

1222-2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

L'esperienza *queer* musulmana
nella società europea transnazionale

Relatore:

Ch.mo Prof. Marco Salati

Ch.mo Prof. Fabrizio Ferrari

Laureanda: Alessandra Riva

Matricola: 2014640

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

Indice

<u>INTRODUZIONE</u>	<u>3</u>
<u>CAPITOLO 1. LGBTQIA+: TERMINI, SIGNIFICATI E DIFFICOLTÀ</u>	<u>9</u>
Da omosessuale a <i>queer</i>	10
L'identità sessuale	11
La comunità <i>queer</i>	17
L'importanza del linguaggio: potere e inclusività	28
Rifiuto e discriminazione. La chiave di lettura dell'intersezionalità	31
Perché è importante parlare di intersezionalità	33
<u>CAPITOLO 2. ISLAM E QUEERNESS: LE NARRAZIONI DELLA DISTANZA</u>	<u>37</u>
Religione e sessualità non conformi	37
Tradizioni omoerotiche e identità ibride	39
Una religione come le altre	44
Il duplice e contrapposto patrimonio dell'Occidente: le categorie identitarie di oggi e l'eterosessismo di ieri	44
La matrice europea dell'omofobia musulmana	46
La costruzione dell'islam come alterità	49
L'islam come religione totalizzante	49
L'islam antimoderno	50
Definire sé stessi e quindi l'Altro: come l'Occidente ha costruito il nemico	51
Le caratteristiche della differenza	52
Decostruzione del dualismo tra Occidente e islam: riflessioni sullo scontro di civiltà	56
Problematizzare l'applicazione delle categorie LGBTQIA+ in contesti non occidentali	56
La liberazione <i>queer</i> come unica possibilità e la <i>Gay international</i> di Massad	57
La strumentalizzazione dei diritti LGBTQIA+ come terreno di battaglia dello scontro di civiltà	60
Sulla discriminazione dell'islam: paura e femminismo	65

L'islam e i femminismi: dall'inconciliabilità alla prospettiva intersezionale	68
Conclusioni e nuove prospettive di autonarrazione	76
<u>CAPITOLO 3. I MUSULMANI LGBTQIA+ NEL CONTESTO EUROPEO: LA SFIDA DELLA</u>	
<u>COSTRUZIONE DI UN'IDENTITÀ TRA MIGRAZIONE, NEGOZIAZIONE E APPARTENENZA</u>	
<u>INTERSEZIONALE</u>	<u>82</u>
I modelli di comprensione della <i>queerness</i> non bianca e musulmana	82
Il contesto di riferimento: l'islam europeo tra segregazione e accettazione	86
Le comunità incapsulate e le politiche islamofobe dello spazio urbano	87
La città come luogo di accoglienza e discriminazione	89
Musulmani, <i>queer</i> ed europei	91
I migranti sessuali: limiti e risorse della solidarietà etnica	91
Le seconde generazioni tra crolli morali, negoziazione e appartenenza	93
Dare senso all'identità: l'attivismo intersezionale nella negoziazione	100
L'Italia tra islamofobia, omofobia, razzismo e omonazionalismo	102
<u>CONCLUSIONI</u>	<u>107</u>
Limiti e prospettive di ricerca	111
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>113</u>
<u>SITOGRAFIA</u>	<u>124</u>

INTRODUZIONE

Il giudizio diffuso è che non possano esistere musulmani che si identifichino come omosessuali o con le altre etichette che riguardano le identità sessuali non conformi. La questione della compatibilità presunta o effettiva di questi due mondi può essere affrontata da diversi punti di vista e non si intende, in questa sede, trattare l'argomento in modo esaustivo, quanto far luce sulla particolare condizione sociale, culturale e religiosa dei musulmani *queer*.

La domanda di ricerca, tuttavia, non è se islam e *queerness* possano coesistere, perché è un dato di fatto che esistano delle persone in cui queste identità convivono. Non sempre, tuttavia, il processo di presa di coscienza della propria sessualità non conforme alle norme sociali e alle aspettative del proprio gruppo sociale e religioso si svolge senza difficoltà.

Le ricerche dimostrano che, nei contesti sociali in cui le minoranze sessuali sono emarginate, vi è spesso un sentimento di incompatibilità tra l'identità sessuale e quella religiosa ed è facile che i soggetti sperimentino conflitti e che abbiano bisogno di impegnarsi attivamente per mediare tra le diverse dimensioni.¹ Non sempre un equilibrio viene trovato tra fede e sessualità e una delle due dimensioni viene repressa o limitata.² Non a caso, questa negoziazione porta a scompensi emotivi perché la religione modella etica e valori, mentre la percezione di un'incongruenza morale tra le proprie convinzioni e i propri comportamenti ha ripercussioni anche sulla salute mentale.

L'obiettivo di questa tesi è quello di analizzare la situazione di coloro che vivono questa doppia condizione all'interno del contesto sociale e politico occidentale, prestando particolare attenzione a quello europeo. In breve, il tema che si affronterà in questo elaborato riguarda l'intersezione tra le identità sessuali non conformi e la religione musulmana.

Questa ricerca si inserisce nel filone degli studi che riguardano genere, sessualità e religione. L'argomento può essere approcciato da diverse

¹ Landon SCHNABEL et al., «Gender, Sexuality, and Religion: A Critical Integrative Review and Agenda for Future Research», *Journal for the Scientific Study of Religion* 61, fasc. 2 (2022), p. 11.

² *Ibi*, pp. 13–14.

prospettive, perché la religione si interseca al genere e alla sessualità anche all'interno di altre istituzioni sociali come il matrimonio, la famiglia, l'educazione, la cultura nazionale e locale.³

In generale, è possibile affermare che il genere e la sessualità operano come un confine simbolico per molte comunità religiose e solo con il tempo gli studiosi hanno sviluppato interesse intorno a questo tema. Infatti, per molto la sessualità è stata tralasciata dallo studio delle religioni, malgrado la sua centralità in alcune istituzioni sociali. Spesso si è semplificato il concetto di genere, trascurando di considerarlo come una struttura sociale multilivello;⁴ questo ha portato gli studiosi a giungere alla conclusione semplicistica che esiste un divario di genere universale nella religiosità.⁵ Fede e identità sessuale si sono rivelate essere tematiche intrecciate e fondamentali perché costituiscono parametri intorno ai quali vengono tracciati i confini da gruppi religiosi, soprattutto se socialmente conservatori.⁶

L'approccio di Wilde esemplifica la multidimensionalità del tema: l'autrice parla di "*complex religion*"⁷ sottolineando e concentrandosi sull'intersezione della religione con altre categorie, tra cui razza e classe; nulla vieta di aggiungere a questi assi di incrocio anche l'identità *queer* nelle sue varie sfaccettature e declinazioni.⁸ In questa sede, in particolare, si è scelto di leggere criticamente testi e studi sociologici e antropologici tenendo presente che su di un tema così complesso molto ancora molto vi è da scrivere. Il perimetro all'interno del quale questa analisi si svolge è quello del contesto europeo. La scelta non è dettata solo da ragioni di spazio e dalla necessità di circoscrivere lo sguardo di ricerca a un unico luogo, ma anche dalla volontà di parlare di un islam "occidentale",⁹ proprio perché sfida quella retorica dualistica che

³ *Ibi*, p. 8.

⁴ *Vide infra* pp. 12ss.

⁵ SCHNABEL et al., «Gender, Sexuality, and Religion», cit., p. 4.

⁶ John P. BARTKOWSKI e Jen'nan Ghazal READ, «Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States», *Qualitative Sociology* 26, fasc. 1 (2003), pp. 71–92.

⁷ Melissa WILDE, «Complex Religion: Intersections of Religion and Inequality», *Social Inclusion* 6, fasc. 2 (2018), pp. 83–86; Melissa WILDE e Lindsay GLASSMAN, «How Complex Religion Can Improve Our Understanding of American Politics», *Annual Review of Sociology* 42, fasc. 1 (2016), pp. 407–25.

⁸ SCHNABEL et al., «Gender, Sexuality, and Religion», cit., p. 5.

⁹ Il concetto di Occidente è soggetto ad una pluralità di interpretazioni, motivo per cui la sua definizione è stata problematizzata da diversi studiosi. In questa sede, si considera l'Occidente come una costruzione

dipinge l'islam come un'entità incompatibile con tutto ciò che l'Occidente rappresenta, fra cui anche la libertà sessuale. Islam e *queer identity* sono infatti due concetti considerati incompatibili tra loro; eppure il dibattito su come questi due mondi possano convivere sorge inevitabilmente nella società multiculturale europea contemporanea.

La domanda a cui si cercherà qui di rispondere non è se si possa essere *queer* e musulmani. Si parte piuttosto dal dato di fatto che esistono persone che si dicono sia musulmane che facenti parte della comunità LGBTQIA+. L'omosessualità e l'identità di genere non conformi vengono spesso condannate da alcune interpretazioni tradizionali dell'islam, mentre le persone LGBTQIA+ affrontano discriminazioni e pregiudizi all'interno di molte comunità musulmane. Questo scisma culturale e sociale è stato oggetto di studi e ricerche che hanno cercato di esplorare e approfondire le complessità di questo tema. Qui verrà analizzato il modo in cui l'islam, in generale, si rapporta alla comunità *queer* esaminando le narrazioni di distanza che emergono da questo confronto e le difficoltà che le persone LGBTQIA+ musulmane devono affrontare nella loro vita quotidiana, soprattutto in contesti europei. Il lavoro si concentra in particolare sull'importanza della chiave di lettura dell'intersezionalità, fondamentale per comprendere le dinamiche di discriminazione e di esclusione che le persone *queer* musulmane incontrano nel loro percorso di vita, ma anche per apprezzare le identità sfaccettate e uniche che l'odierna Europa transnazionale crea e accoglie.

In questa sede la riflessione verrà svolta su più livelli. Il primo si colloca in una prospettiva "macroscopica", in quanto riguarda la narrazione collettiva dei soggetti in Occidente e si situa nel piano sociopolitico che comprende l'analisi delle retoriche, delle strumentalizzazioni e dei dibattiti culturali che riguardano i musulmani *queer* in un più ampio contesto sociale. Come si

culturale e storica che ha avuto un impatto significativo sulla formazione delle identità collettive, dei sistemi di pensiero e delle strutture di potere all'interno del contesto geografico europeo e nordamericano. Le rappresentazioni dell'Occidente, influenzate da dinamiche di potere, colonialismo e orientalismo hanno contribuito a configurare le relazioni interculturali e interreligiose, comprese quelle con l'islam. Esso viene inteso come entità culturale che presenta una prospettiva autoreferenziale per cui ha la tendenza a riferirsi principalmente a sé stesso come punto di riferimento centrale per valutare, interpretare e comprendere le altre culture e società.

inseriscono i musulmani *queer* in Occidente? Quali sono le peculiarità della retorica che li accompagna?

Il secondo è il livello individuale attraverso il quale saranno osservate e descritte le contrattazioni dei singoli soggetti all'interno delle proprie comunità e gruppi sociali. In questo senso, la riflessione si sposta su un piano "microscopico", quello dell'esperienza concreta dei soggetti. Come sperimentano essi l'appartenenza ai propri gruppi sociali? In quale modo vivono la propria identità?

Gli studi in questo campo si collocano all'interno di un contesto e di una comunità che cambia in modo estremamente rapido. Rispetto al panorama di pochi decenni fa, dove principalmente era conosciuta l'omosessualità, mentre vi era meno visibilità di altre categorie, il lessico si sta espandendo molto velocemente. Per questa ragione nel primo capitolo si ritiene essenziale fare una panoramica terminologica per spiegare il lessico LGBTQIA+ e comprendere le differenze fra il sesso, l'orientamento sessuale, l'identità di genere e il ruolo di genere. È essenziale una spiegazione sul ruolo del linguaggio come forma di potere e riappropriazione nella costruzione dell'identità *queer*. Convenzionalmente si sceglie in questa sede di adottare "*queer*" come termine ombrello, anche per ragioni storiche, ma principalmente per semplificare la lettura, sottintendendo che con questa parola ci si riferisce a qualsiasi identità sessuale non conforme.

Un primo elemento di discriminazione verrà analizzato: l'eterosessismo inteso in senso lato, una variabile da considerare quando si parla della teoria dell'intersezionalità.¹⁰ Questa è utile per comprendere le diverse forme di oppressione che intersecano l'identità sessuale: razza, classe sociale, religione e altro ancora. La scelta di spiegare le varie denominazioni della comunità LGBTQIA+ nasce dal filone della letteratura sulla sessualità e la tradizione islamica che si concentra sulla percezione dell'identità *queer* pubblica come "occidentale".¹¹

¹⁰ Kimberlé CRENSHAW, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *The University of Chicago Legal Forum* 140 (1989), pp. 139–167.

¹¹ Wim PEUMANS, *Queer Muslims in Europe: Sexuality, Religion and Migration in Belgium* (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2020), p. 17.

La riflessione bibliografica sottostante al capitolo successivo è stata stimolata dalla lettura di *Desiring Arabs* di Joseph Massad¹², che esprime una prospettiva innovativa e doverosa svelando i presupposti coloniali dell'universalizzazione delle categorie LGBTQIA+ in contesti non occidentali. La presente discussione si colloca nel piano contemporaneo e se, come Massad sostiene, gli individui *queer* che si identificano in categorie LGBTQIA+ sono oppressi dall'imperialismo sessuale occidentale, è necessario fare luce sui presupposti neocoloniali di questo fatto. È vero che i musulmani che si definiscono *queer* sono soggiogati dalle categorie coloniali della sessualità occidentale?

