

Gender/genere: contro vecchie e nuove esclusioni

a cura di
Margarete Durst e Carla Roverselli



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2015

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884670000-0

*Gender/genere:
contro vecchie e nuove esclusioni*



Premessa

I saggi qui raccolti sono caratterizzati da una prospettiva interdisciplinare che intreccia lo sguardo di genere con la letteratura, la pedagogia, la filosofia, le scienze sociali.

Tutti i contributi mettono in evidenza quanto al genere sia connesso il fattore esclusione: capita spesso che a causa del genere le persone vengano discriminate e quindi escluse dal godimento di alcuni diritti. È una storia vecchia purtroppo ancora non conclusa che col passare degli anni si esprime in forme nuove.

Nei saggi si evidenzia l'articolazione interna al genere oggi raccolta nelle tematiche che si aggruppano attorno al *gender*. Pensare all'identità di genere in una dimensione esclusivamente binaria si manifesta rischioso: risulta essere un terreno sdruciolevole nella misura in cui rende inclini a segnare con un valore sociale negativo qualsiasi condizione umana 'altra'. Le discriminazioni che conseguono da questa valutazione sono molteplici e certe: è un discorso vecchio, lo sappiamo, ma anche nuovo.

Questo libro non si schiera in difesa di una posizione ideologica, intende piuttosto far luce con sensibilità e scientificità su alcune questioni che determinano esclusione e discriminazione a partire dal genere.

Alcune studiose che hanno contribuito a questo libro, hanno fatto parte dell'Unità di ricerca dell'Università degli studi di Roma Tor Vergata, coordinata da Margarete Durst, nell'ambito del Progetto nazionale *I diritti incarnati. Vita delle donne e costruzione dell'identità di genere*.

Tutte le persone che si esprimono in questa raccolta sono legate oltre che da interesse scientifico e colleganza di lavoro, anche da un sentimento di amicizia verso Margarete Durst ideatrice e promotrice di questa e altre ricerche simili, che hanno visto la luce in

queste edizioni ed anche altrove.

A lei, che per molti anni ha studiato le questioni di genere e che attorno a questi temi ha coinvolto con passione colleghi e studenti, è dedicato questo libro.

Nel saggio iniziale, Giuseppe Burgio analizza il vasto mondo omosessuale, considerando la pluralità di manifestazioni dell'amore tra uomini. Le persone omosessuali sono soggette nei diversi paesi del mondo a trattamenti molto differenti. Ma al di là del trattamento ricevuto risultano molto variegata le concezioni e le manifestazioni di ciò che in Occidente viene definito, in modo unitario, "omosessualità".

Tra gli omosessuali, Burgio si sofferma su una minoranza interna: i migranti Lgbt (Lesbiche, gay, bisessuali, transgender). Questa minoranza può essere considerata una iper-alterità dal punto di vista etnico-culturale e da un punto di vista sessuale: sono stranieri due volte. Potrebbero trovarsi quindi esposti maggiormente alla discriminazione, a causa dell'intersezione tra il disprezzo razzista e quello sessista.

Al termine del suo studio, Burgio considera i giovani migranti Lgbt delle cosiddette 'seconde generazioni'. Questi si trovano ad essere molto svantaggiati perché sperimentano difficoltà dentro la famiglia e fuori, tra i loro coetanei. I migranti Lgbt secondo Burgio, parlano di ciò che, per la nostra società, è l'alterità. Non sono un oggetto di analisi periferico perché mostrano un'interazione tra razzismo e altre forme di esclusione (ad esempio il sessismo, il genderismo, l'omofobia) e generano nuove manifestazioni di esclusione.

Massimo Mocerino presenta un aspetto imbarazzante della battaglia per la parità di genere affrontando la questione dell'esclusione delle donne in un ambito espressivo che lui stesso definisce rischioso e sdruciolevole, la cinematografia porno. Il campo della cinematografia porno dedicata alle donne si rivela un campo in cui si può realizzare da parte delle donne l'affermazione della libertà personale e del diritto di scegliere il modo di vivere la propria sessualità. Tuttavia uno dei rischi possibili potrebbe essere quello di proporsi allo stesso modo del porno maschile ed essere prodotto unicamente per il *mercato*.

Mocerino presenta il caso di una studentessa statunitense che per pagarsi l'iscrizione alla Duke University di Durham, fa la por-

nostar. Questa donna viene definita dai giornali una “*sex-positive feminist*”. Il *sex-positive feminism* è un filone del movimento femminista che vede nella totale libertà sessuale delle donne un elemento centrale dell’emancipazione. Si oppone all’*antipornography feminism*, pure interno al movimento femminista, che individua nella pornografia il segno più evidente dell’oppressione maschile. È dunque all’interno dello stesso movimento femminista una divisione tra una concezione antiporno e una visione più libertaria nei confronti delle pratiche sessuali. Le femministe “libertarie” ritengono legittima la scelta di una ragazza di consumare pornografia e identificarsi con essa liberamente. Secondo Mocerino, però, non vanno del tutto abbandonate le tesi dell’*antipornography feminism*, poiché il pericolo dello sfruttamento sessuale delle donne è sempre dietro l’angolo.

In ambito letterario si muovono i saggi successivi di Marino, Ponterotto, Poznanski e Silvestri.

Lo studio di Elisabetta Marino si propone di osservare come il *sensation novel*, genere letterario di grande fortuna, sviluppatosi a partire dagli anni ’60 dell’Ottocento in Inghilterra, abbia portato alla luce le contraddizioni insite nella costruzione dell’ideale femminile vittoriano, esponendo i limiti del modello dell’angelo del focolare domestico. Prende in esame il caso della protagonista del romanzo di Mary Elizabeth Braddon, *Il segreto di Lady Audley*, testo del 1862. Tramite l’enigmatico e sfuggente personaggio della protagonista del romanzo, la Braddon ha contribuito a minare uno degli assunti centrali del potere patriarcale nell’Inghilterra vittoriana: la costruzione dell’ideale femminile.

Il saggio di Diane Ponterotto intende discutere in primo luogo alcuni aspetti della rappresentazione della corporeità femminile nella storia della cultura occidentale, una rappresentazione universalmente riconosciuta come costruita e sviluppata attraverso un’ideologia di genere a servizio del patriarcato.

In secondo luogo lo studio mostra come la resistenza nel pensiero femminista a questa rappresentazione patriarcale è emersa attraverso uno specifico discorso focalizzato spesso sulle variazioni della nozione di ibridità, corpo misto.

Nella prima parte dell’articolo viene messa in luce la corporeità normata, cioè la promozione indotta dai media di una norma rela-

tiva al modo di apparire del corpo della donna con le conseguenze fisiche, psicologiche e sociali di tale normatività.

Nella seconda parte si esplorano le teorie culturali e femministe per identificare alcune vie di resistenza all'imposizione della normatività riguardo al corpo femminile.

La strada per l'empowerment delle donne consiste nel rifiutare lo sguardo maschile disciplinante.

Maria Caterina Poznanski ci introduce alla vita e all'opera di Gabriele Reuter, una scrittrice tedesca vissuta tra l'Ottocento e il Novecento. Si sofferma in particolare su un romanzo di questa letterata, *Aus guter Familie*, in cui c'è l'esplorazione psicologica del mondo interiore di una donna. Questo libro non è un romanzo femminista perché rifugge da scelte ideologiche e di impegno sociale esplicitamente dichiarato, può essere invece considerato un romanzo *di genere* sia perché non autobiografico, sia perché si fa strumento attivo contro le esclusioni vecchie e nuove che colpivano l'esistenza di tutte le donne dell'epoca, anche quella dell'autrice.

Gabriele Reuter non riteneva di aver scritto un romanzo di genere, eppure come emerge dal dibattito tra le scrittrici sue contemporanee, femministe impegnate, ebbe la capacità di avviare una riflessione sulla diversità di genere.

Il saggio di Laura Silvestri presenta il caso di un personaggio realmente esistito attraverso il racconto di Alicia Giménez Bartlett.

