, nell'attuare questo cambio d'asse, non può rimanere schiacciato nella griglia prodotta dalla nozione di sessualità. In questo senso, l'identità può essere utilizzata solo in maniera consapevole e temporanea. Per usare le parole di Foucault in un'altra intervista:

*se l'identità non è altro che un gioco, se non è che un procedimento per favorire rapporti [...] allora è utile. Ma se l'identità diventa il principale problema dell'esistenza sessuale, se le persone pensano di dover "svelare" la "loro peculiare identità" [...] allora penso che ritorneranno a un'etica molto vicina alla virilità eterosessuale tradizionale. [...]. Non dobbiamo escludere l'identità se è tramite questa identità che le persone trovano il loro piacere, ma non dobbiamo considerare questa identità come una regola etica universale.*⁵²

Come ci conferma Preciado, secondo Foucault l'implicazione politica non deve «avere un volto, ma essere impersonale»⁵³. Il *noi* che produce e che enuncia un sapere sui corpi non può essere un *noi* omosessuali come in Mieli. Ovviamente, ciò avviene al costo per Foucault, come ribadisce Preciado, di perdere la sua capacità di «articolare la sua posizione all'interno della lotta che anima»⁵⁴.

Tuttavia, l'impersonalità non va colta solo nella sua accezione negativa di mancanza di posizionamento, ma anche nella sua valenza positiva di condizione di possibilità per la creazione di qualcosa di nuovo. Soprattutto e a conferma di quanto detto, il distacco dall'asse sessuale non è per slegarsi dal piano esperienziale, tutt'altro: il nuovo asse prospettato da Foucault è quello dei *corpi e dei piaceri*⁵⁵. Passare a quest'asse significa parlare della superficie dei corpi, di ciò che lascia poco spazio a ulteriori analisi o domande. Ciò emerge chiaramente più avanti nell'intervista quando Foucault si sofferma sull'esperienza dei piaceri legati al sadomasochismo trovando in essi la realizzazione di una *non-identità*⁵⁶. Perciò, nell'ottica foucaultiana, parlare dei *piaceri* vuol dire parlare di una dimensione capace di produrre strategie realmente *altre*, di non ridursi ad essere *solo* un discorso che inavvertitamente riproduce il potere dal quale si vuole sfuggire.

Appoggiarsi sul soggetto

L'analisi di Mieli e Foucault ci rivela dunque una comune postura anti-identitaria. Entrambi gli autori ci spingono a immaginare nuovi saperi la cui posta in gioco è la ridefinizione dell'essere Umano. Questa vicinanza non ci deve sorprendere troppo: le posizioni anti-identitarie si possono infatti facilmente ricondurre al generale spirito che abita gli ambienti di militanza omosessuali degli anni '70 – '80. Come ci ricorda Gianni Rossi Barilli:

*[i] gay pionieri del movimento cercavano insieme di venire a capo del groviglio [...] da cui aveva storicamente preso forma l'identità omosessuale, plasmata nel corso dei secoli [...] come antitesi della Norma.*⁵⁷

Anche se Barilli non cita Foucault tra i *gay pionieri* è indubbio che anche il filosofo francese condivide l'intento di abbandonare un gravoso fardello. L'aspetto interessante perciò, come si spera di aver fatto emergere, non è tanto l'anti-identitarismo in sé, ma le diverse ambivalenze dei rispettivi paradigmi teorici: i possibili, se non necessari, usi strategici dell'identità proprio ai fini del suo superamento.

Perciò, il diverso noi mette in scena una tensione che nasce quando si vuole abbandonare l'identità. Mieli ci mostra che senza appoggiarsi a un soggetto specifico la lotta rischia di perdere la sua capacità trasformativa e di diventare politicamente inefficace. Foucault, d'altro canto, ci avverte che ogni appello a un'identità rischia di trasformare la lotta in un *discorso di rimando*, rafforzando proprio quel dispositivo da cui si intende fuggire. Se Mieli mette enfasi sul liberare un soggetto vero, Foucault enfatizza la necessità di liberarci dall'idea stessa di un soggetto vero. Contemporaneamente queste traiettorie si comprendono vicendevolmente: in Mieli la liberazione nel senso della *trans-sessualità* corrisponde all'abbandono di un'idea di fissità del soggetto; In Foucault il passaggio all'asse dei *corpi e dei piaceri* avviene legandosi a un vissuto concreto.

Ciò che la presenza dell'appuntamento mancato ci testimonia è questa antinomia al cuore delle strategie di emancipazione sessuale, sono due domande complementari con cui siamo costretti a confrontarci: com'è possibile fondare una lotta politica senza fare appello a un soggetto, senza posizionarsi in una «dialettica concreta»?⁵⁸ E all'opposto: si può affermare un'identità senza riprodurre, anche involontariamente, le logiche di potere che si intende combattere, senza diventare discorsi «di rimando»? ⁵⁹

Entrambi i pensatori sono consapevoli di questa tensione. Foucault ad esempio elogerà il termine *gay* rispetto a *omosessuale*, vedendoci un tentativo di fuga da parte dei piaceri dal dispositivo di sessualità⁶⁰. Mieli dal canto suo, vede nelle “perversioni”

non un terreno sicuro dal potere ma una dimensione «venduta al dettaglio e all'ingrosso»⁶¹.