A questo proposito pare naturale chiedersi quale sia la prospettiva dell'islam in merito alle identità sessuali non conformi e se sia riducibile a una dicotomia, che si alimenta delle retoriche nazionalistiche dello scontro di civiltà. Per fare questo si esamineranno le motivazioni e le modalità con cui l'islam è stato rappresentato come incompatibile con l'Occidente, punto di arrivo nella visione teleologica che vede alcune culture più sviluppate di altre. La religione islamica, vista come alterità, diventa aspetto totalizzante dei musulmani, soprattutto di quelli che vivono al di fuori di un paese a maggioranza islamica. Nel secondo capitolo, infatti, si prenderà in esame l'islam non inteso come pratica umana, ma come rappresentazione fatta dallo sguardo occidentale. È vero che i paesi a maggioranza islamica sono sempre stati strettamente eterocentrici e omofobi? L'islam condanna sempre le identità sessuali non conformi? Analizzando i testi sacri e le tradizioni omoerotiche presenti in alcune culture musulmane si prova a dare una risposta a una domanda complessa e ad analizzare come l'applicazione delle categorie LGBTQIA+ in contesti non occidentali possa essere problematica. La tesi di Massad viene quindi criticamente riletta, anche alla luce del concetto di *agency*.

Le narrazioni della distanza tra islam e *queerness* sottintendono un pensiero xenofobo e islamofobo che regge anche l'omonazionalismo, il quale vede la strumentalizzazione dei diritti LGBTQIA+ in un'ottica nazionalistica. È una

¹² Joseph Andoni MASSAD, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

retorica molto simile, a quello che Farris chiama “femonazionalismo”¹³, motivo per il quale si decide in questa sede di confrontare le due tendenze. Particolare attenzione è rivolta a comprendere come vengono inquadrati donne, *queer* e musulmani all’interno di queste narrazioni e una domanda aprirà la riflessione sulle risorse del femminismo: è possibile costruire una retorica che esca dalla logica della strumentalizzazione delle categorie più oppresse?

Per provare a rispondere a questa domanda si passa a un piano di analisi che si è definito già in precedenza, quello “individuale”. Il terzo capitolo si focalizza nel contesto europeo, analizzando in primo luogo le situazioni di segregazione e discriminazione. Saranno esaminate le sfide e le opportunità che questi individui incontrano nella negoziazione della propria identità, sia nella loro comunità di origine sia nella società europea in generale.

In primis, si mettono in dubbio i modelli di comprensione dell’identità *queer* che si basano spesso su individui occidentali, bianchi e gay e si analizzano quelli che considerando anche la “*queerness* etnica”.

Infatti, questa analisi è circoscritta ai musulmani in Europa immigrati di prima o di seconda generazione, escludendo di conseguenza dalla lente di osservazione i convertiti. Per questo, la comprensione della loro sessualità si complica ulteriormente, dato che essa è collocata in un contesto di migrazione e transnazionale. Vengono esplorate le differenze tra le prime e le seconde generazioni e, in particolare, queste ultime rendono necessaria una precisazione: non si tratta più di islam in Europa, ma di islam europeo. Tra integrazione e autoctonizzazione, separazione e memoria etnica, esso rappresenta lo sfondo del vissuto dei musulmani *queer* in Europa.

¹³ S. R. FARRIS, M. MOÏSE, e M. PANIGHEL, *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne* (Roma: Edizioni Alegre, 2019).

Capitolo 1. LGBTQIA+: termini, significati e difficoltà

“Omosessualità” (nell’originale tedesco *homosexualität*) è una parola recente, comparsa per la prima volta su un *pamphlet* scritto per mano del giurista Karl Maria Kertbeny, che faceva riferimento alla sezione dell’allora legislazione di Prussia che riteneva illeciti i rapporti tra persone dello stesso sesso.¹⁴ “Omosessuale” è spesso utilizzato come termine polivalente, soprattutto nel linguaggio comune, per indicare chi mostra di essere in qualche modo diverso dalla norma sociale e, di conseguenza, si trova etichettato in questo modo. Può essere il caso, ad esempio, sia di un uomo particolarmente femminile, sia di uno che è nato biologicamente donna, entrambi additati impropriamente come “gay”. Questo è sintomo di una generale confusione tra identità di genere, orientamento sessuale e non solo.

L’invenzione della parola “omosessuale” non significa che l’attrazione per persone dello stesso sesso non fosse esistita prima, bensì che gli innumerevoli termini, che tutt’oggi dai più vengono confusi, fanno parte di una storia molto recente. Infatti, “omosessuale”, “transessuale”, “identità di genere”, “asessuale”, “demisessuale”, “non-binario”, “fluido” sono parole che non tutti conoscono, o di cui tutti distinguono il significato. L’informazione sul tema non è sempre omogenea a livello sociale, giacché molte di queste etichette sono comparse in tempi recenti e, spesso, sono padroneggiate propriamente solo dalle ultime generazioni¹⁵, tant’è che a volte vi è un vero e proprio rifiuto nell’usare queste parole talvolta perché in disaccordo, ma anche per incapacità nel distinguere l’una dall’altra. Decidere di assumere una o più etichette significa entrare a far parte della comunità LGBTQIA+ di cui, infatti, la dicitura “comunità gay” è diventata obsoleta ed escludente col tempo: non sono più solo gli omosessuali a farne parte.

¹⁴ Francis Mark MONDIMORE, *A Natural History of Homosexuality* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), p. 3.

¹⁵ Greta FORNALÈ, «L’evoluzione dell’Identità di Genere nella Generazione Z: Non Binari.» (Tesi di laurea magistrale, Università degli studi di Padova, 2022), pp. 59–60.

Da omosessuale a queer

LGBTQIA+ è un acronimo in cui ogni lettera rappresenta una di queste nuove parole. Esistono diverse versioni di questa sigla che altro non sono che evoluzioni del primo acronimo utilizzato dagli attivisti *queer* dagli anni Ottanta dello scorso secolo: “LGB” (Lesbiche, Gay e Bisessuali).¹⁶ In questa sede comparirà la parola *queer* come termine ombrello, ma è una scelta terminologica esclusiva di questo testo, nulla più di una convenzione fatta per semplificarne la lettura. “*Queer*” in inglese significa “strano”. Non a caso, nasce come insulto nei confronti di quelle persone che apparivano esuberanti o stravaganti rispetto al normale. Per “normale” si intende qui la norma sociale: ciò che “è giusto”, come ci si dovrebbe comportare e come si dovrebbe apparire.

Dopo un processo di rivendicazione e riappropriazione del termine da parte della comunità LGBTQIA+ partito negli anni Novanta del XX secolo¹⁷, oggi “*queer*” è un termine che raccoglie una pluralità di individui.¹⁸ Questo comprende persone con orientamenti sessuali non eterosessuali o con identità di genere che non sono quelle di uomo o donna, seppure abbiano etichette più specifiche e vi siano distinzioni fra di loro. A titolo d’esempio, una persona pansessuale (termine che specifica l’orientamento sessuale) e una non binaria (termine che riguarda l’identità di genere) sono diverse, ma entrambe definibili come *queer*.

Il vocabolo “*queer*” raggruppa, pertanto, le molteplici e possibili combinazioni della ricchezza umana, semplificandone il modo di parlarne. Ciò non significa che non sia necessario capire la *ratio* che sta dietro alla necessità di definirsi in modi così diversi e comprendere che cosa significhino questi termini. Durante gli anni Novanta del secolo scorso, proliferarono una varietà di studi intorno al concetto di *queer*, tutti differenti, ma caratterizzati dalla visione della sessualità come uno dei principi che ordinano la società e l’individuo. Inizia a prendersi un ampio spazio nel dibattito anche una forte critica all’eteronormatività come responsabile e regolatrice della costruzione dei

¹⁶ Lorenzo BERNINI, *LGBTQIA+* (Roma: Treccani Libri, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2021), p. 27.

¹⁷ Elisa VIRGILI, «Performatività del linguaggio e risignificazione dei termini nella costruzione delle identità di genere» (Tesi di dottorato, Università degli studi dell’Insubria, 2015), p. 171.

¹⁸ Becca CHASE e Paula RESSLER, «An LBGT/Queer Glossary», *English Journal* 98, fasc. 4 (2009), p. 23.

generi.¹⁹ La complessità e la profondità legate a questi temi, sono state indagate dalla studiosa Teresa de Lauretis che rifletté proprio sulla relazione tra questi diversi aspetti dell'identità umana. Queste argomentazioni confluirono a inizio anni Novanta nella sua *Queer Theory*:²⁰

Così anche la donna, l'omosessuale o la lesbica non sono categorie o identità monolitiche, ma è necessario esplorare i diversi significati di ogni termine dell'identificazione personale e collettiva. Non si tratta quindi di definire e stabilire generi e identità sessuali ma di focalizzarsi su come certe categorie apparentemente naturali siano diventate tali e sul modo in cui queste funzionano negli specifici contesti culturali.²¹

L'identità sessuale

Prima di elencare e approfondire i termini dell'acronimo LGBTQIA+ è necessario fare luce su alcune categorie: l'orientamento sessuale, l'identità di genere, il genere e il sesso. A volte confuse e sovrapposte queste dimensioni vanno a formare l'identità sessuale. Pertanto, quest'ultima è il prodotto dell'intersezione tra diversi fattori che creano la specificità di ogni individuo. È influenzata da aspetti sia sociali che individuali, sia psicologici che sociologici:

¹⁹ VIRGILI, «Performatività del linguaggio», cit., p. 173.

²⁰ Teresa DE LAURETIS, «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction», *Differences* 3, fasc. 2 (1991), pp. iii–xviii.

²¹ VIRGILI, «Performatività del linguaggio», cit., p. 172.

- a) Il sesso: primo fra questi è il sesso biologico che si accerta alla nascita semplicemente guardando gli organi genitali. Nei casi più ambigui vengono usati specifici criteri per determinarlo.²² Questi sono, ad esempio, la configurazione cromosomica, l'osservazione di gonadi, genitali esterni e apparato riproduttore interno o la rilevazione delle secrezioni ormonali: il sesso non è sempre autoevidente e facilmente identificabile.²³ Il sesso appartiene alla sfera biologica e anatomica. Un individuo maschio è tale per l'apparato genitale, i caratteri sessuali secondari e gli ormoni o perché, essenzialmente, il ventitreesimo paio di cromosomi presenta una coppia X e Y e non entrambi X.
- b) L'identità di genere è, invece, una componente psicologica e individuale: il sesso biologico è un modo che gli altri hanno di identificare l'individuo, mentre l'identità di genere fa parte di un processo di auto-identificazione.²⁴ Si sviluppa prima ancora che il bambino inizi a parlare; nel 1974 venne definita da Green come la convinzione radicata di un individuo di sentirsi maschio o femmina.²⁵ L'identità di genere riguarda quel senso di appartenenza di un individuo a un genere (uomo, donna o altro). È un processo comune quello di attribuire una certa identità di genere a chi ha uno specifico sesso: tutte le persone di sesso femminile sarebbe donne e tutte quelle di sesso maschile uomini. In questo caso, esisterebbero due identità di genere distinte e opposte, ma la percezione cambia se si immagina l'identità di genere come un continuum di differenti gradazioni.²⁶ Effettivamente, non tutte le persone si riconoscono in questo ipotetico schema binario. È possibile identificarsi non solo come uomo o donna, ma altresì come entrambi (anche simultaneamente) o scegliere di non assumere nessuna etichetta: la casistica è molto varia. La sensazione di incongruenza tra la percezione di sé stessi e le caratteristiche sessuali con cui si è nati prende il nome di disforia di genere.²⁷

²² Michael G. SHIVELY e John P. DE CECCO, «Components of Sexual Identity», *Journal of Homosexuality* 3, fasc. 1 (1977), p. 42.

²³ FORNALÈ, «L'evoluzione dell'Identità di Genere nella Generazione Z», cit. p. 6.

c) L'orientamento sessuale: l'attrazione fisica e/o emotiva (le due non necessariamente coincidono) nei confronti di qualcuno. Per facilitarne l'analisi, si scompone in quattro fattori²⁸:

- i. l'autoidentificazione: l'etichetta che ognuno decide o meno di attribuirsi (etero, bisex, omosessuale, ecc.);
- ii. l'effettivo comportamento sessuale: dipende dalla disponibilità degli individui e dalle opportunità;
- iii. i *sexual feelings*: le fantasie e i desideri che si possono manifestare o tacere in pubblico e nelle relazioni;
- iv. la risposta fisica: proviene dal cervello o dall'eccitamento genitale.

La visione polarizzata dell'orientamento sessuale ha portato ad individuare nell'eterosessualità e nell'omosessualità le uniche due forme di attrazione sessuale. Nel migliore dei casi, in mezzo a queste due definizioni, a volte, veniva concessa quella di bisessuale, per la persona che proverebbe attrazione per uomini e donne contemporaneamente. Concepire l'orientamento in maniera così statica e incasellata, se da una parte semplifica il lessico, dall'altra parte non permette a buona parte della comunità, o per lo meno a coloro che non si riconoscono completamente in una delle due definizioni, di sentirsi rappresentati. Se, come si è fatto per l'identità di genere, si immaginano omosessualità ed eterosessualità come indipendenti l'una dall'altra e non reciprocamente escludenti, è possibile concepire lo scenario in cui l'attrazione fisica per un sesso non preclude quella per l'altro e in cui l'intensità dell'attrazione può essere diversa in base al soggetto a cui è rivolta. Può essere il caso di una donna che prova attrazione per uomini e donne, ma che si senta attratta verso queste ultime in maniera meno forte. Il ragionamento vale sia per l'attrazione fisica che per quella affettiva.

²⁴ SHIVELY e DE CECCO, «Components of Sexual Identity», cit., p. 42.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ FORNALÈ, «L'evoluzione dell'Identità di Genere», cit., p. 8.

²⁷ James BARRETT, «Gender dysphoria: assessment and management for non-specialists», *BMJ (Clinical research ed.)* 357 (2017), p. 5.

²⁸ A. VENTRIGLIO e D. BHUGRA, «Sexuality in the 21st Century: Sexual Fluidity», *East Asian Psychiatry* 29, fasc. 1 (2019), p. 30.

d) Il ruolo di genere.