Teresa Pla Meseguer è nata nel 1917 con una malformazione genitale. Viene registrata come donna, crescendo però vive male la sua condizione. A trentadue anni abbandona i pascoli dove faceva la Pastora, cambia vita e si unisce ai repubblicani ribelli. Si veste da uomo, prende il nome di Florencio e impara a leggere e scrivere. Braccato dalla polizia e investito di una identità misteriosa, viene arrestato e imprigionato perché si dice abbia ucciso ventinove persone. Donna e uomo, partigiana e bandito, La Pastora divenne un mito della leggenda popolare.

La storia vera di questa persona viene raccontata nel 2011 in un romanzo di Alicia Giménez Bartlett, *Donde nadie te encuentre*, in cui l'autrice manipola i fatti mescolandoli a circostanze e personaggi inventati.

Il caso di Teresa /Florencio permette all'autrice di approfondire

la questione del genere, ovvero il fatto che alla nascita non sono connesse al sesso determinate caratteristiche psicologiche. Sono le culture a costruire, attraverso il genere, le personalità maschile e femminile.

Dal romanzo della Giménez Bartlett si evince che stabilire un unico modo di essere uomini e donne genera violenza, e che le vere caratteristiche che rendono tale una persona non sono né maschili, né femminili ma semplicemente umane.

Carla Roverselli nel suo contributo presenta le questioni connesse all'educazione delle donne così come vengono espresse da una sociologa marocchina vivente, Fatema Mernissi. Questa studiosa, considerata una femminista islamica, constata che l'educazione delle donne nel suo paese, a maggioranza musulmana, è determinata da un contesto segnato profondamente dalla religione. Nel linguaggio e nelle tradizioni religiose si annidano però, secondo la Mernissi, numerosi strumenti di potere: la politica, il patriarcato, il tradizionalismo conservatore, il maschilismo, la povertà, che giocano un ruolo fondamentale nell'educazione delle donne.

La critica della Mernissi si rivolge all'islam misogino e patriarcale, allo stato nazionalista non attento alle sacche di povertà e di ignoranza, all'occidente nutrito di stereotipi infondati nei confronti dell'oriente e delle donne orientali. La sua critica decostruttiva è intesa e voluta come azione, come impegno a cambiare il mondo e non semplicemente a interpretarlo.

Questa raccolta di studi si chiude col saggio di Margarete Durst, un testo intriso di riflessioni cariche di grande sensibilità umana e dal tratto poetico. Margarete si sofferma sull'amore che libera, una utopia che attinge a molte suggestioni letterarie e filosofiche. Il suo saggio approfondisce il pensiero utopico perché, sostiene la Durst, questo pensiero fa leva *in primis* sulle questioni di genere ma non solo femminile. L'utopia infatti si è sviluppata primariamente come un sogno ad occhi aperti e come reazione al cosiddetto destino, nonché all'intolleranza verso i diversi.

L'utopia dell'amore che libera è tesa a cogliere tracce di vita buona per ogni essere umano che cerchi di guardare oltre il passato e il presente verso il futuro, cioè ponendosi come di fronte ad uno specchio a più facce pieno di riflessi di volta in volta cangianti. Questo sarebbe in sintonia con l'etimologia di *utopia*, il *non luogo*: un'

eco del muoversi in avanti e/o a ritroso della storia con le sue forse infinite storie.

Margarete Durst si chiede, in chiusura, se l'amore che libera, pur quando non combaciante col perfetto amore, sappia e possa accettare il limite e la fragilità dell'amore per come spontaneamente si presenta, senza esaltazioni ed assolutismi.

Carla Roverselli

Desideri sconfinati. Sessualità migranti e frontiere culturali

Giuseppe Burgio

Le persone omosessuali sono soggette a trattamenti estremamente differenti nei diversi paesi del mondo. Nel Massachusetts, per fare solo un esempio, le unioni tra persone dello stesso sesso sono legalizzate dal 2004 e sono stati finora celebrati più di 8.000 matrimoni¹. Al contrario, in ben 76 paesi le attività sessuali consensuali tra persone adulte dello stesso sesso sono sanzionate penalmente. Le pene inflitte vanno dalla negazione dei diritti d'espressione alla detenzione. E innumerevoli sono i casi di violenza (aggressioni, castrazioni, mutilazioni, stupri e uccisioni) perpetrati da individui, da gruppi paramilitari o di estremisti religiosi². In sette di questi paesi gli atti omosessuali sono punibili con la condanna a morte (Iran, Nigeria, Mauritania, Arabia Saudita, Somalia, Sudan e Yemen)³.

Questa forte oppressione omofobica si contrappone a un complessivo sviluppo dei diritti di lesbiche e gay nel pianeta. Infatti, gruppi omosessuali stanno emergendo nella maggior parte dei paesi e le sfilate dei *Gay Pride*, adesso, si tengono in città così diverse tra loro come Manila, Johannesburg e San Paolo⁴.

Al di là del trattamento ricevuto, risultano però estremamente variegata le concezioni e persino le manifestazioni di ciò che in

¹ C. INGRAHAM, *Atti innaturali: disciplinare l'eterosessualità*, in C. Rinaldi (a cura di), *Alterazioni. Introduzione alle sociologie delle omosessualità*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 113.

² L. MAGNARIN, "Percorsi di vita dei migranti LGBTQ tra sradicamento e resistenza", in *Dep – Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, n. 21, 2013, pp. 238-246.

³ S. JANSSEN, T. SPIJKERBOER, *Fleeing Homophobia. In fuga dall'omofobia: domande di protezione internazionale per orientamento sessuale e identità di genere in Europa*, COC Nederland – Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam 2011, p. 23.

⁴ D. ALTMAN, *Aids e la globalizzazione della sessualità*, in Rinaldi (a cura di), *Alterazioni*, cit., pp. 407-408.

Occidente definiamo, in modo unitario, *omosessualità*. In Europa, siamo infatti ormai abituati a un modello preciso: quello degli omosessuali moderni, socialmente visibili e orgogliosi, versatili dal punto di vista del ruolo sessuale assunto, disposti a impegnarsi in relazioni sentimentali di lunga durata, con abbigliamento e movenze adeguati al genere, con un'identità sessuale stabile, attivamente coinvolti in una comunità gay e lesbica urbana⁵. Per dare, invece, un'idea della varietà di manifestazioni dell'amore tra persone dello stesso sesso nello scenario planetario, può essere utile un veloce sguardo antropologico su alcuni di questi differenti modelli non-occidentali.

Pratiche e rappresentazioni

La società araba – secondo Whitaker – per tradizione, si è sempre preoccupata più degli atti e dei ruoli sessuali che non dell'identità sessuale. Se un uomo assume il ruolo attivo in un rapporto anale con un altro uomo, la sua azione non viene necessariamente considerata ignobile o associata a un tipo di orientamento sessuale: sta solo svolgendo il ruolo che gli uomini di solito svolgono nei rapporti con le donne. Il fatto che al posto di una donna ci sia un uomo può addirittura essere interpretato come un segno di maggiore virilità [...]. Assumere la posizione passiva, invece, è considerato un'umiliante mancanza di virilità in quanto, in questo caso, l'uomo replica il ruolo della donna. L'elemento di "vergogna", quindi, si basa sul presupposto che le donne siano inferiori agli uomini. [...] Inoltre, si dà per scontato che i partecipanti abbiano un ruolo fisso, attivo o passivo, e che non possano assumerli entrambi. [...] Agli occhi di molti arabi, quindi, la reale e significativa distinzione non è tra eterosessuale e omosessuale, bensì tra penetratore e penetrato: gli uomini sono quelli che penetrano (le donne e, a volte, gli altri uomini) mentre le donne sono quelle che vengono penetrate⁶.

Molte sono le ricadute di questa concezione.

Innanzitutto, le società arabe dimostrano una relativa tolleranza nei confronti della *diversità* sessuale tanto da essere diventate storicamente meta del turismo omosessuale. Va però sottolineato che, anche nei paesi dove c'è stata, la tolleranza non si è estesa alla

⁵ M. BARBAGLI, A. COLOMBO, *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, il Mulino, Bologna 2001, p. 13.

⁶ B. WHITAKER, *L'amore che non si può dire. Storie mediorientali di ragazzi e ragazze*, Isbn, Milano 2008, p. 186.

pratica della sodomia, sempre rifiutata⁷. Inoltre, questa tolleranza riguarda i soggetti che assumono un ruolo attivo, quasi mai gli effeminati, i passivi, considerati invece «non uomini», «donne» in quanto penetrati⁸.