Tuttavia, il peso che attribuiscono a queste due polarità rimane radicalmente diverso⁶². La loro non è una posizione assoluta, ma un differente gioco di forze e contrappesi⁶³. Differenti regolazioni della vela di due diverse imbarcazioni, ma che rispondendo allo stesso mutevole vento ci mostrano le possibili andature tra cui possiamo muoverci.

Note

1. P. Mieli-Prearo 2021, p. 28.
2. Dean 2022, p. 257.
3. Vedi Prearo 2012.
4. Per distinguere il significato specifico che Mieli attribuisce al termine “transessualità” dall’accezione comune, in questo testo si adotta la grafia con trattino (*trans-sessualità*), scelta occasionalmente utilizzata dallo stesso autore.
5. Mieli 2021, p. 245.
6. De Lauretis 2022, p. 265.
7. Dean 2022, p. 257.
8. P. Mieli 2022, p. 247.
9. Per dirlo con le parole di Mieli: «se questo libro val poco, ciò dipende in primo luogo da quella falsità che, se riprodotta per necessità nella vita quotidiana, difficilmente può essere evitata scrivendo» (Mieli 2022, p. 191).
10. Lo Iacono 2022, p. 19.
11. Mieli 2022, p. 191.
12. Ivi, p. 7.
13. Ibidem.
14. Il termine “gaia scienza” ha una chiara discendenza nietzschiana non apertamente dichiarata da Mieli. Nietzsche è però più volte citato da Mieli in *Elementi di Critica omosessuale*. Da questo punto di vista, Rabant (2022, p. 294) cita l’influsso nietzschiano a sostegno della sua definizione — che a breve vedremo — della gaia scienza di Mieli.
15. Ibidem.
16. Infatti, nonostante il progetto di una gaia scienza si configuri come centrale in *Elementi* Mieli non ne offre una definizione sistematica.
17. Mieli 2022, p. 7.
18. Mieli 2022, p. 16.
19. Rabant 2022, p. 294.

-
20. Mieli 2022, p. 18.
21. Questa nostra considerazione è anche in linea con la trattazione dell'educazione in Mieli. Citando Corrado Levi, Mieli afferma che l'educazione «tende a predisporre e a cristallizzare la libido di ciascuno» (Ivi, p. 234).
22. Ivi, p. 18.
23. In coerenza con il freudo-marxismo — di cui Mieli è un erede — questa cristallizzazione comporta uno spostamento delle energie d'eccesso nei processi produttivi del capitalismo.
24. Bernini 2020, p. 64 [Nota 25].
25. Mieli non si spiega come mai alcuni diventino omosessuali nonostante la forza del meccanismo di educastrazione (Mieli 2022, p. 52). Tornerà forse utile qui considerare il contributo di Foucault?
26. Ivi, p. 31.
27. Ivi, p. 19.
28. Sulla specificità della *trans-sessualità* mieliana si veda De Lauretis 2022, p. 266.
29. Su questo rapporto tra Parinetto, oltre al l'interpretazione della *trans-sessualità* come frantumazione dell'identità si veda Paola Mieli e Massimo Prearo 2021, p. 20.
30. Parinetto 2015, p. 152.
31. Mieli 2022, p. 31.
32. Ivi, p. 190.
33. Ivi, p. 8.
34. P. Mieli-Prearo 2021, p. 20.
35. Mieli 2022, p. 21.
36. Ivi, p. 30.
37. Ivi, p. 198.
38. Foucault 2021, p. 25.
39. Preciado 2018, p. 44.
40. Foucault 2021, p. 25.
41. Ivi, p. 94.
42. Nicolini 2023, p. 38.
43. Foucault 2024, p. 64.
44. Ivi, p. 43.
45. Bernini 2020, p. 62.
46. La nostra metafora rischia di dare un'immagine unitaria del dispositivo della sessualità, quando invece nel *La volontà di sapere* viene detto a più riprese che non si tratta di un potere monolitico. Però, per non complicare eccessivamente l'analisi — Foucault perdonaci — manteniamo qui in parte lo «schemino semplice» (Foucault 2024, p. 72) del potere.
47. Foucault-Bitoux 2011, p. 387.