Se biologicamente esistono sessi con predisposizioni e caratteristiche proprie, non bisogna confondere queste specificità con quelle socialmente attribuite a uomini o donne. Identificare il maschio con l'uomo è un passaggio logico che implica la sovrapposizione dei piani biologico e culturale.²⁹ Il ruolo di genere o *social sex role*³⁰ è una componente dell'identità sessuale che riguarda le caratteristiche che, in una determinata cultura, sono associate agli uomini oppure alle donne e creano di conseguenza le categorie di "femminilità" e "mascolinità". Il ruolo di genere si determina in età infantile, tra i tre e i sette anni e la sua acquisizione si spiega grazie alla teoria dell'apprendimento sociale.³¹ Il bambino, che cerca l'approvazione del *caregiver*, infatti, è gratificato quando si comporta come ci si aspetta da un maschio, mentre è scoraggiato quando non lo fa. In generale, fin dall'infanzia, coloro che oltrepassano i comportamenti stereotipici congrui al proprio genere vengono scoraggiati, criticati o emarginati. Gli stereotipi di femminilità e mascolinità si rafforzano e sono più evidenti in alcune categorie: attributi fisici, modi di fare, linguaggio e lessico, abbigliamento, interessi e abitudini.³² In generale è importante tenere in considerazione il rapporto tra le stesse categorie di femminilità e mascolinità: sono due dimensioni comunicanti oppure antitetiche? In questo ultimo scenario non esisterebbe persona mascolina che possa essere anche femminile, né viceversa. Altrimenti, ammesso che l'una non escluda l'altra, non solo è possibile che esistano individui che siano sia mascolini e femminili contemporaneamente, ma anche con intensità diverse. Ci sono persone più femminili, ma che esprimono una mascolinità – seppur debole –, come ci sono persone che hanno femminilità forte quanto la maschilità (è il caso dell'androgenismo).

²⁹ Elisabetta RUSPINI, *Le identità di genere*, 2a ed (Roma: Carocci, 2009), p. 27.

³⁰ SHIVELY e DE CECCO, «Components of Sexual Identity», cit., p. 43.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibi*, p. 45.

Sulla femminilità e la mascolinità: disuguaglianze

Il rapporto tra il genere e il sesso biologico è a volte problematico, perché ci si aspetta una corrispondenza certa: ogni maschio dovrebbe diventare uomo e ogni femmina donna in modo naturale e “normale”.

Secondo alcuni studiosi, la femminilità e la mascolinità sarebbero biologicamente determinate. Lo stereotipo secondo cui gli uomini tendano a essere più promiscui nelle relazioni sessuali si giustifica con la grande quantità di spermatozoi prodotti, a differenza delle donne che, con un numero limitato di ovuli e la prospettiva di un'eventuale gravidanza, sceglierebbero in maniera più ponderata i propri partner. In questo modo, i comportamenti di uomini e donne sarebbero ridotti a una semplice risposta ormonale o a predisposizioni neurologiche.³³

Queste teorie, dette “essenzialiste”, si basano anche su una serie di convinzioni filosofiche sul genere che hanno accompagnato l'umanità occidentale per diversi secoli.³⁴ Secondo Ruspini, nella storia del pensiero filosofico occidentale mancherebbe la vera e propria elaborazione della differenza sessuale e la donna sarebbe semplicemente definita per opposizione ovvero “ciò che l'uomo non è”.³⁵ Il protagonista della filosofia, delle scienze sociali e mediche è l'uomo. L'uomo è logico e razionale, la donna irrazionale e volubile.³⁶

La biologia o la “natura” predisporrebbero uomini e donne a comportarsi in un certo modo, a provare certe emozioni e persino a ricoprire un certo ruolo lavorativo. Ammesso questo, la donna non sarebbe in grado di prendere decisioni importanti, ed è anche a causa di ciò che le donne ricoprirebbero più facilmente ruoli domestici e lascerebbero gestire agli uomini la sfera pubblica. Questa partizione tra lavoro pubblico e lavoro domestico è un modello che ha caratterizzato molte società e in parte non è stato abbandonato neanche oggi. Infatti, ogni società conosciuta sembra presentare forme di divisione del lavoro basate sul sesso e sul genere, posto che queste avvengono in diversi modi, contesti e dipendentemente da questi sono più o meno marcate.³⁷

³³ Sally HINES, *Il genere è fluido?* (Londra: Thames&Hudson, 2018), p. 21.

³⁴ *Ibi*, p. 20.

³⁵ RUSPINI, *Le identità di genere*, cit., p. 31.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ HINES, *Il genere è fluido?*, cit., p. 81.

Proprio queste differenze sono la dimostrazione che i modelli di femminilità e mascolinità sono culturalmente determinati. Le aspettative sulle due categorie cambiano in base all'epoca e al contesto sociale, con sfumature all'interno dello stesso, in base all'estrazione sociale, all'appartenenza politica e ad altro. È così che l'immaginario collettivo si tinge di una serie di stereotipi di genere che costruiscono una chiave di lettura sociale.³⁸

La femminilità è costruita spesso facendo leva sulla moralità (ad esempio con l'importanza della verginità), ma anche l'idea di mascolinità cambia in base al contesto socioculturale: in Occidente il contatto fisico tra uomini è visto come segno di poca virilità, a differenza di alcuni paesi arabi.³⁹ Lo confermano gli studi sulla socializzazione di genere: il genere è appreso, non innato.⁴⁰

Per Judith Butler ciò che ha davvero peso non sono le differenze fisiche, ma come queste vengono lette nella società. La stessa Butler elabora il concetto di performatività che mostra come le regole di genere siano riproposte e ripetute così instancabilmente da farle sembrare naturali.⁴¹ Le categorie di femminilità e di mascolinità sono mutevoli e non universali e rispecchiano naturalmente il sistema binario per cui esistono solo due generi: l'uomo e la donna. Un individuo può essere, quindi, contemporaneamente femminile e maschile, esemplare è il caso di coloro che si definiscono androgini o che praticano il *crossdressing*.⁴²

Gender e genere

Chiarire la definizione di identità sessuale permette di prendere coscienza della complessità di ogni individuo e delle molteplici sfumature in cui ognuno si può riconoscere. Volendo prestare attenzione al lessico utilizzato è inevitabile tornare brevemente sulla parola "genere" che compare declinata in diversi modi (identità di genere, ruolo di genere, espressione di genere, ecc.).

³⁸ RUSPINI, *Le identità di genere*, cit., p. 58.

³⁹ HINES, *Il genere è fluido?*, cit., p. 61.

⁴⁰ *Ibi*, p. 42.

⁴¹ Judith BUTLER, *Bodies that matter: on the discursive limits of «sex»* (Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2011), p. 107.

⁴² RUSPINI, *Le identità di genere*, cit., p. 24.

La nozione di *gender* emerge negli anni Cinquanta, grazie agli studi dello psicologo John Money; il vocabolo viene ripreso all'interno dall'espressione *sex gender system* di Gayle Rubin in "The Traffic in Women", per definire l'insieme di dispositivi con cui la società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana creando, appunto, il genere.⁴³

Sesso e genere sono due concetti che si intersecano ma non si sovrappongono. Parlando dell'uno o dell'altro, andiamo a prendere in considerazione due piani tra loro distinti seppur comunicanti: quello biologico e quello culturale.⁴⁴ "Genere" rimane un termine più complesso, perché frutto di una traduzione letterale di *gender*, di certo necessaria, ma che può generare fraintendimenti, anche considerata la sua natura polisemica.⁴⁵ Crespi sottolinea, come già notato da altre fonti, che l'adozione del termine "genere" evidenzia una mancanza non solo linguistica: non esiste una parola per indicare quella «differenza sessuale socialmente prodotta» nella cultura italiana.⁴⁶

Il genere, infatti, è un costrutto psico-socio-culturale che descrive le aspettative di comportamento, e non solo, di una persona con un determinato sesso da parte della società. Le aspettative che una donna presenti il presunto istinto materno oppure che un uomo non debba mostrare le sue emozioni sono dettate dalla costruzione sociale del genere e non da fatti biologici o medici.

La comunità queer

Sebbene LGBTQIA+ sia considerata la sigla più inclusiva, non è certo esente da polemiche. *In primis*, non tutta la comunità che si batte per il riconoscimento dei diritti *queer* è d'accordo nell'abbracciare un completo atteggiamento di inclusività. Esiste, infatti, una parte del femminismo che si considera *gender critical*, chiamato anche TERF (*trans-exclusionary radical feminist*) che non riconosce l'identità di genere di persone transessuali.⁴⁷ "Lesbian not

⁴³ VIRGILI, «Performatività del linguaggio», cit., p. 163.

⁴⁴ RUPINI, *Le identità di genere*, cit., p. 8.

⁴⁵ Isabella CRESPI, «Sesso, genere e identità: il contributo dei gender studies.», a c. di Paolo TERNZI, *Sociologia e politiche sociali. Corpo e identità di genere* 3, fasc. 9 (2006), p. 52.

⁴⁶ *Ibi*, p. 53.

⁴⁷ Holly LAWFORDE-SMITH, *Gender-critical feminism* (Oxford, United Kingdom; New York, NY: Oxford University Press, 2022), p. 36.

queer” è uno degli slogan che dimostra la chiusura nei confronti di molte tematiche di genere. Ad ogni modo, malgrado il disaccordo da parte di alcuni, chi si identifica con identità sessuali non convenzionali si definisce usando uno o più dei seguenti termini, che ora verranno brevemente presentati.

L e G: lesbica e gay

Omosessualità è un concetto che riguarda l’orientamento sessuale. Chi si definisce omosessuale prova attrazione nei confronti di persone dello stesso genere. I due termini più utilizzati per circoscrivere l’omosessualità sono “gay” e “lesbica”. Queste parole sono nate con un significato dispregiativo e il loro utilizzo disinvolto, ad oggi, è frutto di un processo di riappropriazione terminologica da parte della comunità.⁴⁸

Per semplificare, si affiancano i due termini, ma l’omosessualità maschile e femminile non sono state trattate sempre allo stesso modo. Ad esempio, l’espressione dell’omosessualità maschile nel corso dei secoli è stata più sanzionata rispetto alla controparte femminile.⁴⁹

B: bisessuale

La B di bisessualità nella sigla può apparire scontata e la sua presenza sembrare palese. Nella realtà dei fatti la bisessualità è sottovalutata e minimizzata, non tanto in termini quantitativi, quanto nella dignità della definizione. Capita, infatti, che il *coming out* di una persona bisessuale sia sminuito dal gruppo sociale circostante che percepisce la bisessualità come una fase transitoria o di sperimentazione, destinata a scomparire con il tempo, lasciando spazio all’attrazione per un solo genere. Non è raro, per di più, che si faccia fatica a riconoscere alla bisessualità un proprio essere: viene sempre e solo letta nelle sue componenti omosessuali ed eterosessuali.⁵⁰ Visti come eterni indecisi, i bisessuali spesso non sono mai stati accettati pienamente dalla comunità

⁴⁸ Annalisa TRUPPA, «Dinamiche linguistiche dell’hate speech nell’italiano contemporaneo. Il caso della comunità LGBTQ» (Tesi di laurea magistrale, Università degli studi di Padova, 2022), p. 27.

⁴⁹ MONDIMORE, *A Natural History of Homosexuality*, cit.

⁵⁰ Giuseppe BURGIO, *Fuori binario: bisessualità maschile e identità virile*, LGBTIQ 25 (Milano: Mimesis, 2021), p. 7.

omosessuale né da quella etero.⁵¹ L'eterosessualità e l'omosessualità (seppur con tutti i pregiudizi che la accompagnano) appaiono con una loro coerenza, che alla bisessualità sembrerebbe mancare.

Senza uno statuto proprio e una legittimazione, la bisessualità è stata spesso inglobata e confusa con l'omosessualità (nella vita quotidiana così come negli studi), tantoché anche desideri e fantasie bisessuali sono stati spesso interpretate come irrilevanti nella costruzione dell'identità sessuale dell'individuo, piuttosto che il sintomo di una possibile identificazione bisessuale.⁵² La concezione binaria dell'orientamento sessuale lascia trasparire che il comportamento omosessuale e quello eterosessuale sono sempre esclusivi, nascondendo che in realtà la bisessualità è più diffusa di quello che si pensi.⁵³

Ormai la definizione per la quale la bisessualità sia l'attrazione contemporanea verso uomini e donne è superata: in questo modo non si andrebbe che a perpetuare un binarismo di genere. Per questo “bisessuale” per lo più oggi è il termine che designa chi è attratto da due o più generi, per comprendere anche le persone NBGQ.

T: transgender

L'espressione “transgender” nasce nei primi anni Settanta negli Stati Uniti, secondo alcuni, dall'attivista Virginia Prince. Prince usò questo termine per descrivere chi, come lei, si percepisse in un genere diverso da quello assegnato alla nascita, ma senza aver avuto interventi chirurgici che cambiassero i caratteri sessuali.⁵⁴ Nelle radici storiche della definizione vi è una cesura con la condizione dei transessuali e di coloro che praticavano il *crossdressing*.⁵⁵

Il termine entrò nel linguaggio d'uso comune vent'anni dopo, in un contesto socioculturale nel quale era necessario definire il proprio status

⁵¹ Joy MORGENSTERN, «Myths of bisexuality», *Off Our Backs* 34, fasc. 5/6 (2004), p. 47.

⁵² BURGIO, *Fuori binario*, cit., p. 8.

⁵³ *Ibi*, p. 10.

⁵⁴ David VALENTINE, *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), 32.

⁵⁵ *Ibi*, p. 33.

identitario per rivendicare i propri diritti in quanto membro di una specifica comunità.⁵⁶

Transgender è una persona che non si riconosce nel genere assegnato alla nascita; chi, al contrario, non vive una condizione di disforia di genere è detto “cisgender”. Spesso, ma non sempre, la persona transgender attraversa un percorso di transizione che la porta a modificare esteriormente il proprio aspetto, per assumere i connotati del genere in cui si identifica. Un uomo a cui è stata attribuita l’identità sessuale femminile alla nascita può scegliere sia di non intraprendere il percorso di transizione, sia di iniziarne uno, durante il quale assumendo prescritte e controllate dosi di ormoni riuscirà ad assumere l’aspetto fisico più vicino al genere in cui si identifica. Una persona può dirsi transgender indipendentemente dalle operazioni di riassegnazione chirurgica dei caratteri sessuali.