In secondo luogo, abbiamo una totale cancellazione simbolica della sessualità lesbica. Essendo le regole di genere centrate sul familismo, sull'onore femminile e, soprattutto, sul pene come centro della sessualità⁹, il sesso lesbico semplicemente non è contemplato, non viene riconosciuto.

Ancora, considerare fisso il ruolo sessuale (intrusivo o ricettivo) rende inconcepibile il rapporto di quelle coppie gay caratterizzate da una reciprocità di ruolo, e rende non concepibili le pratiche non penetrative (oltre, come si è detto, al lesbismo).

Infine, l'omosessualità – in qualsiasi forma venga praticata – si esprime nelle civiltà arabe solo sul piano delle pratiche, mentre è vietata ogni estrinsecazione verbale¹⁰. Due sono le conseguenze in termini identitari di questa mancata verbalizzazione.

1. Si crea una separazione tra pratiche e identità: quanti/e praticano attività omosessuali non si considerano necessariamente gay, lesbiche, bisessuali etc., e i confini della sessualità risultano quindi meno nettamente definiti rispetto all'Occidente¹¹.
2. Si crea una separazione tra sesso e amore: il fatto di andare a letto con una persona dello stesso sesso non significa essere omosessuali; solo se al di là del sesso c'è dell'amore, allora si viene considerati tali¹².

Spostandoci in altri paesi, «il termine albanese che più si avvicina al concetto occidentale di omosessualità ed in particolare all'identità gay è la parola *kurvë*, che significa anche prostituta femmina»¹³. Abbiamo cioè una separazione tra un ruolo «femminile» (sia nelle donne sia negli uomini femminilizzati, ossia propensi ad

⁷ J. GUARDI, A. VANZAN, *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Ediesse, Roma 2012, p. 113.

⁸ *Ivi*, p. 114.

⁹ B. WHITAKER, *L'amore che non si può dire*, cit., pp. 18, 22, 29, 46.

¹⁰ V. PATANÈ, *Arabi e noi. Amori gay nel Maghreb*, DeriveApprodi, Roma 2002, p. 39.

¹¹ B. WHITAKER, *L'amore che non si può dire*, cit., p. 11.

¹² V. PATANÈ, *Arabi e noi*, cit., p. 55.

¹³ N. MAI, *Mascolinità albanesi, sex work e migrazione: omosessualità e rischio di infezioni da rapporti sessuali*, in M. Gualdi, G. Dell'Amico (a cura di), *Io, immigrazioni e omosessualità. Tracce per volontarie e volontari*, Arcigay, s.l. 2008, p. 14.

assumere il ruolo passivo nei rapporti con altri uomini) e uno «maschile» (sia degli uomini eterosessuali sia di quelli omosessuali più propensi ad assumere il ruolo attivo)¹⁴. Di conseguenza, raccontare ad esempio di avere penetrato un *kurvë* rinforza l'identità mascolina del penetratore¹⁵.

Anche in Albania, cioè, la comprensione e l'interpretazione dell'omosessualità

[...] rappresenta il risultato di un processo di negoziazione fra narrative di mascolinità che fanno riferimento alla concezione [...] occidentale dell'identità sessuale come espressione di un soggetto desiderante ed il modello performativo tuttora egemonico basato sulla dicotomia fondamentale fra femminile/passivo e maschile/attivo¹⁶.

L'omosessualità maschile era illegale fino al 1995 mentre il fatto che quella femminile non fosse nemmeno menzionata indica che il lesbismo non era considerato esistente. Ancora oggi, comunque, l'omosessualità è molto stigmatizzata e può costituire uno dei fattori di spinta all'emigrazione per uomini omosessuali¹⁷.

In qualche modo simile è la situazione in Brasile, dove uno studio dell'etnografo Richard Parker ha documentato

[...] un modello locale di sessualità tra uomini basato su una netta distinzione tra partner attivo e partner passivo. Quello attivo dei due mantiene intatta la propria mascolinità, perché non permette mai all'altro di penetrarlo; in questo modo rimane in una categoria sessuale distinta e non è visto come un "omosessuale"¹⁸.

In Turchia le cose appaiono ancora più complicate: le ricerche di Tapinc individuarono quattro diversi modelli di omosessualità maschile¹⁹.

Il primo modello ("eterosessuale", mascolino) si limita alla masturbazione reciproca tra uomini ed esclude il sesso orale e anale.

¹⁴ *Ivi*, p. 17.

¹⁵ *Ivi*, p. 15.

¹⁶ *Ivi*, p. 16.

¹⁷ N. MAI, *Mascolinità albanesi, sex work e migrazione*, cit., p. 12.

¹⁸ R.W. CONNELL, *Questioni di genere*, il Mulino, Bologna 2006, p. 168.

¹⁹ H. TAPINC, *Masculinity, Femininity, and Turkish Male Homosexuality*, in K. Plummer (ed.), *Modern Homosexualities. Fragments of lesbian and gay experience*, Routledge, London-New York 1992, p. 40.

Gli uomini coinvolti in tali pratiche le considerano parte di una condotta eterosessuale. Appare determinante l'assenza di penetrazione (che caratterizzerebbe l'omosessualità) e appare poco rilevante il sesso anatomico degli uomini coinvolti²⁰.

Il secondo modello prevede il rapporto tra un "eterosessuale" mascolino e un omosessuale effeminato. Qui sono presenti rapporti orali e anali, e il tema dell'attività/passività. Centrale è la contrapposizione tra il mascolino-penetratore-attivo e l'effeminato-passivo-ricettore che costituisce la loro identità, rispettivamente, come eterosessuale e omosessuale. Sebbene il rapporto sia *omosessuale* (sono entrambi uomini), esso è considerato un semplice soddisfare il bisogno intrusivo-eiaculativo, quindi... eterosessuale, del partner attivo²¹.

Il terzo descrive ancora la contrapposizione tra attività e passività ma questa volta all'interno dell'orientamento omosessuale, disegnando una gradazione di esclusione che rende più leggero lo stigma ai danni degli omosessuali attivi²².

Il quarto modello è quello che diremmo "occidentale": giovani, urbani, colti, di ceto medio e con un'identificazione di genere pienamente maschile, presso i quali la contrapposizione attivo/passivo scompare²³.

Appare insomma chiaro che non bastano atti omosessuali a rendere omosessuale un uomo! Omosessuale è solo chi assume un ruolo ricettivo, non chi fa sesso con un altro uomo! E inoltre, da quanto detto, si mostra che il comportamento omosessuale, che in Occidente leghiamo a un'identità omosessuale, in altre culture è considerato compatibile con un comportamento eterosessuale.

Infine, bisogna segnalare che non disponiamo di informazioni – paragonabili a queste presentate – anche nei riguardi dell'omosessualità femminile, sulla quale gli studi sono di numero enormemente inferiore. Ciò rende il focus di quanto possiamo dire sui migranti omo/bisessuali fortemente sbilanciato a favore degli uomini. Vale però la pena ricordare almeno la situazione del Lesotho, dove le ricerche etnografiche hanno individuato la presenza di diffusi rapporti (che prevedono baci profondi e stimolazioni erotiche) tra donne

²⁰ *Ivi*, p. 40.

²¹ *Ivi*, p. 41.

²² *Ivi*, pp. 42-46.

²³ *Ivi*, p. 46.

sposate (che hanno quindi anche un comportamento eterosessuale). Tali rapporti sono riconosciuti come rapporti d'amore dalle stesse donne coinvolte e dai loro mariti, prevedono "riti matrimoniali" ma quello che accade tra queste donne non è considerato (nemmeno da loro stesse) "sesso", che appare concepibile solo in presenza del pene²⁴. Non è cioè assolutamente possibile interpretare l'amore tra queste donne con la categoria occidentale di "lesbismo", generalmente distinta dall'eterosessualità, basata su una sessualità riconosciuta come tale e su un'identità separata.