48. Foucault 2024, p. 91.

49. Ibidem.

50. Foucault-Bitoux 2011, p. 387.

51. Ivi, p. 388.

52. Foucault 1998, p. 299.

53. Preciado 2018, p. 44.

54. Ivi, p. 48.

55. Foucault 2024, p. 140.

56. Foucault-Bitoux 2011, pp. 399 - 400.

57. Barilli 2022, p. 304.

58. Mieli 2022, p. 30.

59. Foucault 2024, p. 91.

60. Foucault 2008, p. 168.

61. Mieli 2022, p. 215.

62. Da questo punto di vista sono molto interessanti le opposte valutazioni della *monosessualità*. Come infatti ci rileva Lorenzo Petrachi (2024) Foucault vede nella monosessualità gay un fondamentale punto strategico. Mieli a differenza, insiste a più riprese su come gli uomini gay riscopriranno la loro «segreta passione per le donne» (Mieli 2022, p. 198).

63. Torna molto utile qui prendere in considerazione la riflessione di Prearo in *Le radici rimosse della Queer Theory* (p. 97) dove identifica in Mieli e in Foucault due forme di sapere *Queer*.

Bibliografia

- Barilli 2022 = Gianni Rossi Barilli, *La rivoluzione in corpo*, in Mieli 2022, pp. 303-12.
- Bernini 2020 = Lorenzo Bernini, *Contro la liberazione sessuale, per un libero uso dei piaceri*, in *We will survive! Lesbiche, gay e trans in Italia*, a cura di Paolo Pedote e Nicoletta Poidimani, Milano, Mimesis, 2020, pp. 49-64.
- Dean 2022 = Tim Dean, «*Il mio tesoro*». *Note a posteriori*, in Mieli 2022, pp. 253-56.
- De Lauretis 2022 = Teresa De Lauretis, *La gaia scienza, ovvero la traviata Norma*, in Mieli 2022, pp. 261-68.
- Foucault 1998 = Michel Foucault, *Un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, a cura di Alessandro Pandolfi, traduzione di Silvia Loriga, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Foucault 2008 = Michel Foucault, *Il trionfo sociale del piacere sessuale*, in *Discipline, Poteri, Verità, Detti e scritti 1970-1984*, a cura di Mauro Bertani e Valeria Zini. Genova-Milano, Marinetti. 2008 pp. 164-72.
- Foucault 2021 = Michel Foucault, *l'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Traduzione di Giovanni Bogliolo, Bur Rizzoli, Milano, 2021.
- Foucault 2024 = Michel Foucault, *Storia della sessualità, vol. I, La volontà di sapere*, traduzione di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Milano, Feltrinelli, 2024.
- Foucault-Bitoux 2011 = Michel Foucault - Jean Le Bitoux, *The Gay Science*, traduzione di Nicolae Morar e Daniel W. Smith, «Critical Inquiry», XXXVII, 3, 2011, pp. 385-403. <https://doi.org/10.1086/659351>
- Lo Iacono 2022 = Cristian Lo Iacono, *Il corpo della Tarasca. Un Ritratto di Guy Hocquenghem*, in Guy Hocquenghem, *Il desiderio omosessuale*, a cura di Cristiano Lo Iacono, Milano, Mimesis, 2022. pp. 9-24.
- Mieli 2021 = Mario Mieli, *La gaia critica: Politica e liberazione sessuale negli anni settanta. Scritti (1972-1983)*, a cura di Paola Mieli e Massimo Prearo, Venezia, Marsilio Editori, 2021.
- Mieli 2022 = Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, a cura di Paola Mieli e Gianni Rossi Brailli, Milano, Feltrinelli, 2022.
- Nicolini 2023 = Andrea Nicolini, *Il grandø inquisitorø. Per una critica delle politiche identitarie*, Agalma 46, Cancer Culture, 2023.
- Parinetto 2015 = Luciano Parinetto, *L'Utopia del diavolo*, in *Corpo e rivoluzione in Marx: morte, diavolo, analità*, Milano Mimesis. 2015, pp. 129 – 212.
- Petrachi 2024 = Lorenzo Petrachi, *Ermafroditismo e utopia sessuale in Michel Foucault. Il caso Grandjean e i piaceri della monosessualità a partire dagli inediti*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics (2024) XXVI/3, <https://doi.org/10.13137/1825-5167/36842>.
- P. Mieli 2022 = Paola Mieli, *Premessa*, in Mieli 2022, pp. 247-52.
- P. Mieli-Prearo 2021 = Paola Mieli - Massimo Prearo, *Mario Mieli: un archivio del presente*, in Mieli 2021, pp. 9-30.

-
- Preciado 2018 = Paul B. Preciado, *Terrore anale. Appunti sui primi giorni della rivoluzione sessuale*, a cura di Liana Borghi, traduzione di ideadestroyingmuros, Roma, Fandango Libri, 2018.
 - Prearo 2012 = Massimo Prearo, *Le radici rimosse della queer theory. Una genealogia da ricostruire*, Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche, XI, 1-2, 2012, pp. 95-114.
 - Rabant 2022 = Claude Rabant, *Un clamore sospeso tra la vita e la morte*, in Mieli 2022, pp. 291-301.