Questi interventi sono diversi e vanno dal cambiamento degli organi genitali (gonadectomia, vaginoplastica, metoidioplastica o falloplastica) o del seno (mastoplastica e mastectomia) fino a operazioni come l’asportazione del pomo d’Adamo. Chi interviene al fine di cambiare il proprio corpo prende anche la denominazione di “transessuale” e compie una transizione che può essere definita con una diversa abbreviazione a seconda dei casi: MtF (*male to female*) oppure FtM (*female to male*). Si può dire che una persona transessuale è transgender, ma non è sempre valido il contrario.

Il termine “transessuale” – oggi è più facile sentire il generico “transgender” – nasce negli anni Quaranta dello scorso secolo, quando fu introdotto dallo psicologo americano Cauldwell, andando tra l’altro a sostituire la parola “trasvestito”. Grazie all’introduzione di questo nuovo termine fu più chiara la distanza tra persona omosessuale e trans.⁵⁷

La legislazione in merito alla transizione di genere cambia di paese in paese. Ad esempio, in Italia la disforia di genere deve essere attestata. È il tribunale di residenza, secondo la legge 164 del 14 aprile 1982, che prende decisioni in merito al cambiamento anagrafico di sesso della persona che ne

⁵⁶ FORNALÈ, «L’evoluzione dell’Identità di Genere», cit., p. 31.

⁵⁷ RUSPINI, *Le identità di genere*, cit., p. 27.

fa richiesta.⁵⁸ Fino al 2015 l'interpretazione prevalente della stessa implicava l'operazione chirurgica per il soggetto, situazione cessata con la sentenza 15138 della Corte di Cassazione e 221 della Corte Istituzionale.⁵⁹ Per attestare la disforia di genere è necessario un professionista della salute mentale, che rilasci un nullaosta per la terapia ormonale, anche se questa procedura non è essenziale secondo le linee guida della *World professional association for transgender health*. Questo è solo un accenno del percorso complesso che fa una persona che compie una transizione, che comprende una costante supervisione psicologica, endocrinologica e, più in generale, medica.

Non vi è, in questo senso, autodeterminazione, cosa che avviene in altri paesi europei.⁶⁰ Cambiare i documenti è un passo importante nel percorso di transizione. *In primis* non si può prevedere quanto durerà l'iter per arrivare ad averli. Ne deriva che, prima del cambio ufficiale dei documenti, si possono verificare situazioni spiacevoli. Se il percorso burocratico si dilunga è possibile che la persona abbia acquisito un aspetto ormai diverso da quello nell'originaria fototessera, ma si trovi a dover spiegare, non con poco imbarazzo, perché il documento d'identità sembri di un'altra persona. Sono situazioni in cui persone transgender si trovano quotidianamente: a un colloquio di lavoro, all'appello di un esame universitario o in qualsiasi sportello di amministrazione pubblica.

I: intersex

Le persone intersex sono rappresentate dalla I della sigla LGBTQIA+; ormai in disuso, perché stigmatizzante, è il termine “ermafrodita”.⁶¹ Toccare il tema dell'intersessualità porta all'urgenza di parlare di un modo di concepire la sessualità (intesa sia come genere sia come orientamento sessuale).

⁵⁸ Stefania VOLI, «Il parlamento può fare tutto, tranne che trasformare una donna in uomo e un uomo in una donna». (Trans)sessualità, genere e politica nel dibattito parlamentare sulla legge 164/1982», *Italia Contemporanea*, fasc. 2018/287 (2018), pp. 75–103.

⁵⁹ Arianna CAVALLO, Massimo PREARO, e Ludovica LUGLI, *Questioni di un certo genere* (Milano: Iperbo-rea, 2021), p. 55.

⁶⁰ «Trans Rights Map 2022 reveals slow comeback of progress on trans rights», TGEU, 12 maggio 2022, <https://tgeu.org/trans-rights-map-2022/>.

⁶¹ CAVALLO, PREARO, e LUGLI, *Questioni di un certo genere*, cit., p. 21.

Il mondo occidentale possiede una *forma mentis* di carattere binario. Mediamente i membri della società sono abituati a pensare in caratteri oppositivi: maschio o femmina, omosessuale o eterosessuale. Poco spazio rimane per coloro che in queste definizioni non si riconoscono. Concepire due generi come gli unici esistenti (e opposti) è binarismo. Si sarebbe potuto trattare del binarismo di genere anche in precedenza, ma la scelta di farlo in questo paragrafo non è casuale. Chi è contrario a un modello “fluido” di intendere il genere si appella spesso a una presunta “naturalità” dello stesso: esistono donne e uomini e tutto il resto è strano, innaturale, *queer*. Ammesso e non concesso di validare le etichette di genere, sesso e orientamento sessuale solo se “naturali”, l’intersessualità è la dimostrazione che anche il sesso può essere, per natura, fluido.

Il sesso biologico è determinato da diversi fattori, fra cui quelli autoevidenti, come i genitali le gonadi e i caratteri sessuali secondari, e quelli non direttamente espliciti come i cromosomi e gli ormoni. Secondo quel binarismo di genere di cui sopra, esistono solo due sessi e due generi e ad ognuno devono corrispondere anche i diversi fattori. In altri termini, per questa ragione un uomo avrà pene, testicoli e caratteri sessuali secondari come voce profonda, barba, lineamenti più squadrati, cromosomi XY e come ormone prevalente il testosterone. Tuttavia, l’intersessualità è una condizione che non rispetta queste aspettative. Una persona intersessuale può avere caratteri sessuali maschili e femminili contemporaneamente. L’intersessualità è la dimostrazione che vi sono sfumature – per utilizzare un termine caro a chi è restio a parlare di identità di genere – “naturali” che possono essere molto diverse fra di loro. Sono conosciute oltre sessanta variazioni nello spettro dell’intersessualità tra quelle rare e quelle più diffuse,⁶² come la sindrome di Morris.

L’intersessualità non è una condizione problematica dal punto di vista biologico e di salute, ma è stata a lungo – in parte lo è tuttora – medicalizzata, quasi fosse una patologia. Tipica è la pratica di assegnazione chirurgica del sesso ai neonati intersessuali, chiaramente inabili a dare il proprio consenso.⁶³

⁶² *Ibi*, p. 167.

⁶³ *Ibi*, p. 166.

I genitori percepiscono la condizione del bambino intersex come un'anomalia da correggere. La riassegnazione del sesso non incide effettivamente sulla salute, ma è volta a far rientrare un individuo nelle aspettative sociali di genere, proteggendolo da possibili esclusioni o emarginazioni. La medicalizzazione dell'intersessualità è dimostrata anche dalla possibile diagnosi di "Dsd" (*disorders of sex development*), sigla tanto osteggiata dall'attivismo, che ha proposto di sostituire la parola "disturbo", che è associata alle patologie, con "differenza".⁶⁴

Recente è la prima legge che vieta gli interventi di riassegnazione chirurgica del sesso, emanata nel 2015 a Malta. L'Italia, però, non ha mai riconosciuto la violazione delle persone intersessuali e la decisione di fare interventi irreversibili può essere scoraggiata solo dai medici sensibili alla questione. Nonostante il "Consensus statement on management of intersex disorders", espressione del rifiuto delle mutilazioni genitali sui neonati intersessuali da parte della *Lawson Wilkins Pediatric Endocrine Society* e della *European Society for Pediatric Endocrinology*, operazioni di riassegnazione chirurgica sui neonati non sono rare.

Seppure non vi sia un completo accordo da parte della comunità scientifica su quale sia il modello alternativo a quello binario, è certo che il binarismo in ogni sua declinazione (di identità di genere, orientamento sessuale, ruolo di genere) è incompleto e non rappresenta quella varietà di esperienze che non sono collocabili all'interno dell'uno o dell'altro binario. A questo proposito si sente parlare di "spettro di genere", un termine che disegna una grande linea che collega i due estremi che nel binarismo non comunicano. Ogni individuo può collocarsi ad altezze differenti di questo spettro.

A: asessuale

Asessuale, asessuato e casto non sono termini automaticamente sovrapponibili. Asessuato o *sexless* si dice di qualcosa o qualcuno che non ha organi sessuali differenziati, o in genere non ha sesso. L'asessualità è, invece, ciò che caratterizza le persone che non provano attrazione sessuale nei confronti

⁶⁴ *Ibi*, p. 168.

di qualcun'altro, indipendentemente dal genere. È differente dall'astinenza, che è una scelta fatta per motivi religiosi o etici, dove l'attrazione sessuale non viene assecondata, ma è provata dall'individuo.⁶⁵

L'asessualità è fortemente biasimata dalla narrazione comune. Si pensa che chi non provi attrazione sessuale stia solo attraversando una fase o non abbia ancora trovato la persona giusta per intraprendere una relazione fisica o emotiva. Questo avviene a causa della scarsissima rappresentazione dell'asessualità nel panorama sociale, che viene quindi sminuita e ritenuta anormale, perché non si concepisce come una persona non possa provare interesse nel sesso, ritenuto qualcosa di "naturale".

Ancora una volta, nel definire l'asessualità non si stabiliscono regole rigide e inflessibili. Tra l'asessualità e il suo contrario (l'allosessualità, che caratterizza coloro che provano desiderio sessuale) vi è uno spettro di possibilità e sfumature. Come le persone allosessuali provano desiderio in base a diversi fattori e l'intensità di questo può mutare, anche gli asessuali si collocano all'interno dello spettro.⁶⁶

In primis, le persone asessuali possono avere diversi approcci al sesso che sono determinati da fattori individuali o culturali.

Si riporta qui la tabella che mostra le combinazioni di questi fattori: sulla colonna di sinistra vi sono gli atteggiamenti culturali nei confronti del sesso, sulla prima riga invece quelli personali.

	Sex-Favorable	Sex-Indifferent	Sex-Averse/ Sex-Repulsed
Sex-Positive	Accepting and embracing of sexuality in broader society, plus their own relationships	Accepting and embracing of sexuality in broader society, but indifferent to it in their own relationships	Accepting and embracing of sexuality in broader society, but unable to enjoy it in their own relationships

⁶⁵ «Overview», The Asexual Visibility and Education Network, consultato 2 dicembre 2022, <https://www.asexuality.org/?q=overview.html>.

⁶⁶ *Ibidem*.

Sex-Neutral	Okay with or indifferent to moderate portrayals and discussion of sex in broader society, but willing to compromise within their own relationships	Okay with or indifferent to moderate portrayals and discussion of sex in broader society, and indifferent to it in their own relationships	Okay with or indifferent to moderate portrayals and discussion of sex in broader society, but unable to enjoy it in their own relationships
Sex-Negative	Critical of sexual openness in broader society, but willing to compromise within their own relationships	Critical of sexual openness in broader society, and indifferent to it in their own relationships	Critical of sexual openness in broader society, and unable to enjoy it in their own relationships

Tab. 1. «Asexuals and Attitudes Towards Sex»⁶⁷

Questi atteggiamenti valgono anche per gli allosessuali, ma quando ci si riferisce agli asessuali si è spinti a pensare che non possano essere *sex-favorable* o *sex-positive*. In realtà è possibile che gli asessuali abbiano una libido, ma non sentano il desiderio di avere rapporti con altri. Non sono escluse quindi pratiche come l'autoerotismo, come non è escluso che si possano avere rapporti sessuali per varie ragioni, pur non provando attrazione.⁶⁸ Quest'ultima è diversa dall'eccitamento, il quale ha anche radici biologiche (come gli ormoni o i periodi del ciclo mestruale). Questo ribadisce che l'asessualità non è una condizione patologica e non è da confondersi con l'*Hypoactive Sexual Desire Disorder*.⁶⁹

Non tutti si sentono rappresentati a pieno dalla definizione di asessualità, ma provano spesso le stesse sensazioni di una persona che si autodefinisce asessuale. Sono coloro che si collocano nella cosiddetta "zona grigia". A titolo di esempio, può essere definito *gray sexual* colui che prova attrazione sessuale

⁶⁷ «Asexuals and Attitudes Towards Sex», The Asexual Visibility and Education Network, consultato 24 novembre 2022, <https://www.asexuality.org/?q=attitudes.html>.

⁶⁸ «Overview».

⁶⁹ *Ibidem*.

in rari casi e con lieve intensità.⁷⁰ Può essere fatta rientrare sotto quest’etichetta anche quella di “demisessuale”, che si danno persone che provano attrazione sessuale solo per coloro con cui hanno stabilito un legame più forte, di solito di tipo emotivo o romantico.⁷¹

Infatti, le persone asessuali possono provare attrazione romantica o anche semplicemente estetica.

Più concretamente, l’asessualità non è un ostacolo nell’instaurare relazioni romantiche con una o più persone: essere asessuale non implica né esclude l’essere romantico.

Da questo breve excursus si comprende che l’asessualità è un argomento molto complesso e non può essere ridotto a una semplice mancanza di attrazione sessuale, né va confusa con l’astensione dai rapporti o dal rifiuto di una relazione.