Parlando quindi di migranti omosessuali, dobbiamo riconfigurare le nostre definizioni, utilizzando la cornice omo/bisessuale (e non solo quella dell'omosessualità), adottando quindi – per comodità ma consapevoli della sua insufficienza – l'acronimo Lgb (lesbiche, gay e bisessuali). In più ci riferiremo a comportamenti e non a identità, visto che i partner di un "omosessuale" spesso non si considerano "omosessuali".

Genere e orientamento

Nella società occidentale facciamo una chiara distinzione teorica tra il genere (maschile o femminile) e l'orientamento sessuale (omo- o etero-sessuale): un gay non smette di essere maschio; una lesbica è ovviamente una donna; una transessuale non è un gay tanto radicale da farsi donna! Non in tutte le culture del mondo, però, questa distinzione è riconosciuta e anzi l'omosessualità viene talvolta concettualizzata proprio attraverso uno spostamento relativo al genere, come passaggio dalla casella maschile a quella femminile.

Un esempio è dato nelle Samoa dai *fa'afāfine*:

Qualsiasi maschio che mostri eccessivo interesse per le attività femminili, o che non riesca a mantenere uno stile d'abbigliamento, comunicativo o un contegno propriamente maschili è esposto all'accusa di essere un travestito. *Fa'afāfine* significa letteralmente "simile a una donna" [...] *Fa'afāfine* non significa omosessuale nel senso che non fa allusioni dirette alle preferenze erotiche di un individuo. In samoano non esiste un termine chiaro per omosessuale. Il

²⁴ K.L. KENDALL, "When a Woman Loves a Woman" in *Lesotho: Love, Sex, and the (Western) Construction of Homophobia*, in S.O. Murray, W. Roscoe (eds.), *Boy-wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*, Palgrave, New York 1998, pp. 223-242.

punto focale degli interessi samoani è sulla classificazione di genere di un individuo, sugli aspetti simbolici e vestimentari dell'attribuzione di genere [...]. Un maschio che accetta l'attribuzione dello status di *fa'afāfine* non rappresenta una femmina ma piuttosto una terza classe derivata di genere²⁵.

D'altro canto, anche in Europa fino a non molto tempo fa gli omosessuali erano definiti il “terzo sesso”!

Ancora, Cecilia Cossio ricorda la presenza in India degli *hijras*: persone di sesso maschile che vestono e agiscono come donne, si depilano, assumono nomi femminili e, in molti casi, arrivano a sottoporsi all'escissione dei genitali²⁶. A questo gruppo (da alcuni considerato una sboccata e imbarazzante comunità religiosa devota a una divinità femminile, da altri un semplice fenomeno folcloristico) vengono comunemente accomunati anche gli *zanana*, uomini non evirati che si prostituiscono travestiti da donna²⁷. Gli *hijras*, che vivono di prostituzione e di elemosine, costituiscono quindi un gruppo variegato di religiosi evirati, uomini impotenti, ermafroditi, transessuali, omosessuali travestiti²⁸...

A noi molto più vicino è poi l'esempio, riscontrabile fino a poco tempo fa, dei *femminielli* napoletani: ragazzi interessati agli uomini che, posti al di fuori del genere maschile, erano reintegrati nel tessuto sociale grazie all'adozione di movenze e abbigliamento del genere femminile e che, come gli *hijras*, ricoprivano precise funzioni sociali in matrimoni e feste popolari²⁹.

Ancora, secondo l'antropologa Unni Wikan,

[...] in Oman esisterebbero tre ‘generi’: uomini, donne e *khanith*, ossia transessuali maschili. In quella cultura si ritiene infatti che se le donne non possono che essere tali in quanto la loro identità è definita da precise caratteristiche anatomiche, i maschi invece possono assumere un genere sessuale a loro scelta, mutevole in conseguenza del ruolo svolto nel rapporto [sessuale] e non già in relazione al mero possesso di organi anatomici. Da ciò deriverebbe

²⁵ B. SHORE, *Sessualità e genere nelle Samoa*, in S.B. Ortner, H. Whitehead (a cura di), *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo 2000, pp. 344-345.

²⁶ C. COSSIO, “Identità imperfette. Gli Hijra nella letteratura hindi”, in *Annali di Ca' Foscari*, XLII, 3 (Serie orientale 34), 2003, pp. 243-271.

²⁷ S. NANDA, *Neither man, nor woman. The Hijras of India*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (Ca) 1999, p. 11.

²⁸ Ibidem.

²⁹ G. D'AGOSTINO, *Travestirsi. Appunti per una «trasgressione» del sesso*, in Ortner, Whitehead (a cura di), *Sesso e genere*, cit.

l'esistenza di un vero e proprio 'terzo sesso' i cui appartenenti sono in grado di ridefinire la propria identità sessuale semplicemente sposandosi e comportandosi in seguito come maschi. Secondo Wikan questo 'terzo sesso' (che non è esattamente identificabile con il fenomeno dell'omosessualità) è considerato in Oman come un mezzo a protezione della virtù delle donne, visto che funziona come valvola di sfogo delle pulsioni sessuali dei giovani maschi³⁰.

E secondo Zanotti, infine, non è possibile sganciare del tutto il transessualismo dalla vecchia inversione sessuale e forse tra le molte componenti del transessualismo c'è anche l'idea di omosessuale come femminiello, come uomo-donna³¹. Questi pochi esempi mostrano che esiste forse un'intersezione tra le dinamiche di genere e quelle del desiderio, e che ciò che in Occidente distinguiamo nettamente – un omosessuale è diverso da un transgender – può essere in altre culture connesso. Nel quadro teorico della migrazione omosessuale, dobbiamo quindi comprendere anche soggetti fortemente effeminati, travestiti, *cross-gender*. Dobbiamo insomma aggiungere all'acronimo Lgb anche la *t* del transgenderismo.

In questo gruppo, dobbiamo includere infine anche le *sworn virgins*: donne che, in Montenegro, Kosovo e nel nord dell'Albania, quando le loro famiglie sono prive di figli maschi, assumono nome e identità (abbigliamento, comportamenti, occupazioni) maschili, ereditando il ruolo di capo-famiglia e venendo riconosciute dalla comunità come uomini. Tale condizione, ormai quasi scomparsa e peculiare di una società fortemente maschilista, permette ad alcune donne di diventare uomini dal punto di vista sociale, purché giurino pubblicamente di mantenersi vergini³². Tale condizione di asessualità le rende quindi diverse tanto dai nostri transessuali quanto dalle nostre lesbiche, la cui comprensione è da noi resa attraverso le categorie di un'identità di genere diversa dal sesso anatomico, rispettivamente, e di un desiderio per altre donne (che non compaiono tra le *sworn virgins*).

³⁰ G. VERCELLIN, *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia 2000, pp. 195-196.

³¹ P. ZANOTTI, *Il gay. Dove si racconta come è stata inventata l'identità omosessuale*, Fazi, Roma 2005, p. 219.

³² A. YOUNG, L. TWIGG, "Sworn virgins as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women", in *Etnološka tribina* n. 32, vol. 39, 2009, pp. 117-134; F. TARIFA, "Balkan Societies of *Social Men*: Transcending Gender Boundaries", in *Societies Without Borders*, n. 2, 2007, pp. 75-92.

Modelli interpretativi

I pochi esempi etnografici fatti, però, vanno inseriti nelle griglie interpretative prodotte (almeno per l'omosessualità maschile) da studi più teorici più generali. Sulla scorta di Murray, Lingiardi suddivide l'omosessualità maschile in forme a) strutturate in base all'età (come nel caso della pederastia greca, incentrata sulla coppia asimmetrica giovanetto/adulto); b) strutturate in base al genere (sul modello maschile/effeminato come con gli *hijras*); c) *egualitarie* (relazioni tra persone omosessuali basate – come quelle del modello gay occidentale – sull'uguaglianza)³³.

Giddens, invece, sulla scorta degli studi di Plummer, parla di quattro modalità (delle quali solo una corrisponde al modello di Lingiardi): 1) una *omosessualità casuale*, esperienza transitoria (ad esempio in età adolescenziale) che non struttura la vita sessuale di un individuo in modo sostanziale e duraturo; 2) una *omosessualità situata*, come nel caso di prigionieri, collegi o caserme, dove le attività omosessuali sono praticate regolarmente ma non diventano una preferenza dominante; 3) l'*omosessualità personalizzata* di persone che hanno una preferenza omosessuale che vivono però in maniera furtiva e isolata e, infine, 4) l'omosessualità come *modo di vita*, quella della sottocultura gay euro-americana³⁴.