Il segno “+”

Questo rappresenta l’apertura e la volontà ad accogliere nella comunità *queer* altre identità non conformi, spesso invisibili e poco rappresentate e conosciute anche all’interno della stessa comunità. Di seguito ne sono elencati alcuni esempi:

- i. +: NBGQ. La categoria transgender è ampia ed eterogenea, tantoché capita che vi si faccia rientrare quella di NBGQ, anche se non tutte le persone NBGQ si riconoscono anche come tali.⁷² La sigla sta per *Non-binary genderqueer* e indica quelle persone che non si identificano in modo esclusivo né come uomini né come donne. Il termine “*non-binary*” indica proprio il rifiuto di incasellarsi nel binarismo di genere che ammette di appartenere a un solo ed esclusivo genere. L’identità *non-binary* può avere sfumature diverse. Vi sono persone che non si identificano affatto con un genere e per questo prendono l’etichetta di

⁷⁰ «The Gray Area», The Asexual Visibility and Education Network, consultato 28 novembre 2022, <https://www.asexuality.org/?q=grayarea>.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cristiano SCANDURRA, Fabrizio MEZZA, e Vincenzo BOCHICCHIO, «Individui non-binary e genderqueer: Una review critica su salute, stigma e risorse», *La camera blu. Rivista di studi di genere*, fasc. 21 (2019), p. 44.

agender; mentre vi sono coloro che si identificano in momenti differenti con un genere diverso e per questa fluidità vengono dette *genderfluid*. Identificarsi simultaneamente o alternativamente con più identità di genere significa essere *polygender*, se con tutte *pangender*.⁷³ Il termine “*demigender*” è attribuito a coloro che solo parzialmente si riconoscono nell’identità di genere assegnata. Le definizioni sono molteplici e flessibili perché il vissuto individuale è variabile. Ne consegue che terapia ormonale o operazione chirurgiche di riassegnazione del sesso non sono un requisito per definire qualcuno non binario.⁷⁴ Chi si riconosce nell’etichetta “NGBQ”, va incontro all’amplificazione di una serie di difficoltà già note a tutta la comunità LGBTQIA+. Il processo di affermazione di un’identità è ostacolato dalla mancata di visibilità e di informazione in merito.

- ii. +: pansessuale. È un termine che si usa per designare le persone che provano attrazione verso qualcuno indipendentemente dal suo genere. Per questo motivo la pansessualità può essere considerata da alcuni come l’estensione del concetto di bisessualità, la quale si iscriverebbe in un sistema binario. Non considerando più due generi, infatti la pansessualità sarebbe in qualche modo più inclusiva.⁷⁵ In realtà, il termine “bisessuale” non è utilizzato più con accezione binaria, ma la consapevolezza sull’identità di genere pare lo abbia fatto diventare un termine più elastico. Di conseguenza, la differenza principale tra bisessualità e pansessualità non sta nel numero di generi (definito o indefinito che sia) per cui si prova attrazione, quanto al peso che il genere ha nel determinarla.
- iii. +: alleato. Si dice “*ally*” colui che sostiene la comunità LGBTQIA+ indipendentemente dalla propria identità sessuale. È un termine che viene spesso utilizzato per persone cisgender eterosessuali che

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ VENTRIGLIO e BHUGRA, «Sexuality in the 21st Century», cit., p. 32.

supportano la comunità pur non vivendo le stesse discriminazioni dei membri.⁷⁶

L'importanza del linguaggio: potere e inclusività

L'accusa di chi non è d'accordo con le suddette argomentazioni è che vi siano troppi nomi, troppe varianti da ricordare che un tempo non esistevano. Questo è indubbiamente vero. Ammesso che il genere sia fluido come si vuole dimostrare, quale sarebbe il senso di creare questo gran numero di etichette?

Se il linguaggio forma il pensiero e viceversa, significa che questo lungo processo di "ipertassonomizzazione" è sintomo di un cambiamento sociale. C'è chi preferisce non darsi un'etichetta e vivere la propria identità sessuale al di là degli schemi sociali, ma questa rimane una scelta individuale. Dare un nome alle persone, pertanto, non solo le rende concrete e visibili agli occhi di tutta la società, ma dona loro la possibilità di autodefinirsi. Non è solamente una questione di autorappresentazione linguistica, ma anche di potere. Potersi definire permette, infatti, di iniziare a contrastare l'ingiustizia discorsiva e il problema della rappresentazione.⁷⁷

Nel primo caso, avere un nome, un'etichetta o una definizione permette a una minoranza di essere più coesa, e ai suoi membri di condividere la propria esperienza, confrontarsi e legittimarsi a vicenda. L'assenza di narrazioni nei media, nell'arte e nella cultura pop che riguardano queste categorie di persone, rende le stesse ancora più invisibili, quasi inesistenti.⁷⁸ Quando un gruppo sociale diventa impercettibile è molto più facile che diventi vittima di ingiustizia discorsiva, una vera e propria declinazione dell'*hate speech*. Quando questo avviene il soggetto discriminato non riesce a far valere la sua voce e ciò che dice non viene preso adeguatamente in considerazione, con la conseguenza che non riesce a raggiungere i risultati che si otterrebbero se parlasse al posto

⁷⁶ Patrick R. GRZANKA, Jake ADLER, e Jennifer BLAZER, «Making Up Allies: The Identity Choreography of Straight LGBT Activism», *Sexuality Research and Social Policy* 12, fasc. 3 (2015), pp. 165–181.

⁷⁷ Claudia BIANCHI, «Linguaggio d'odio, autorità e ingiustizia discorsiva», *Rivista di estetica*, fasc. 64 (2017), pp. 18–34.

⁷⁸ Benedetta VERROTTI DI PIANELLA, «Famiglie uniche. L'assenza di narrazioni altre nei testi scolastici», in *Tracce di iper-in-visibilità. Rappresentazione e disparità di genere: uno sguardo sulla quotidianità*, a c. di Valeria BUCCHETTI e Francesca CASNATI (Milano: FrancoAngeli, 2022), pp. 86–88.

suo qualcuno di non discriminato. È il fenomeno della distorsione, che nelle sue forme peggiori prende il nome di “riduzione al silenzio” che si verifica quando il gruppo discriminato non riesce più a far sentire la propria voce.⁷⁹ Questo capita quando una persona discriminata ha il coraggio di denunciare un comportamento oppressivo, come una donna che si lamenta di una condotta maschilista e che viene puntualmente sminuita, ridotta a una reazione individuale e non vista per ciò che è: il tassello di un puzzle che è evidente sia strutturalmente sessista.⁸⁰

Usare un lessico adeguato e rispettoso è una questione di potere. Come anticipato, la parola omosessualità è piuttosto recente, ma è stata preceduta da una serie di parole dispregiative per designare le identità sessuali non conformi. Invece, quella del lessico *queer* è una storia di rivendicazione di termini dei quali è stata fatta una risignificazione fino a svuotarli dal potenziale offensivo.⁸¹

Molti degli appellativi nati per offendere ora sono usati con orgoglio, come un’etichetta per reclamare la propria individualità, ma all’interno di una comunità che, seppur rappresenti una minoranza, ha volontà di essere conosciuta e ha voce per sé stessa. Le definizioni intorno all’identità di genere si sono moltiplicate al punto da arrivare a definire quella che dai più è considerata la “normalità”: “cisgender” è la persona che percepisce in maniera positiva la corrispondenza fra la propria identità di genere e il proprio sesso biologico.

Un’etichetta che molte persone che hanno tali caratteristiche rifiutano, ritenendo di essere “normali” e di non avere bisogno di un’ulteriore specificazione. Eppure, cisgender ha una sua ratio: una società più equa è una società nella quale non si ragiona più in termini normocentrici (normale vs diverso), ma in termini di diversità reciproca.⁸²

⁷⁹ TRUPPA, «Dinamiche linguistiche dell’hate speech», cit., p. 18.

⁸⁰ Claudia BIANCHI, *Hate speech: il lato oscuro del linguaggio*, Prima edizione (Bari: GLF editori Laterza, 2021).

⁸¹ TRUPPA, «Dinamiche linguistiche dell’hate speech», cit., p. 25.

⁸² CAVALLO, PREARO, e LUGLI, *Questioni di un certo genere*, cit., p. 39.

In una società “equa” non esisterebbero più la normalità e l’anormalità, e quindi, paradossalmente, non si parlerebbe più di inclusività. Difatti, questa implica che vi sia qualcuno che includa o escluda, ovvero il soggetto “normale” che ha l’*agency*, a differenza di chi subisce passivamente le decisioni di quest’ultimo.⁸³

Abbandonare le categorie di normalità sarebbe un cambiamento drastico e difficile, soprattutto perché non tutti sono d’accordo nel compiere questo passo e si è di certo lontani da quella società “equa”, ma una parte della comunità sta cercando di costruirla. La questione del linguaggio, non si limita al lessico, ma riguarda anche le narrazioni delle minoranze e persino la grammatica. Costruire un linguaggio che sia rispettoso delle minoranze può significare dover decostruire parti di quello in uso e ricostruirne di nuove, non senza polemiche. La guerra mediatica contro il “politicamente corretto” è una battaglia che sottovaluta le capacità del linguaggio come strumento di comunicazione capace di plasmare il modo di pensare, influenzare gli atteggiamenti e i comportamenti delle persone.⁸⁴ Eppure non si tratta solo di ripensare un linguaggio che sia scevro da stereotipi sessisti e omonegativi, ma anche di rispettare e valorizzare la cultura della differenza di genere, rifiutando il modello eteronormativo.

Per ciò che riguarda la grammatica, la questione non solo è aperta, ma accende dibattiti con estrema facilità. Vi sono lingue *genderless*, ma molte lingue europee occidentali hanno ereditato sistemi a due categorie (è il caso dell’italiano) maschile e femminile. Come si può parlare a/di una persona che non si identifica in questo binarismo?

Nel caso dell’italiano, il dibattito – ancora aperto e infuocato – verte sulla possibilità di utilizzare come neutro in aggettivi e nomi desinenze come la schwa “Ə”, l’asterisco, la lettera “u”. Oltre a ragazza e ragazzo vi sarebbero: ragazzu, ragazz* o ragazzə. Queste forme risolverebbero anche il problema del maschile sovraesteso,⁸⁵ ovvero di tutti quei casi in cui il maschile viene utilizzato per indicare un gruppo di persone che non è composto da solo

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ FORNALÈ, «L’evoluzione dell’Identità di Genere», cit., p. 69.

⁸⁵ Vera GHENO, *Potere alle parole: perché usarle meglio* (Torino: Einaudi, 2019), p. 103.

uomini.⁸⁶ La lingua italiana, da questo punto di vista è più problematica dell'inglese che possiede strutturalmente diverse parole senza genere o che presenta un'alternativa *genderless* anche nelle parole che hanno genere (es. *actor/actress* viene sostituito da *performer* e *brothers/sisters* da *siblings*).⁸⁷ Non solo nomi e aggettivi, ma anche i pronomi diventano da ripensare o, meglio, da esplicitare.

In un mondo dove le possibilità sono numerose, scompare la prerogativa di dare per scontato il pronome di una persona. L'espressione di genere non fa dedurre automaticamente l'identità di genere: ad esempio, una persona particolarmente mascolina potrebbe essere una "lei". È uso comune per molte persone esplicitare i propri pronomi nel momento in cui si presentano o nelle occasioni che lo richiedano (ad esempio in calce a una mail).

Nel caso dell'inglese, chi non volesse utilizzare i pronomi *he* o *she* ricorre all'uso di *they*.⁸⁸ Quest'ultimo in italiano non è un pronome intuitivo; infatti, in inglese è percepito come singolare in quanto già esistente in questo modo nel registro formale.⁸⁹ La traduzione di *they* con "loro" in italiano è poco scorrevole. Dichiarare i propri pronomi è una necessità per persone NBGQ o transgender, ma è anche un gesto che anche molte persone cisgender fanno per normalizzare quest'azione.

Rifiuto e discriminazione. La chiave di lettura dell'intersezionalità

È durante gli anni Settanta dello scorso secolo che gli atteggiamenti di ostilità verso le persone omosessuali iniziano a essere problematizzati e diventano oggetto di studio e di ricerca scientifica. La stessa parola "omofobia" è stata coniata nel 1972 dallo psicologo americano George Weinberg in "Society and the healthy homosexual" per descrivere la paura di trovarsi in luoghi chiusi con persone omosessuali o anche le reazioni di ansia, disgusto, avversione o intolleranza verso di esse.⁹⁰ È un atteggiamento individuale secondo Weinberg,

⁸⁶ Pietro MATURI, «Qual è il tuo pronome? Riflessioni su questioni di genere nelle lingue europee», *Fuori Luogo. Rivista di Sociologia del Territorio Turismo*, fasc. Tecnologia, 8 (2021), p. 71.

⁸⁷ FORNALÈ, «L'evoluzione dell'Identità di Genere», cit., p. 70.

⁸⁸ MATURI, «Qual è il tuo pronome?», cit., p. 68.

⁸⁹ CAVALLO, PREARO, e LUGLI, *Questioni di un certo genere*, cit., p. 35.

⁹⁰ Vittorio LINGIARDI, *Citizen Gay. Affetti e diritti* (Milano: Il Saggiatore, 2013), p. 44.

il quale poco considera che anche le tradizioni sociali, religiose e politiche possono essere intrise di omofobia.⁹¹ Lo stesso suffisso greco *fobia* indica una serie di reazioni fisiologiche e psicologiche involontarie a cui possono far seguito atteggiamenti ostili, tralasciando le radici sociali dell'intolleranza.⁹²

Come osservano Morin e Garfinkle da una prospettiva socioculturale, l'omofobia può infatti essere definita anche un:

sistema di credenze e stereotipi che mantiene giustificabile e plausibile la discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale; l'uso di un linguaggio o *slang* offensivo nei confronti delle persone gay; qualsiasi sistema di credenze che svaluta gli stili di vita omosessuali in confronto a quelli eterosessuali.⁹³

“Omofobia” risulta, quindi, un termine riduttivo sia perché incapace di dare il giusto peso agli atteggiamenti ostili, riducendo il tutto a una semplice risposta fisiologica di disgusto ed evitamento, sia perché inadeguato a sottolineare che i comportamenti individuali si iscrivono all'interno di un contesto socioculturale che li supporta e li incoraggia.

Tra le proposte avanzate per designare questo atteggiamento vi sono tra i più usati i termini “omonegatività”, “omonegativismo” e “eterosessismo”. Quest'ultimo è particolarmente interessante perché fu coniato ispirandosi all'etimologia di razzismo e sessismo e in maniera analoga sarebbe «il sistema di credenze che giudica l'eterosessualità più naturale e/o superiore all'omosessualità».⁹⁴ È bene quindi considerare che “omofobia” rimane un termine molto diffuso nel linguaggio comune e si utilizza anche spesso per parlare di “omofobia interiorizzata”.

L'omonegatività, a questo proposito, si declina in diversi modi che vanno dalle manifestazioni di odio esplicite (aggressioni, insulti, minacce) a quelle più subdole, come problemi ad essere assunti o affittare una casa.