Queste griglie teoriche a fatica riescono a contenere e a organizzare la pluralità di manifestazioni dell'amore tra uomini e qualcosa sicuramente resta ancora fuori.

Questi differenti modelli vanno poi inseriti nel quadro della globalizzazione: essi infatti circolano, si confrontano, si scontrano, si modificano reciprocamente, e non solo in Occidente. Infatti, i cambiamenti più profondi nell'ambito della sessualità non si danno oggi nei ricchi paesi industrializzati ma in quelli poveri, e sono avvenuti nel corso dello sviluppo capitalistico dipendente di questi paesi³⁵. Introducendo, ad esempio, nei paesi arabi il discorso occidentale sulla sessualità (e con esso la tematica dei diritti dei gay) secondo alcuni teorici si sta, di fatto e paradossalmente, "eterosessualizzando" un mondo che viene così costretto a definirsi entro un

³³ V. LINGIARDI, *Citizen gay. Famiglie, diritti negati e salute mentale*, il Saggiatore, Milano 2007, p. 28.

³⁴ A. GIDDENS, *Sociologia*, il Mulino, Bologna 1994, p. 203.

³⁵ R.W. CONNELL, *Questioni di genere*, cit., p. 167.

sistema binario (eterosessualità-omosessualità) che non era mai stato prima utilizzato³⁶. Di conseguenza, molti attivisti arabi evitano di usare i termini occidentali, come *gay* ma si impegnano in una ricerca linguistica per esprimersi in arabo classico o nelle lingue nazionali per sottolineare come l'omosessualità non sia un'invenzione occidentale importata ma abbia radici autoctone e, soprattutto, presenti varie sfaccettature a seconda delle varie culture³⁷.

Connell cita poi l'esempio delle trasformazioni avvenute nella società di Giava, dove le comunità di *banci*, uomini travestiti da donna che solitamente avevano rapporti sessuali con uomini "eterosessuali", si affiancano a una nuova categoria sessuale, i *gay*, emersa in contesti sociali più agiati e con più forti legami con la cultura nord-americana³⁸.

Un po' in tutto il pianeta il modello tradizionale di sessualità sta insomma cambiando sotto l'influenza della cultura nord-americana, in particolare di un modello di reciprocità sessuale. Tuttavia, ciò non significa la semplice sostituzione di una sessualità "tradizionale" con una "occidentale" ma un'interazione complessa, tra costumi sessuali e regimi di genere, che produce una vasta gamma di categorie sessuali. Ad esempio secondo Jackson, in Thailandia le tradizionali categorie sessuali e di genere per gli uomini erano quelle di *phuchai* (uomo eterosessuale) e *kathoey* (effeminato, omosessuale passivo). Sotto l'influenza della cultura gay internazionale queste categorie non sono sparite, piuttosto sono state integrate da altre: *bai* (bisessuale), *gay-king* (omosessuale che preferisce avere il ruolo attivo), *gay-queen* (effeminato che preferisce avere il ruolo passivo) e *gay-queing* (sessualmente versatile)³⁹.

Quanto detto mostra quindi una varietà di concezioni e manifestazioni dell'omosessualità (come abbiamo detto, soprattutto maschile, ma che possiamo supporre anche per quella femminile) che vengono, inoltre, oggi in contatto tra di loro a seguito delle migrazioni. Infatti, le frontiere europee sono attraversate (anche) da persone che esprimono un desiderio con forme e significati differenti da quello della nostra popolazione eterosessuale nonché – è quello

³⁶ J. MASSAD, "Re-orienting Desire: the Gay International and the Arab World", in *Public Culture*, 14 (2), 2002, pp. 361-385.

³⁷ J. GUARDI, A. VANZAN, *Che genere di islam*, cit., p. 165.

³⁸ R.W. CONNELL, *Questioni di genere*, cit., p. 167.

³⁹ *Ivi*, p. 168.

che intendo sottolineare – da quello della nostra popolazione Lgbt. Ciò disegna un ambito particolare di contatto e solleva problemi di natura interculturale.

Desideri migranti

I migranti appaiono caratterizzati, nella nostra società, da una sovra-esposizione simbolica che li rende insieme stranieri e marginali. In quanto stranieri sono nemici, in quanto marginali sono devianti. Questa duplice connotazione semplifica arbitrariamente (i migranti sono marginali), poi generalizza (tutti i marginali sono nemici), infine naturalizza (lo sono in sé, per natura, indipendentemente dalle azioni compiute)⁴⁰. Coloro che vengono da altre culture sono quindi per noi *stranieri*, sono l'alterità radicale, ancora di più se esprimono anche altre differenze⁴¹. Le persone Lgbt migranti sono cioè una iper-alterità e, inoltre, vivono la peculiare esperienza di essere una minoranza dal punto di vista etnico-culturale e contemporaneamente una minoranza dal punto di vista sessuale: sono stranieri due volte.

La doppia condizione dei migranti Lgbt produce quindi un doppio shock culturale. Già l'essere migrante è condizione caratterizzata dall'ansia provocata dalla perdita dei segni e dei simboli familiari: come gesticolare? cosa dire quando incontriamo le persone? quando e come dare la mancia? quando accettare o rifiutare gli inviti? quando prendere sul serio le affermazioni degli altri? Anche assumere la propria condizione Lgbt spinge a farsi una serie di interrogativi: quando essere effeminati? cosa dire quando si conosce qualcuno? che luoghi frequentare? come gestire la propria "visibilità"? come rispondere agli insulti? come condurre un approccio? E anche quanti/e avevano già risolto queste questioni nel loro paese d'origine devono, a seguito della migrazione, riconfigurarsi.

La condizione migrante, inoltre, implicando l'inferiorizzazione, la marginalizzazione, il disprezzo razzista, crea terreno fertile per

⁴⁰ A. BURGIO, *Senza democrazia. Un'analisi della crisi*, Derive Approdi, Roma 2009, pp. 228-229.

⁴¹ P. MARCASCIANO, *Avimma magnà. La questione transessuale nell'Italia contemporanea*, in A. Morniroli (a cura di), *Vite clandestine. Frammenti, racconti e altro sulla prostituzione e la tratta di esseri umani in provincia di Napoli*, Gesco, Napoli 2010, pp. 91-92.

l'omofobia e il genderismo, e viceversa l'omofobia crea terreno fertile alla discriminazione xenofoba. I migranti Lgbt potrebbero cioè essere maggiormente esposti alla discriminazione, a causa dell'intersezione tra il disprezzo razzista e quello sessista.

Il gruppo a cui mi riferisco, lungi dall'essere omogeneo, è costituito da una pluralità di soggetti. Alcuni/e migranti Lgbt sono richiedenti asilo: una quota significativa degli immigrati che arrivano in Europa provengono infatti da paesi in cui l'omosessualità è oggetto di misure repressive dal punto di vista sociale e legale⁴². Ma sono anche migranti economici, migranti per motivi di studio o esploratori alla ricerca di nuove opportunità⁴³. Insomma, seppure la possibilità di vivere appieno la propria omo/bisessualità non sembra rappresentare il principale *push factor* della migrazione, essa si affianca alle altre motivazioni e si sviluppa assieme a esse⁴⁴. I migranti possono, infine, anche scoprirsi Lgbt in Europa, dove una maggiore libertà sociale può facilitare l'emersione di un'identità repressa⁴⁵.

Tali migranti vivono una difficile, peculiare condizione rispetto ai propri connazionali. Quando, ad esempio, fanno ritorno alla società d'origine in visita a parenti e amici, l'essere Lgbt tende a scomparire nella maggior parte dei casi, a essere nascosto⁴⁶. Ma complessi sono anche i rapporti con la comunità dei connazionali presenti in Europa, cioè con quella che viene identificata come una risorsa importantissima per il singolo nell'esperienza migratoria. I migranti Lgbt, infatti,

1. possono in molti casi evitare i rapporti con i connazionali;
2. possono limitare le relazioni con i connazionali alla condivisione dell'esperienza migratoria e alla risoluzione dei problemi (scambio di informazioni utili, ricerca di un alloggio e di un lavoro, possibilità di parlare la propria lingua, etc.), ma sicuramente non possono trovarvi le risorse (confronto, servizi, informazioni) per risolvere i problemi specifici legati alla condizione Lgbt;

⁴² G. COLL-PLANAS (a cura di), *Combattere l'omofobia. Politiche locali di parità rispetto all'orientamento sessuale e all'identità di genere. Un Libro Bianco Europeo*, Città di Torino, Torino 2011, p. 55.