⁹¹ *Ibi*, 44.

⁹² *Ibi*, 45.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Irene SCIERRI e Federico BATINI, «Misurare l'omonegatività: validazione italiana della Multidimensional Scale of Attitudes Toward Lesbians and Gay Man», *Journal of Educational Cultural and Psychological Studies (ECPS Journal)* 21 (2020), p. 171.

Secondo l'opinione di alcuni, la transfobia sarebbe una categoria dell'eterosessismo in quanto qualsiasi persona *queer* per il fatto di uscire dalle norme sociali di genere rischia di essere vittima di discriminazioni.⁹⁵ Una motivazione è certamente l'ignoranza: non tutti hanno gli strumenti per comprendere cosa sia l'identità sessuale e l'identità di genere e la sofferenza che alcuni comportamenti possono provocare.⁹⁶

Non raro è che un individuo transgender venga identificato in maniera incorretta. Il *misgendering* può avvenire per errore, come nel caso di un uomo trans che abbia ancora tratti del viso molto femminili e venga scambiato per una donna; non in tutti gruppi sociali è normalizzato il fatto di chiedere i pronomi a qualcuno che si conosce per la prima volta. Il *misgendering* può avvenire anche con chiaro intento transfobico, ad esempio, continuando ad appellarsi al femminile a un uomo trans, consapevoli della sua identità di genere. Spesso chi si rifiuta di riconoscere il *coming out* di qualcuno, continua ad appellarsi alla persona con il suo *dead name*, ovvero il nome di battesimo che ella ha scelto di cambiare dopo la transizione. Questo provoca disagio e malessere, perché va a rinvigorire il sentimento di inadeguatezza e la disforia di genere e tenta di invalidarne l'esperienza di transizione.

Perché è importante parlare di intersezionalità

La teoria dell'intersezionalità è stata elaborata nel 1989 da Kimberlé Crenshaw docente di legge, studiosa e attivista; questa dimostrerebbe che i sistemi di oppressione si sovrappongono: il genere non va considerato singolarmente ma nei suoi intrecci con altre categorie, come la classe sociale e l'appartenenza etnica.⁹⁷ Oggi il femminismo intersezionale ha diffuso globalmente questa parola, ma per usarla consapevolmente è necessario accennare alla sua storia.

Il panorama storico e sociale che fa da sfondo al dibattito sull'intersezionalità è quello statunitense degli anni Ottanta, dove le studiose si

⁹⁵ Jody NORTON, «“Brain Says You’re a Girl, But I Think You’re a Sissy Boy”: Cultural Origins of Transphobia», *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 2, fasc. 2 (1997), pp. 139–164.

⁹⁶ Susanna TREVISANI, «Deadnaming sul benessere psicologico degli individui transgender. Consequences of misgendering and deadnaming on the psychological well-being of transgender individuals» (Tesi di laurea triennale, Università degli studi di Padova, 2022), p. 11.

⁹⁷ CRENSHAW, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex», cit., p. 140.

interrogavano sui problemi dell'applicazione della legge in seguito alle discriminazioni di razza in alcuni casi giudiziari. In particolare, ciò che venne alla luce nei dibattiti dell'epoca è che non era l'applicazione della legge a essere problematica, bensì l'intero sistema giudiziario e socioeconomico era intriso di suprematismo bianco: il razzismo era, quindi, un problema strutturale.

In “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, Crenshaw analizza tre casi giudiziari che riguardano aziende che sono state accusate di discriminazioni. Fra questi vi è quello di una lavoratrice afroamericana che accusa un'azienda di non averla assunta in quanto nera. In una circostanza simile la donna si può sentire rispondere, nel caso di accusa di sessismo, che l'azienda non è sessista in quanto ha assunto delle donne, non considerando il fatto che le impiegate sono tutte bianche. D'altro canto, nel caso in cui fosse accusata di razzismo, l'azienda replicherebbe dicendo di non essere razzista perché ha assunto degli afroamericani, sottovalutando però che essi siano tutti uomini.⁹⁸ L'incapacità di cogliere la sovrapposizione e l'unione delle discriminazioni di razza e di genere è, in questo caso, lampante. Dunque, l'esperienza di oppressione di cui sono vittime le persone è di carattere multidimensionale:

Intersectionality is a lens through which you can see where power comes and collides, where it interlocks and intersects. It's not simply that there's a race problem here, a gender problem here, and a class or LBGTQ problem there. Many times that framework erases what happens to people who are subject to all of these things.⁹⁹

Le oppressioni e le discriminazioni che vivono coloro che appartengono a minoranze sono frutto delle loro diversità ed è il rapporto tra queste differenze a cambiare la prospettiva sul problema. Per comprendere ciò, è

⁹⁸ *Ibi*, pp. 141–43.

⁹⁹ «Kimberlé Crenshaw on Intersectionality, More than Two Decades Later», Columbia Law School, 8 giugno 2017, <https://www.law.columbia.edu/news/archive/kimberle-crenshaw-intersectionality-more-two-decades-later>.

fondamentale partire dalla nozione di “categoria sociale”; alcuni esempi di questa sono: razza, cultura, religione, classe e genere.¹⁰⁰

Le categorie sociali suddividono le persone in gruppi all'interno di un certo contesto sociale e ognuno di essi appartiene a più categorie sociali che entrano in relazione tra di loro incrociandosi. Quattordici sono quelle individuate da Helma Lutz e Norbert Wenning: genere, sessualità, razza o colore della pelle, etnicità, appartenenza nazionale, classe, cultura, religione, abilità fisica, età, sedentarietà, povertà, proprietà, collocazione geografica, e status rispetto alla propria tradizione.¹⁰¹ Ciò spiega quanto sia complesso il fenomeno della subordinazione di interi gruppi sociali.

Come le diverse categorie si intreccino non sarà oggetto specifico di questa trattazione, basti citare le domande che muovono il dibattito intorno a questo tema: c'è una gerarchia fra esse? Si sovrappongono? Danno vita a un sistema che è la semplice somma delle singole discriminazioni oppure a un prodotto nuovo e più complesso da studiare?

Il dibattito intorno all'intersezionalità rende problematico quel femminismo che, in nome di una presunta sorellanza, dimentica quelle che sono le innegabili differenze economiche, di razza e sociali, al contrario del cosiddetto “femminismo intersezionale”.

“Intersezionale” è una parola che assai diffusa negli ultimi anni, non sempre usata però con l'accezione per cui è nata. Lo scopo è quello di portare avanti le lotte di tutti e tutte, in un femminismo in cui ci sia spazio per chiunque sia oppresso da abilismo, ageismo, omonegatività, transfobia, sessismo e razzismo. Per quanto questa ragione sia senz'altro valida, rischia di far dimenticare quelle che sono le radici di questo termine, legato intimamente alla comunità di donne nere nel contesto statunitense. Il merito è quello di aver fatto luce su una terza condizione di oppressione che non era quella di genere o di razza né una semplice somma delle due. Per analogia è formalmente corretto che il termine venga utilizzato per altre condizioni di oppressioni *sui generis*,

¹⁰⁰ Sabrina MARCHETTI, «Intersezionalità», in *Le etiche della diversità culturale*, a c. di Caterina BOTTI (Firenze: Le Lettere, 2003), pp. 133–148.

¹⁰¹ Helma LUTZ e Norbert WENNING, «Differenzen über Differenz – Einführung in die Debatten», in *Unterschiedlich Verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, (Opladen: Leske&Budrich, 2001), pp. 11–24.

o meglio, risultanti da un incrocio di due o più categorie che non per forza abbiano a che fare con la razza (ad esempio una donna disabile musulmana). Nondimeno è necessario utilizzare la parola intersezionalità con coscienza, per evitare di fare mera appropriazione.

Capitolo 2. Islam e *queerness*: le narrazioni della distanza

La storia del movimento di liberazione omosessuale e *queer* è estremamente recente e le categorie dell'identità sessuale lo sono altrettanto.

Pensare al ventaglio di identità sessuali non conformi che si presenta oggi in Occidente porta a rileggere il passato, dove modelli più tradizionalisti di sessualità erano gli unici accettati.

La questione si amplia poiché le interpretazioni della *queerness* sono influenzate dal contesto geopolitico, culturale, economico e religioso. È particolarmente importante esaminare quest'ultimo aspetto prima di affermare che l'islam sia intrinsecamente omofobo. Sorge quindi la domanda: si può imputare l'omofobia alla sola religione? Infatti, essa si intreccia con la morale e plasma i modelli etici relativi alla sessualità, ma è solo una tra le variabili che incidono sul grado di eterosessismo presente in una società.

L'obiettivo di analizzare come possa essere compatibile un'identità sessuale non conforme con la religione islamica apre una serie di quesiti che indagano a loro volta sulla storia coloniale e su un neocolonialismo fatto di retoriche dannose per l'islam e opinioni conservatrici e islamofobe.

Religione e sessualità non conformi

Nel 2001 le dichiarazioni l'imam Khalil El Moumni sulla natura patologica dell'omosessualità e su quanto questa fosse una minaccia sulla televisione nazionale dei Paesi Bassi furono espressioni del lato più conservatore dell'islam e di conseguenza misero in rilievo la situazione di conflitto personale e spirituale che i musulmani omosessuali vivevano quotidianamente.¹⁰² La stessa crisi la vivono anche molti cattolici *queer*¹⁰³ e se a livello locale alcune

¹⁰² Gert HEKMA, «Imams and Homosexuality: A Post-gay Debate in the Netherlands», *Sexualities* 5, fasc. 2 (2002), pp. 237–248.

¹⁰³ L'esempio citato fa riferimento alla religione cattolica in quanto essa possiede un'autorità centrale riconosciuta che si esprime chiaramente su questi temi. Tuttavia, una crisi analoga può essere sperimentata anche da persone *queer* provenienti da altre Chiese cristiane, le quali talvolta mostrano livelli di tolleranza diversificati riguardo alle identità sessuali non conformi.

comunità decidono di aprirsi e accettare sessualità non conformi¹⁰⁴, la Chiesa Cattolica ha sempre espresso giudizi negativi e perentori sull'omosessualità.¹⁰⁵ Nel processo di esclusione di alcune identità sessuali dalla norma i testi sacri hanno avuto un grande peso nel determinare che cosa fosse lecito fare in termini di comportamenti e desideri, e ciò è sicuramente vero per quanto riguarda la religione islamica e cristiana:¹⁰⁶

Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami; infatti, le loro femmine hanno cambiato i rapporti naturali in quelli contro natura. Similmente anche i maschi, lasciando il rapporto naturale con la femmina, si sono accesi di desiderio gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi maschi con maschi, ricevendo così in sé stessi la retribuzione dovuta al loro traviamiento.¹⁰⁷

Passi come questo, così come quello della storia di Sodoma e Gomorra, permettono anche a chi non possiede una fine conoscenza teologica ed esegetica di giustificare la propria repulsione verso l'omosessualità e non solo.

Anche l'islam, come il cristianesimo, costruisce nei suoi testi la sessualità come esclusivamente binaria ed eterosessuale, problematizzando di conseguenza il sesso in alcune delle sue espressioni concrete, soprattutto quando al di fuori del matrimonio.¹⁰⁸ Lo accenna la sura sulla storia di Lot:

Ricorda Lot, quando disse al suo popolo: “Vi darete a questa turpitudine, che mai nessuno ha commesso prima di voi? Voi vi accostate agli uomini anziché alle donne in preda alla vostra passione, siete un popolo di trasgressori”.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Giuliana ARNONE, «Percorsi di riconciliazione e tattiche di inclusione dei gruppi lgbt cattolici all'interno della Chiesa in Italia. Riflessione a margine di una ricerca etnografica», *EtnoAntropologia* 6, fasc. 1 (2018), pp. 141–164.

¹⁰⁵ «Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali, 1 ottobre 1986», La Santa Sede, consultato 31 gennaio 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_it.html.

¹⁰⁶ Andrew K.T. YIP, «Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics», *Sociology* 39, fasc. 1 (2005), p. 5.

¹⁰⁷ Rom 1, 26:27. *La Bibbia di Gerusalemme* (Bologna: EDB, 2014).

¹⁰⁸ YIP, «Queering Religious Texts», cit., p. 50.

¹⁰⁹ *Corano*, VII.80-81. Alberto VENTURA, a c. di, *Il Corano*, trad. da Ida ZILIO-GRANDI (Milano: Mondadori, 2010).

Tuttavia, la parola “omosessualità” non compare nel Corano: il popolo di Lot ricorda la storia di Sodoma, la cui colpa era non l’omosessualità in quanto tale, ma il rischio di minare l’ordine sociale che prevedeva la sottomissione femminile.¹¹⁰

Non si tratta qui, di universalizzare il pensiero dei musulmani di tutto il mondo, che sono eterogenei per via di *background* geopolitico e culturale, estrazione sociale e tanto altro, quanto di fare luce sulle radici di un’interpretazione dell’islam – quella per cui non vi è compatibilità con l’identità *queer* – che è quella che spicca e prevale nella narrazione occidentale dell’islam. Infatti, seppur non manchino le interpretazioni di coloro che cercano di conciliare l’identità *queer* con la religione islamica¹¹¹, spesso vengono offuscate da un’opinione pubblica (accademica, politica, ma anche nell’immaginario culturale) che vede quest’unione impraticabile. In generale, il significato di quei i passi del Corano attorno ai quali si discute di omosessualità, dipende dall’interpretazione.

Tradizioni omoerotiche e identità ibride

Non manca una tradizione nel corso dei secoli che dipinge i rapporti con persone dello stesso sesso negativi per l’impossibilità di procreare come nel caso di Ibn Khaldūn e dei suoi discepoli, i quali temevano per la sopravvivenza della popolazione e della cultura arabo-islamica.¹¹²

Tuttavia, la religione non è l’unico fattore che rende una società eterosessista o aperta alla diversità sessuale. Eppure, dal quadro appena presentato emerge che seppur l’islam non si allontani da altre religioni semitiche (in questo caso, il cattolicesimo) sulla visione dell’omosessualità – e si estenda per semplificare il discorso a ogni identità sessuale non conforme – nell’immaginario comune è percepita estremamente omofoba e reazionaria.¹¹³

¹¹⁰ Leila EL HOUSSEINI, «Islam e omosessualità: confronto o paradosso?», *La Camera Blu. Rivista Di Studi Di Genere*, fasc. 9 (2013), p. 3.