⁴³ L. POZZOLI, *La montagna e la catena. Essere migranti omosessuali oggi in Italia*, in Gualdi, Dell'Amico (a cura di), *Io, immigrazioni e omosessualità*, cit., p. 37.

⁴⁴ *Ivi*, p. 38.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 39.

3. possono evitare le frequentazioni di altre persone, Lgbt come loro, nel timore del possibile giudizio negativo dei connazionali⁴⁷.

Ovviamente, può anche avvenire che la condizione di non-eterosessualità sia elemento costante, che non emerge solo nel confronto con la spesso più tollerante società occidentale ma è vissuto anche con i connazionali⁴⁸. Il rischio è però che la sicurezza, il posto di lavoro, la casa, la possibilità di far valere i propri diritti..., cose che per i migranti in generale possono essere affrontati assieme a un network amicale, parentale, comunitario, si presentino per quelli Lgbt come un problema essenzialmente individuale, che deve essere affrontato spesso nella quasi totale solitudine.

Sicuramente, l'essere migrante e Lgbt costringe spesso a strategie per affrontare la stigmatizzazione, e nella ricerca di un equilibrio tra le diverse componenti si può dar vita a una sorta di *surf identitario*: si è migrante o Lgbt, a seconda del contesto⁴⁹. E molti/e – specialmente quanti provengono da paesi con una radicata cultura omofobica – possono adottare questo *surfing* identitario, questa complessa amministrazione dello stigma, nel rapportarsi ai servizi forniti dalle strutture pubbliche, mimetizzando la propria differenza nel timore di possibili ripercussioni. Non ci sono dati sull'esperienza dei/delle migranti Lgbt e sui loro percorsi di integrazione e inserimento sociale, ma sembra evidente – infatti – che i servizi rivolti ai migranti sono progettati e forniti senza considerare la dimensione dell'orientamento sessuale e dell'identità di genere.

La comunità Lgbt

Essere migranti Lgbt significa confrontarsi con la società di destinazione in generale e con quella minoranza (spesso discriminata) che condivide una condizione Lgbt. Un'utile ricerca di Arcigay mostra come i migranti raccontino differenti tipi di accoglienza ricevuta nel fare ingresso nel network Lgbt, un'accoglienza fortemente condizionata dalle differenze culturali. Sono in particolare tre gli aspetti, emersi dalle interviste, che sembrano influenzare (in posi-

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ *Ivi*, p. 51.

⁴⁹ *Ivi*, p. 50.

tivo o in negativo) l'ingresso nel mondo Lgbt e l'instaurazione di legami con le altre persone.

Innanzitutto, l'*esotismo* degli stranieri può essere un fattore di attrazione che favorisce i primi approcci all'interno dei network e può rappresentare anche uno strumento consapevolmente sfruttato dai migranti per costruire reti amicali. Alcuni migranti, tuttavia, lamentano il fatto che, spesso, all'iniziale curiosità non faccia seguito l'intenzione di instaurare legami più profondi e duraturi⁵⁰. Passata la curiosità esotistica, le differenze culturali fanno da ostacolo nella relazione.

Un secondo elemento sembra poi aver origine proprio nelle differenti rappresentazioni culturali del desiderio non-eterosessuale, come nel caso della discriminazione (presente in alcuni segmenti del network) di quel comportamento bisessuale che abbiamo invece visto essere presente e accettato in molti paesi d'origine dei migranti⁵¹. Valga per tutte questa testimonianza di un immigrato: «a me qualcuno ha detto che i bisex non esistono e che io sono per forza gay. Questo non è giusto. [...] In Pakistan non esistono i gay ma i bisex»⁵².

In generale, è chiaro che i servizi (di informazione, di supporto o di *counseling*) forniti dalle associazioni Lgbt sono incentrati su un modello identitario, così come si è sviluppato in Occidente. Molti migranti con comportamento omo/bisessuale non si riconoscono appieno in questo modello gay-lesbico, anzi a volte gli sono ostili. Di conseguenza i servizi e le politiche delle organizzazioni possono non essere efficaci per questi migranti.

Un ultimo elemento è costituito dai pregiudizi. Anche all'interno delle comunità Lgbt, gli stranieri possono infatti incontrare quegli stereotipi e quei pregiudizi che sono presenti nella società⁵³. E l'effetto di quella discriminazione multipla che la nostra società produce prende, spesso, la forma di una triste guerra tra poveri. I diritti ottenuti in Europa dalla popolazione Lgbt fanno talvolta tendere a un atteggiamento di chiusura protettiva:

[...] nelle città europee in cui i flussi immigratori sono particolarmente elevati, sono emersi discorsi xenofobi e razzisti in una parte della popolazione

⁵⁰ *Ivi*, p. 51.

⁵¹ *Ivi*, p. 52.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

Lgbt. L'argomentazione è che si dovrebbero imporre dei limiti sull'immigrazione dai paesi dove prevalgono atteggiamenti meno tolleranti nei confronti dell'omosessualità e della transessualità che potrebbe portare ad una perdita di diritti per le persone Lgbt⁵⁴.

Da una parte, i divieti opposti ai *Gay Pride* o, quando questi si sono svolti, i violenti attacchi fisici perpetrati da gruppi nazionalisti hanno fatto tacciare di omofobia i paesi dell'Europa centro-orientale in blocco⁵⁵. Dall'altra, secondo Kulpa, l'Occidente sta attuando un tentativo di "normalizzazione" dell'omosessualità, perseguito offrendo le minoranze etniche (e in particolare i musulmani) come capro espiatorio al diffuso clima di intolleranza⁵⁶.

La relazione interculturale tra la comunità Lgbt occidentale e i migranti Lgbt nelle nostre città è poi influenzata dal peso che il turismo omosessuale europeo ha storicamente avuto, dirigendosi verso mete come Cuba, la Thailandia o lo Sri Lanka (dove esistono forme tollerate di prostituzione maschile) o verso luoghi come il Maghreb dove (a causa della concezione non identitaria della sessualità che abbiamo descritto sopra) i ragazzi sono propensi a fare sesso con gli europei, magari in cambio di un piccolo regalo⁵⁷. Ed etnicamente connotata appare, ancora oggi, molta prostituzione omosessuale nelle nostre città. Secondo le indagini, molti prostituti sono rom originari della Romania e della Bulgaria⁵⁸. Di recente si assiste a una prostituzione nigeriana maschile, esercitata in hotel e locali notturni⁵⁹. Ma la stragrande maggioranza dei ragazzi proviene da Algeria, Marocco, Tunisia⁶⁰.

Nella prostituzione migrante si individua infatti tra i clienti un'erotizzazione di elementi fantasticati – come il colore della pelle, le dimensioni del pene, la voracità selvaggia, il desiderio sessuale predatorio, l'autenticità incontaminata – di questi giovani maschi che

⁵⁴ G. COLL-PLANAS (a cura di), *Combattere l'omofobia*, cit., pp. 54-45.

⁵⁵ R. KULPA, *L'Est visto dall'Ovest. Dei discorsi occidentali sull'omofobia nell'Europa centro-orientale*, in Rinaldi (a cura di), *Alterazioni*, cit., p. 361.

⁵⁶ *Ivi*, p. 382.

⁵⁷ V. PATANÈ, *Arabi e noi*, cit., pp. 15-16.

⁵⁸ L. OLIVIERO, C. RUSSO, A. FATTAH ZAAMI, *Vite ai margini: sex workers al maschile*, in Morniroli (a cura di), *Vite clandestine*, cit., p. 50.

⁵⁹ E. DI NANNI, A. CIPOLLA, F. EHIKHEBOLO, C. FARAUANU, A. MORNIROLI, *La descrizione del fenomeno*, in Morniroli (a cura di), *Vite clandestine*, cit., p. 20.

⁶⁰ *Ivi*, p. 22.

vengono così “razzializzati”⁶¹. Si struttura cioè, a mio avviso, quello stesso scambio tra esotismo ed erotismo che agisce nelle prostituzioni migranti in generale. E non è un caso, quindi, che la stragrande maggioranza delle transessuali che si prostituiscono in strada sia rappresentata da sudamericane⁶².

Sia nel caso del turismo sessuale sia in quello della prostituzione maschile abbiamo quindi soggetti che condividono una condizione Lgbt ma che si incontrano a partire dai due diversi lati di un’asimmetria. Si tratta di uno scambio strumentale, in cui la differenza agita è quella etnico-culturale, che prevale su una possibile comunanza Lgbt. La differenza etnico-culturale, cioè, taglia spesso trasversalmente una comunità Lgbt che non appare monolitica ma attraversata – ovviamente – da asimmetrie economiche, di potere e di cittadinanza.

Nel caso della prostituzione maschile, poi, abbiamo spesso la presenza di una doppia frontiera. Molti dei migranti che si prostituiscono, infatti, non hanno un’identità omo/bisessuale⁶³ ma semplicemente un bisogno economico:

[...] nel caso dei maghrebini [...] irregolari rispetto al soggiorno in Italia, la prostituzione rappresenta un’ultima spiaggia: il proprio corpo diventa l’unico

⁶¹ C. RINALDI, *Razza, genere e sessualità nelle arene del sex working maschile. Implicazioni auto-etnografiche*, in M. Grasso (a cura di), *Razzismi, discriminazioni e conflitti*, Ediesse, Roma 2013, p. 186.

⁶² Ministero dell’Interno – Osservatorio sulla prostituzione e sui fenomeni delittuosi ad essa connessi, *Relazione sulle attività svolte. 1° Semestre 2007*, p. 13, reperibile in http://www.osservatoriopedofilia.gov.it/dpo/resources/cms/documents/141.Osservatorio_prostituzione.pdf

⁶³ Parlo di identità e tralascio in questa sede il tema del desiderio, perché quest’ultimo necessiterebbe di una trattazione apposita. Mi limito a dire che risulta, dalla letteratura citata nel presente articolo, che questi prostituti abbiano normalmente erezioni e raggiungano l’orgasmo con i loro clienti, cose che potremmo ritenere segni di un desiderio erotico (e che, ad alcuni, fanno definire questi ragazzi come degli omosessuali nascosti). La stessa definizione andrebbe però estesa anche a quegli uomini che in carcere hanno rapporti omosessuali (e che quindi rispondono fisicamente a stimoli erotici) anche se tale comportamento è limitato esclusivamente al periodo carcerario. E anche se si tratta dello stupro di un altro uomo deve pur esserci un’erezione! La questione è inoltre resa ancora più complessa da un’impostazione di genere: sembra infatti che l’eccitazione fisica sia negli uomini un riflesso meccanico, in misura maggiore che nelle donne, e che non sia necessariamente legato a un desiderio verso il partner erotico nella sua interezza ma finalizzato a un appagamento individuale, a uno “sfogo”. Bisognerebbe infine distinguere dal punto di vista teorico e lessicale tra “desiderio”, “eccitazione fisica” ed “eccitazione mentale”.

strumento di sopravvivenza [...]. In altri casi, la prostituzione viene vissuta come una sorta di “ammortizzatore sociale” che serve a sopravvivere nei periodi in cui si perdono gli altri lavori⁶⁴.

In questo caso, abbiamo cioè un complesso attraversamento di frontiere: quella interculturale e quella tra le sessualità, tra un cliente con un’identità gay e un *sex worker* che, mantenendo un ruolo sessuale intrusivo-eiaculativo, può rivendicare un’identità «eterosessuale», secondo la concezione della sua cultura d’origine. Non stupisce come, in questo attraversamento plurale di frontiere, siano presenti – da una parte e dall’altra – anche il fraintendimento, il dominio, la prepotenza, la minaccia, il ricatto, la violenza.

Giovani desiderati

Il piano interculturale si complica ulteriormente nel caso dei/delle giovani migranti (i minori non accompagnati che sono migrati da soli e gli adolescenti che arrivano in Italia a seguito di ricongiungimento familiare), delle cosiddette “seconde generazioni” (ragazzi/e nati in Italia da genitori migranti o arrivati piccolissimi e socializzati qui) e dei figli di coppie miste.

In famiglia, i/le giovani di origine straniera vivono spesso una svalutazione della loro omo/bisessualità, accentuata in alcune culture che sostengono una concezione fortemente tradizionale della sessualità e dei ruoli di genere. La sessualità è infatti ambito simbolico molto critico, perché ha a che fare con la riproduzione. La questione della scelta del partner rappresenta quindi un momento cruciale, che pone la questione dei futuri figli e dei legami con la propria famiglia d’origine⁶⁵. Talvolta, poi, i percorsi migratori hanno reso faticosa la costruzione di relazioni forti e significative con i genitori, con cui magari ci si ricongiunge dopo anni di separazione.

Questi giovani sono poi socialmente svantaggiati rispetto ai coetanei autoctoni in quanto si trovano a dover elaborare un’identità personale e sociale in una condizione di doppia fragilità: quella derivante dalla loro condizione di adolescenti e quella legata alle

⁶⁴ L. OLIVIERO, C. RUSSO, A. FATTAH ZAAMI, *Vite ai margini: sex workers al maschile*, cit., p. 64.

⁶⁵ M.R. MORO, *Bambini di qui venuti da altrove. Saggio di transcultura*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 86.

difficoltà di rielaborare l'esperienza familiare dell'emigrazione. In più sono Lgbt e devono elaborare una condizione non considerata "normale". E secondo gli studi gli adolescenti di famiglie migranti riportano, rispetto alle famiglie autoctone, maggior tempo trascorso da soli a casa, minor percezione di cura e sostegno genitoriale, minor apertura al racconto spontaneo ai genitori, minor percezione di richiesta di informazioni da parte dei genitori, maggior percezione di iperprotezione e controllo familiare⁶⁶. Tutte cose che possono complicare un percorso intrapsichico e relazionale di assunzione del proprio essere Lgbt.

Per tutti questi motivi, la distanza tra i riferimenti culturali del paese di provenienza e quelli del paese di destinazione, che fa ora da sfondo alla socializzazione, può spingere i giovani Lgbt a mettere da parte la propria origine, tra le dimensioni di appartenenza identitaria, a favore di una identificazione netta con quella comunità italiana che permette una meno difficile esplicitazione della condizione Lgbt⁶⁷.

Nella citata ricerca di Arcigay, gli adolescenti gay e lesbiche intervistati hanno infatti dichiarato di frequentare in maggioranza persone italiane. La rete delle loro relazioni è in gran parte costruita attorno ai luoghi di socializzazione Lgbt, dove instaurano relazioni amicali e sentimentali, in prevalenza, con coetanei italiani. La comunità all'interno della quale sono inseriti questi giovani migranti è insomma culturalmente connotata: perché italiana è la cultura maggioritaria e perché minore disagio sembra offrire la società italiana, rispetto a molte culture d'origine, ai soggetti Lgbt. Sembra quindi esserci, per i ragazzi di origine straniera, un rapporto tra l'essere Lgbt nel nostro paese e sentirsi italiano. Le seconde generazioni – che vengono spesso definite identità col trattino (italiani-colombiani, italiani-filippini, italiani-marocchini, ecc.) – nel caso dei ragazzi Lgbt sembrano sviluppare un'identità plurima che connette tre elementi: l'essere italiani, l'essere stranieri, l'essere omo/bisessuali o transgender. In questa triangolazione, l'elemento che appare più debole è quello dell'origine nazionale⁶⁸.

⁶⁶ F. CRISTINI, A. VIENO, L. SCACCHI, M. SANTINELLO, "Famiglie migranti e adolescenza: stili genitoriali e problemi di internalizzazione ed esternalizzazione", in *Rivista di Studi Familiari*, n. 2, 2010, pp. 60-81.

⁶⁷ L. POZZOLI, *La montagna e la catena*, cit., p. 57.