¹¹¹ Jolanda GUARDI e Anna VANZAN, *Che genere di Islam: omosessuali, queer e transessuali tra shari’a e nuove interpretazioni* (Roma: Ediesse, 2012), p. 15.

¹¹² *Ibi*, pp. 49–50.

¹¹³ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 11.

La cultura islamica, a differenza di ciò che il pensiero comune porta a pensare, non è mai stata estranea a certe forme di sessualità che non fossero quella strettamente eterosessuale. Tuttavia, non si intende qui l'identità sociale dell'omosessualità esclusiva che si sviluppò solo dopo in Occidente.¹¹⁴

Il limite di parlare della tradizione omoerotica islamica è che si rischia di generalizzare l'islam postulandolo come compatto e unitario. Seppur su questo argomento gli studi siano limitati, è stato decisivo il contributo di Will Roscoe e Stephen O. Murray che prende in esame prove storiche, resoconti di viaggio e in generale fonti di diversi momenti storici e provenienze geografiche e culturali.

La panoramica sul passato non solo ribadisce che forme di sessualità non eterosessuale vi sono sempre state e non è automaticamente vero che le società premoderne fossero più ostili, ma afferma che queste erano considerate più spontanee e socialmente meno significative rispetto all'omosessualità moderna.¹¹⁵

Nondimeno, forme variegata di omoerotismo sono presenti nella letteratura, nei resoconti storici, soprattutto di una condotta omosessuale che cambiava in base allo status o al genere.¹¹⁶ Ad esempio, non sono rare le testimonianze di comportamenti omosessuali all'interno dell'élite militare mamlucca, un gruppo sociale che serviva i sultani in Egitto, o all'interno di un'analoga classe di schiavi nella Turchia ottomana. Gli atti avvenivano all'interno del gruppo, i cui membri effettivamente vivevano distanti dal resto della popolazione, ma anche tra specifici individui e persone di uno stato sociale più alto.¹¹⁷ Inoltre, si manteneva spesso intatto un certo ordine sociale che vedeva l'uomo di classe sociale inferiore essere passivo nell'atto sessuale.

Esiste per di più una tradizione del misticismo islamico in cui l'amore per Dio è rappresentato usando l'immaginario di un relazione romantica tra

¹¹⁴ Momin RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity* (London: Palgrave Macmillan, 2014), p. 74.

¹¹⁵ Stephen O. MURRAY e Will ROSCOE, *Islamic homosexualities: culture, history, and literature* (New York: New York University Press, 1997), p. 5.

¹¹⁶ RAHMAN, *Homosexualities*, cit., p. 74.

¹¹⁷ *Ibidem*.

uomini.¹¹⁸ Le narrazioni che questo misticismo porta con sé sono state omesse nell'immagine che l'Occidente ha dipinto della sessualità islamica, forse perché ignorate o probabilmente per un'antica avversione omofoba: «Some of the medieval Christian animus for homosexuality was probably a product of culturally backward Europeans searching for reasons to feel superior to Muslim civilizations».¹¹⁹

Nel mondo arabo-musulmano vi era anche una classificazione dell'omosessualità: gli uomini attivi nel rapporto sessuale *luti* erano distinti dagli uomini passivi *mukhannathun* (detti anche *ma'bun* o *'ilq* in senso dispregiativo). Il termine urdu “*amrad parasti*” veniva utilizzato per descrivere uomini che mostravano attrazione verso ragazzi e giovani uomini.¹²⁰ L'omosessualità femminile era distinta da quella maschile: nei termini, nelle categorie e anche nel modo in cui la si considerava. I termini per indicare le donne omosessuali erano “*sihaqat*” o “*mutathakirat*.”¹²¹ Nelle culture asiatiche, in particolare nella poesia urdu medievale, il termine “*chapti*” (“stare insieme” o “aggrapparsi”) si riferiva sia alle relazioni tra donne che alle donne stesse.¹²² Prima dell'era moderna, alcuni scrittori medievali consideravano queste donne appartenenti a una categoria specifica; un tipo di categorizzazione identitaria ibrida si ritrova anche in autori come Leone Africano che, nel XVI secolo, si poneva alcune domande comuni sull'omosessualità femminile, come se fosse una forma di frustrazione, un'imitazione degli uomini o una sfida all'autorità maschile.¹²³

Si è parlato fino ad ora di una generica “omosessualità” perché la maggior parte degli studi in merito all'islam non toccano spesso le altre identità sessuali non conformi. Tuttavia, esistono testimonianze di comportamenti che

¹¹⁸ Jim WAFER, «Vision and Passion», in *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, di Stephen MURRAY e Will ROSCOE (New York: New York University Press, 1997), p. 109.

¹¹⁹ MURRAY e ROSCOE, *Islamic homosexualities*, cit., p. 15.

¹²⁰ Ludovic-Mohamed ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam: A Study of Scripture Confronting the Politics of Gender and Sexuality*, trad. da Adi Bharat (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019), p. 101.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Si veda: Gayatri REDDY, *With respect to sex: negotiating hijra identity in South India*, “Worlds of desire” (Chicago: University of Chicago Press, 2005); Serena NANDA, *Neither man nor woman: the hijras of India* (Belmont, CA: Wadsworth, 1999); Jessica HINCHY, *Governing Gender and Sexuality in Colonial India the Hijra, c.1850-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

¹²³ ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam*, cit., p. 102.

escono non solo dai binari dell'orientamento sessuale, ma anche del genere nelle sue parti di identità, ruolo ed espressione. La storia ci lascia testimonianze di pratiche di travestimento come le *ghullamiyyat*, donne che negli *harem* abbasidi si travestivano da efebi, una pratica che pare fosse indirizzata a riaccendere l'interesse negli uomini più attratti dai giovani ragazzi.¹²⁴ Il lessico è molto ricco anche nel contesto sud-asiatico in cui, ad esempio, alcune persone assumono l'etichetta di *Hijra*, evitando in questo modo di aderire alle categorie di genere maschile o femminile.¹²⁵ Il termine *Hijra*, che viene adottato ancora oggi, ha suscitato disagio tra i colonizzatori inglesi in passato, i quali intendevano categorizzare la sessualità altrui all'interno dei parametri binari propri della loro cultura.¹²⁶

Altri casi di interesse, anche perché più recenti, sono riportati dall'antropologa Sigrid Westphal-Hellbusch, che scrisse che durante i suoi studi sul campo aveva stabilito un contatto con *mustachnet* e *mustergil*. Il primo termine indica uomini che svolgono attività ritenute femminili come ballare o cantare e nel farlo si vestono con abiti muliebri. L'autrice spiega questo fenomeno con la necessità di sfogare gli impulsi sessuali in modo omosessuale, in quanto la rigida morale impediva di avere contatti con l'altro sesso fino al matrimonio.¹²⁷ Attribuire questi comportamenti, che con tutta probabilità hanno un significato culturale e locale, unicamente ad atti omosessuali può sembrare riduttivo considerando anche che l'espressione e il ruolo di genere sono comportamenti che fanno parte dell'identità sessuale, la quale non si limita alla dimensione dell'orientamento. Ciò non significa, voler affibbiare termini anacronistici e occidentali a culture che nulla hanno a che fare con questi, ma riflettere su come "omosessualità" spesso sia un termine utilizzato in modo generalizzato. La spiegazione ipotizzata dall'antropologa sovrappone, pertanto, le nozioni di orientamento sessuale ed espressione di genere.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Serena NANDA, *Neither man nor woman: the hijras of India*, 2a ed. (Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co, 1999), 17–23.

¹²⁶ Jessica HINCHY, *Governing Gender and Sexuality in Colonial India: The Hijra, c.1850–1900*, 1a ed. (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2019), 250–51.

¹²⁷ Sigrid WESTPHAL-HELLBUSCH, «Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq», in *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (New York University Press, 1997), p. 234.

Ancora più singolare è il caso delle *mustergil*. Queste sono donne che conducono la propria vita assumendo un ruolo maschile all'interno della comunità; non si tratta di un semplice caso di *cross-dressing*, che rimane comunque un fenomeno poco studiato nel mondo arabo; non è neanche il caso in cui le donne intraprendono un'occupazione maschile solo per necessità economica sotto mentite spoglie, ma è una questione molto più complessa che coinvolge e stravolge i ruoli sociali di genere.

Nell'Iraq meridionale, dove questo fenomeno è stato osservato, l'ordine sociale dei clan arabi è patriarcale. Le donne hanno un ruolo esclusivamente domestico e il loro status cresce con l'aumentare dei figli che fanno. I compiti della donna sono quelli di crescere i figli, provvedere ai pasti, all'acqua, ma non manca di lavorare nei campi e di vendere il latte. Le mansioni che ha non sono relative solo alla sfera familiare e questo fa di lei una doppia lavoratrice, poiché all'impegno contadino o commerciale si somma anche quello domestico. Contrariamente, all'uomo appartiene il diritto di condurre una vita pubblica, di prendere decisioni e frequentare luoghi all'interno del villaggio per svago.¹²⁸

La vita da madre, destinata ad affrontare una gravidanza dopo l'altra rende le donne esauste ben presto e i mariti desiderosi di cercare svago e riposo al di fuori delle mura di casa. La poco allettante prospettiva di una vita condotta in questo modo spinge alcune ragazze a dichiararsi *mustergil* appena dopo la prima mestruazione, ovvero periodo dopo il quale si inizia a pianificare il matrimonio.¹²⁹

The young girl, if she has not already begun to live like a boy, henceforth dresses as a man, sits together with the man in the meeting house, takes an active part in her home life, and procures weapons for herself to take partner in hunts and the work campaign.¹³⁰

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibi*, p. 237.

¹³⁰ *Ibidem*.

È bene sottolineare che non sempre la comunità conosce il vero sesso del *mustergil*, poiché taciuto dalla famiglia, che raramente si oppone alla decisione e che tratta la persona a tutti gli effetti come un uomo.¹³¹

Anche in questo caso, etichettare i *mustergil* come transgender appare inappropriato in quanto è una categoria non appartiene a questa cultura, anche se ciò non toglie che il fenomeno sia un'interessante testimonianza che anche all'interno di comunità di religione islamica fosse comune e accettabile assumere un genere diverso da quello di nascita.

Una religione come le altre

In questa sede non si intende approfondire ulteriormente il mondo musulmano nelle sue tradizioni omoerotiche o di identità sessuali non conformi (per quanto anche lo stesso concetto di conformità andrebbe rivisto all'interno di ogni cultura). Questi brevi esempi servono per decostruire quella rappresentazione dell'islam come religione insindacabilmente eterosessista. Con questo non si vuole negare che l'islam abbia un retaggio patriarcale, ma non è un'eccezione all'interno del panorama delle religioni monoteiste abramitiche. Inoltre, per ciò che concerne paesi a maggioranza islamica esistono legislazioni moderne che vietano relazioni tra uomini. Eppure, bisogna tenere in considerazione che la dottrina ufficiale non rispecchia la realtà di tutte le comunità islamiche, le quali hanno le proprie specificità culturali.¹³²

Il duplice e contrapposto patrimonio dell'Occidente: le categorie identitarie di oggi e l'eterosessismo di ieri

Comportamenti *queer* sono sempre stati osservati e tollerati anche in culture orientali in forme molto più varie ed eterogenee di quello che il modello binario di sessualità occidentale prevede.¹³³ Questi esempi portano ad interrogarsi su quali fossero le definizioni relative alla sessualità e se esistessero effettivamente delle categorie, come l'Occidente odierno le intende. Fare del comparativismo non è l'obiettivo celato di questa domanda, anzi si intende

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² WAFER, «Vision and Passion», cit., p. 128.

¹³³ *Ibidem*.

esaminare la presunta universalità delle categorie LGBTQIA+. Come nota Zahed, ci sono sempre state delle categorie identitarie diverse, meno binarie e forse meno orientate a definirsi in opposizione al rapporto eterosessuale. Tuttavia, delle categorie esistevano.¹³⁴

Indeed, the contrast between “Western” and “Islamic” homosexualities is not so much one of visibility versus invisibility or modern freedom versus traditional repression, but of containment versus elaboration, of a single pattern of homosexuality defined and delimited by institutions and discourses closely linked to the modern nation-state versus the variety, distribution, and longevity of same-sex patterns in Islamic societies. Above all the great variety of Islamic homosexual patterns warns us that overly simple, unilinear models will be inadequate. There is nothing inevitable about the development of modern homosexual identity. Both status differentiated and gender-variant homosexual patterns, as Islamic examples suggest, are capable of long-term development and elaboration, of adapting to changing social contexts.¹³⁵

D'altra parte, per come viene costruita la storia dell'omosessualità nei paesi a maggioranza musulmana sembra che traspaia un'incapacità da parte delle persone *queer* di formulare la propria identità in base a pratiche ed esperienze, e ciò suggerisce che i concetti di identità e sottocultura sono inconfondibilmente invenzioni moderne.¹³⁶ Nondimeno, probabilmente la formulazione e l'accettazione della propria identità rimangono incompiute anche per via della repressione giuridica presente in alcuni contesti, nei quali le sanzioni dissuadono gli individui *queer* dal dichiararsi tali.

Le stesse categorie LGBTQIA+ hanno radici nella modernità occidentale e sono state applicate durante il processo di omosessualizzazione iniziato negli anni Settanta, senza prestare attenzione o considerare che il contesto è diverso da quello della loro provenienza.¹³⁷ Se ogni cultura produce le proprie forme di desiderio sessuale e diversi tipi di identità, con la globalizzazione dell'LGBTQIA+ non è sempre possibile esprimerle. La comprensione di

¹³⁴ ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam*, cit., p. 102.

¹³⁵ MURRAY e ROSCOE, *Islamic homosexualities*, cit., p. 6.