⁶⁸ Ibidem.

Per questi ragazzi è infatti forte il rischio di subire una doppia emarginazione nella società: in quanto migranti stranieri e in quanto Lgbt. E anche quella minoranza Lgbt, così importante nel fornire conferme e riconoscimento identitario, può escluderli – lo abbiamo visto – sulla base della differenza etnico-culturale. Per evitare di essere minoranza due volte (nella società ospite e nella minoranza Lgbt) le seconde generazioni sembrano scegliere una semplificazione della loro identità, diventando «semplicemente» degli italiani Lgbt⁶⁹.

Questa scelta sembra essere favorita da una caratteristica precisa di questi ragazzi: la loro giovane età, e il loro essere pienamente inseriti nei flussi culturali transnazionali, li accomuna ai coetanei italiani⁷⁰. Lady Gaga, Facebook e la cinematografia gay contribuiscono cioè alla loro formazione, e alla costruzione della loro identità, tanto quanto la loro cultura d'origine, l'ambiente familiare, il retaggio religioso, etc.

Desideri e intercultura

Parlare delle pratiche sessuali, delle rappresentazioni e delle difficoltà di una minoranza di migranti significa occuparsi di quel doppio confine – etnico-culturale e di orientamento sessuale – che si crea tanto con la maggioranza eterosessuale quanto con la minoranza Lgbt, cioè con quelle categorie che costituiscono la mappa sessuale del *noi*, la rappresentazione che la nostra società dà di se stessa, delle identità e dei comportamenti. Si tratta di due frontiere certo differenti che si sostengono però a vicenda.

Il concetto di *etnia* esprime infatti i codici simbolici della razza e quindi del sangue, del rapporto sessuale riproduttivo, coinvolgendo una genealogia eterosessuale come fondamento dell'identità. Il concetto di due *generi* e di due *orientamenti sessuali*, intesi come coerenti, stabili e oppositivi, è invece naturalizzato ed essenzializzato, con la conseguenza che il maschile e il femminile, gli eterosessuali e gli omosessuali, vengono rappresentati come etnie, come tribù separate da confini netti, differenziate dal punto di

⁶⁹ *Ivi*, pp. 57-58.

⁷⁰ D. ZOLETTO, *Pedagogia e studi culturali. La formazione tra critica postcoloniale e flussi culturali transnazionali*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 146-149.

vista comportamentale, psicologico, dei gusti estetici...

L'idea di confine rimanda poi a un'epistemologia binaria, a una logica dentro/fuori, legata al concetto di territorio, che esclude chi – per un motivo o per un altro – attraversa i confini (nazionali, di genere, di sessualità) o sembra sostarvi. Oggi infatti i confini, che in seguito alla globalizzazione sembravano dover scomparire, si rigenerano incessantemente e si moltiplicano, «ri-presentandosi sotto nuove forme e tipologie, con caratteristiche diverse e rinnovate modalità di intervento, incrociandosi vicendevolmente, sovrapponendosi l'uno all'altro»⁷¹. E secondo Cuttitta, «forme sovraterritoriali di controllo vengono progressivamente ad aggiungersi a quelle tradizionali; frontiere immateriali affiancano e supportano quelle materiali»⁷². Oggi, il confine sembra cioè essersi spostato da un ambito geopolitico a uno biopolitico, nel quale i corpi stessi sono attraversati da confini, mappati e resi territorio su cui si esercita una sovranità. Il dispositivo che (nei vari modi che abbiamo visto) emargina i migranti Lgbt è, secondo me, una delle dimensioni che il confine, pluralizzandosi, ha assunto; è una delle forme immateriali che il confine ha preso per continuare a escludere.

Se invece pensiamo il confine come frontiera, esso risulta costituito da tutti i punti di contatto tra differenze. Come nota Cassano, la frontiera non costituisce infatti una separazione netta dall'Altro ma «l'insieme dei punti che si hanno *in comune*. Con un altro paese si ha la stessa frontiera perché la linea di divisione è anche il tratto in comune che si ha con esso, il luogo dei punti in cui ci si tocca»⁷³. In questo senso, gli stranieri ci parlano degli autoctoni, gli omosessuali degli eterosessuali, i migranti Lgbt ci parlano di ciò che, per la nostra società, è l'alterità.

Lungi dal costituire un oggetto di analisi periferico, il caso di cui ci occupiamo qui mostra infatti un'interazione tra razzismo e altre forme di esclusione (come il sessismo, il genderismo, l'omofobia) tesa a strutturare pratiche d'esclusione. E razzismo, sessismo e omofobia non sono pregiudizi individuali ma dispositivi sociali e politici, che ciascuno/a di noi (residente o migrante, eterosessuale

⁷¹ P. CUTTITTA, *Segnali di confine. Il controllo dell'immigrazione nel mondo-frontiera*, Mimesis, Milano 2007, p. 7.

⁷² *Ivi*, p. 8.

⁷³ F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 53.

o *queer*) sostiene, e che – soprattutto – si attraversano reciprocamente⁷⁴.

Quanto detto finora apre cioè un complesso piano teorico, posto all'intersezione tra la differenza etnico-culturale e gli orientamenti sessuali, tra l'intercultura e i *queer studies*, che si esprime su vari livelli.

Un primo livello è di tipo amministrativo, legato ai diritti umani. Per fare un solo esempio, si pensi agli stranieri regolarmente sposati con un/a italiano/a (in uno dei paesi che hanno regolamentato le unioni tra persone dello stesso sesso) ma che non sono riconosciuti dallo stato italiano, per il quale sono solo dei migranti irregolari. O al caso dell'insegnante precario italiano che nel 2013, ottenuta la cattedra in una scuola italiana in Eritrea (anche lui un migrante), fu poi espulso dal paese africano quando scoprirono che era sposato in Spagna con un uomo (caso rispetto al quale la Farnesina non ha saputo garantire in nessun modo i diritti del docente). O ancora al caso, finora ipotetico, di un uomo che ne sposi un altro in Olanda (ad esempio) e poi possa regolarmente sposare una donna in Italia (dove il precedente matrimonio non è riconosciuto)...

Un secondo livello riguarda poi le rappresentazioni culturali. La sessualità è infatti un ambito fortemente amministrato dalla cultura ed esso viene, quindi, messo fortemente in gioco nel contatto interculturale. Occuparsi dei migranti Lgbt significa porre sotto la lente interculturale anche le varie forme (e le varie rappresentazioni culturali) del desiderio. E ciò ci riguarda tutti da vicino, uomini o donne, eterosessuali o omosessuali, residenti o migranti. Le omosessualità sono infatti pratiche di genere tanto quanto le eterosessualità: sono desideri organizzati in riferimento a corpi sessuati⁷⁵. Occuparsi di omo/bisessualità nelle migrazioni non costituisce allora un bizantinismo, dato che l'omosessualità ha nella nostra società un ruolo centrale: svolge il ruolo di altro-costitutivo nell'ambito delle pratiche e dei discorsi che quotidianamente e molecolarmente ristrutturano incessantemente il genere⁷⁶. Le pratiche sessuali e le rappresentazioni culturali dei migranti, in interazione con quelle

⁷⁴ L. BORGHI, *Figure dell'intercultura di genere*, introduzione a L. Borghi, C. Barbarulli (a cura di), *Il Sorriso dello Stregatto. Figure di genere e intercultura*, Edizioni ETS, Pisa 2010, p. 8.

⁷⁵ R.W. CONNELL, *The man and the boys*, Polity, Cambridge (UK) 2000, p. 27.

⁷⁶ N. MAI, *Mascolinità albanesi, sex work e migrazione*, cit., p. 11.

degli autoctoni, sono allora la fucina in cui si contribuiscono a forgiare i modelli di genere e di sessualità della nostra società di domani. I/le migranti Lgbt sono pionieri di questa «intercultura del desiderio» e praticano un complesso dialogo interculturale attraverso baci e carezze, desideri e piaceri, gesti e identità, sofferenze e gioie. In breve, col loro desiderio, con il loro amare, praticano l'intercultura in maniera assolutamente concreta. All'utopia di questo amore che attraversa le frontiere degli stati e delle identità è affidato un pezzo del futuro della nostra società.