¹³⁶ Daniel Ahmed FERNÁNDEZ, «Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas queer en tiempos de homonacionalismo», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, fasc. 24 (2018), p. 80.

¹³⁷ *Ibidem*.

comportamenti *queer* (Roscoe parla principalmente di omosessualità, ma il discorso può essere esteso oltre l'orientamento sessuale) è concessa solo tramite la lente occidentale, che ha occultato i modi di vivere e comprendere la sessualità di molte popolazioni non occidentali e – in questi casi – musulmane.

Non si può più sostenere e dipingere un islam omofobo per definizione; ciò non implica che non vi siano effettivamente atti o espressioni eterosessiste in società che sono anche islamiche o di altre religioni. Non si deve intendere quest'ultima affermazione come una banalizzazione dei fatti: affermare che tutte le religioni possano essere discriminatorie in base al contesto e all'interpretazione di leggi e testi è senz'altro vero, ma comprendere quali siano le ragioni per cui vi sia una maggiore tendenza alla discriminazione è fondamentale. In questo caso grazie alle specificità storico-politiche e le contingenze coloniali della maggior parte dei paesi a maggioranza musulmana si spiegano l'atteggiamento discriminatorio che porta ad associare l'omofobia con l'islam. Eppure, nella realtà dei fatti comportamenti omosessuali sono vietati e discriminati in molti paesi a maggioranza musulmana. Per comprendere come si è giunti a questo è necessario ripercorrere alcuni passaggi.

La matrice europea dell'omofobia musulmana

Tra i paesi in cui è illegale avere rapporti omosessuali vi sono numerose ex colonie europee. Tali paesi possono aver risentito del diritto, e del pregiudizio, coloniale:

Although France imposed sodomy laws on some French colonies as a means of social control, it decriminalized consensual homosexual conduct in 1791. Germany's notorious punished homosexual acts between men from Bismarck's time until after the Nazi period. East Germany eliminated it in 1957 and West Germany in 1969. German colonies were few, however, and the legal traces of its presence are evanescent as most German colonies passed to Britain, France, or Belgium after the First World War. It has only been forty-four years since England and Wales decriminalized most consensual homosexual conduct. In the 1950s and 1960s, as the British colonies won independence, they did so with the sodomy laws still in place. ¹³⁸

¹³⁸ Shafiqah AHMADI, «Islam and Homosexuality: Religious Dogma, Colonial Rule, and the Quest for Belonging», *Journal of Civil Rights and Economic Development* 26, fasc. 3 (2012), p. 555.

In particolare, i provvedimenti contro la sodomia furono segnatamente d'impatto nelle colonie britanniche. Qui, i valori giudeo cristiani che erano radicati nelle leggi che i colonizzatori imposero nei territori colonizzati, furono rafforzati anche dalla moralità vittoriana. Gli europei pensavano che le leggi locali non punissero a sufficienza i comportamenti sessuali perversi e contemporaneamente temevano che loro stessi potessero, così a stretto contatto con quella tolleranza sessuale, cadere in tentazione.¹³⁹

La libertà arabo-musulmana fu percepita come l'esatto opposto di come doveva essere l'etica sessuale secondo la concezione europea.¹⁴⁰ Mentre la morale vittoriana si preoccupava di proibire la pubblicazione di opere licenziose in Europa, gli intellettuali arabo-musulmani che visitavano la Francia rimanevano stupiti della mancata celebrazione dell'amore e del fascino di giovani uomini nell'arte e nella scrittura. Al contrario, i resoconti dei viaggiatori francesi e inglesi raccontavano inorriditi e stupiti come il peccato di sodomia, non solo non venisse punito, ma fosse anche normalizzato.¹⁴¹

Non si trattava solo di una questione di moralità rigida o lasciva, ma durante il XIX secolo la concezione delle divisioni di genere si andava riorganizzando in forma binaria, a causa della separazione tra casa e luogo di lavoro creato dall'industrializzazione, rinegoziando i confini delle definizioni di "mascolinità" e "femminilità". È il momento storico in cui l'Europa si confronta con modelli di genere non esattamente corrispondenti ai propri e li sovrasta imponendo la propria visione, insieme alla subordinazione dei generi e al rifiuto di espressioni sessuali non eteronormative.¹⁴²

La visione negativa dell'omosessualità che si trova attualmente in paesi musulmani può essere considerata un riflesso della loro storia coloniale. Tuttavia, non vi è un lineare rapporto causa-effetto tra i due fattori: in altre parole, gli atteggiamenti eterosessisti nel presente non sono unicamente spiegabili dal passato coloniale delle nazioni; piuttosto, l'ostilità verso comportamenti

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam*, cit., p. 75.

¹⁴¹ *Ibi*, p. 76.

¹⁴² RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 37.

omoerotici è il risultato dell'intersezione complessa tra la norma religiosa, le eventuali eredità coloniali e le peculiarità culturali locali.

È naturale domandarsi perché con il tempo i governi locali non abbiano voluto rimettere in atto l'antica tolleranza per i comportamenti omosessuali. I motivi sono molteplici e rispecchiano quelle ferite insanabili che caratterizzano la storia delle ex colonie: culturali, economiche e politiche. Seppur, quindi, le ragioni siano complesse, è almeno necessario estrapolare quelle storiche. Dopo il ritiro dei colonizzatori dalle terre, in molte ex colonie si insediaron governi laici e socialisti; tuttavia, in seguito a questi regimi, il riscoperto sentimento religioso di molti paesi permise di creare governi connessi con il clero e per usare le parole di Ahmadi: «As a result, discussion moved from the culture into the mosque and it influenced Shari'a».¹⁴³

La rappresentazione dell'islam passa in mano ai più conservatori, che ne fanno prevalere una versione reazionaria e che creano un'immagine della religione musulmana univoca, anche per chi non vive in paesi dove vige la *shari'a*. Nella maggior parte dei paesi a maggioranza islamica l'omosessualità rimane un crimine, seppur non sempre la legge sia chiara su questo, lasciando zone d'ombra che fanno capire che non solo la religione non è l'unico fattore da prendere in considerazione per comprendere il livello di tolleranza della diversità, ma anche che l'islam non è univoco ed è impossibile generalizzare.

Seppure nei suoi atteggiamenti eterosessisti l'islam non si allontani così tanto da molte altre religioni, tra cui quella cristiana, esso è diventato l'emblema di quell'omofobia che trova espressione nella religione. Sembra che l'unica maniera di portare avanti i diritti le rivendicazioni della comunità LGBTQIA+ sia una inevitabile secolarizzazione, indice del presunto progresso e dell'entrata di una società nel periodo moderno. A favore di questa tesi, alcune ricerche dimostrano che le credenze spirituali e la relativa cultura religiosa hanno spesso un impatto negativo sull'accettazione dell'omosessualità.¹⁴⁴ Ciò nonostante, l'accanimento – mediatico, politico, culturale – nei confronti della religione islamica come omofoba ha ragioni ben più profonde:

¹⁴³ AHMADI, «Islam and Homosexuality», cit., p. 558.

¹⁴⁴ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 59.

accusare l'islam di non essere *gay-friendly* è anche il pretesto per perpetuare stereotipi razzisti, etnocentrici e coloniali.

Posto quindi che l'eterosessismo è un atteggiamento che non si può imputare unicamente alla religione, perché nonostante le interpretazioni più conservatrici del Corano, nel corso della storia le comunità islamiche hanno talvolta tollerato o celebrato i comportamenti *queer*, si rende necessario ora, analizzare più fondo la questione nelle sue dinamiche neocoloniali.

La costruzione dell'islam come alterità

Nel capitolo precedente si è accennato a un femminismo non intersezionale e sostanzialmente occidentale che, per semplicità, verrà chiamato “egemonico”. Esso non intreccia altre categorie di oppressione all'unica forma di discriminazione che considera, ovvero quella basata sulle differenze di genere. Questa si iscrive all'interno di narrazioni dualiste del mondo: esiste un “noi” occidentali, bianchi, razionali, moderni e civilizzati e un “voi” non occidentali, non bianchi, integralisti, arretrati e selvaggi. Queste visioni nutrono e contemporaneamente si alimentano della retorica del solenne scontro di civiltà, terreno fertile per estremismi politici, ideologie conservatrici e stereotipi razziali e religiosi.¹⁴⁵

L'islam come religione totalizzante

Joseph Massad in *Desiring Arabs* riprende il concetto di orientalismo del mentore Edward Said, secondo il quale l'Occidente sosterrebbe il dominio sull'Oriente e in particolare sulla società araba, non permettendo loro di definirsi, escludendo di comprenderne le dinamiche politiche, socioculturali, economiche senza applicare la chiave di lettura occidentale ed etnocentrica.¹⁴⁶ Da quest'ultima, afferma l'autore, non è esente neanche il mondo accademico. Questi evidenzia dunque l'approccio che alcuni studiosi mantengono nei confronti dell'islam inteso come “sintesi culturale” i cui studi diventano slegati e indipendenti da economia, sociologia o politologia.¹⁴⁷

¹⁴⁵ ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam*, cit., p. 58.

¹⁴⁶ MASSAD, *Desiring Arabs*, p. 2.

¹⁴⁷ Edward W. SAID, *Orientalismo* (Milano: Feltrinelli Editore, 1999), p. 105.

L'islam come entità a sé, totalizzante in ogni aspetto della vita di chi è credente, giustifica effettivamente quella visione della religione islamica come unica spiegazione dell'eterosessismo di alcune comunità. In altre parole, se la religione musulmana diventa la componente principale di un soggetto, si assiste all'identificazione di una persona – e per estensione di una comunità o un paese – come, *in primis*, musulmana; ed è qui che subentra l'associazione per cui quella persona si comporta in un tal modo perché di religione islamica, mentre le ragioni personali, il contesto sociopolitico, l'estrazione sociale e tanti altri fattori passano ineluttabilmente inosservati. Si può dire che “islam” diventa un termine universalizzante e indica tutto il mondo musulmano che ad oggi – come in passato – è vario ed eterogeneo, ma le cui componenti vengono generalizzate in virtù di un comune denominatore che le rappresenta solo in parte.¹⁴⁸

L'islam antimoderno

Quale immaginario viene evocato quando l'Occidente parla di islam? In sostanza, «una società in cui lo Stato è autoritario e la vita civile è regolata dalle norme religiose dettate dal Corano» e in cui prevale il diritto divino.¹⁴⁹ Dentro questa definizione si inseriscono realtà politiche e religiose che effettivamente aderiscono a questa descrizione (ad esempio Arabia Saudita o Iran), ma anche società che in questa definizione non rientrano.¹⁵⁰

Di conseguenza è essenziale citare un altro fattore a fianco alla visione dell'islam come religione totalizzante, ovvero il presupposto che questa incarni valori opposti rispetto a quelli di una anelata modernità. La modernità a cui ci si riferisce è inequivocabilmente occidentale. Non esiste altra modernità accettata all'interno del paradigma della globalizzazione e per questo viene vista come espressione della eccezionalità occidentale, avanzata, inclusiva e progressista. Sembra superfluo sottolineare che questa logica è figlia di un pregiudizio di stampo coloniale che vede le società bianche europee (e per estensione ciò che si può intendere con “Occidente”) come superiori rispetto

¹⁴⁸ Nullo MINISSI, «Islam e Modernità», *Belfagor* 60, fasc. 1 (2005), p. 73.

¹⁴⁹ *Ibi*, p. 74.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

alle altre comunità e per questo esportatrici di valori che aiutino a superarne l'assetto arretrato, se non selvaggio.¹⁵¹

Definire sé stessi e quindi l'Altro: come l'Occidente ha costruito il nemico

Perché l'Occidente ha iniziato a considerare l'islam come espressione di tutto ciò che era contrario ai suoi valori? Le culture e le popolazioni si distinguono dall'estraneo che viene percepito come minaccioso e stabiliscono con esso una relazione in modo da renderlo comprensibile e controllabile, anche costruendo la propria identità in opposizione a esso. Nondimeno, questo è particolarmente vero per la cultura occidentale, che ha rafforzato l'idea di "Altro" e intrattiene una relazione unica con esso, cercando di estendere la propria presenza ovunque e di ricondurlo alle coordinate occidentali attraverso la propria influenza, la violenza o entrambe.¹⁵²

L'obiettivo è ottenere un riconoscimento della propria supremazia, in un rapporto in cui le altre culture sono solo interlocutori se interpellati e, sempre in una relazione di subordinazione, stabilire un legame con l'Altro per imprimere nella sua identità lo stigma dell'Occidente.

Secondo il filosofo Genovese la definizione dell'alterità si è rimodulata in tempi recenti, con la scomparsa dell'Unione Sovietica che incarnava una sorta di *alter ego* per l'Occidente:

In nessun modo è possibile descrivere oggi (ammesso che lo sia stato ieri) la società contemporanea nei termini di un'unica linea di tendenza a essa immanente, di un dominio centralizzato e univoco, della soppressione generalizzata di ogni forma di alterità. Anzi, proprio la fine del gioco dell'«altro» interno, la scomparsa del comunismo, ha dissolto i confini dell'Occidente, e ha facilitato un'invasione di alterità che si sottrae al particolarismo cui questa era condannata dal precedente corso del mondo, ripresentandosi nelle vesti di un universalismo uguale e contrario, come nel caso dell'islam.¹⁵³

¹⁵¹ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 40.

¹⁵² Rino GENOVESE, *Un illuminismo autocritico. La tribù occidentale e il caos planetario* (Torino: Rosenberg & Sellier, 2013), p. 155.

¹⁵³ *Ibi*, p. 178.

Questa “dissolvenza dei confini” è interessante se si considera che le culture “altre” sono sempre state, in qualche modo, subordinate. La *forma mentis* coloniale ha saputo creare una gerarchizzazione tra razze e culture. Dopo la soggiogazione politica ai tempi dell’imperialismo, ha attuato una subordinazione di carattere socioculturale per cui gli altri sono culturalmente inferiori. Infine, i colonizzatori hanno universalizzato i propri saperi, riducendo gli altri a insignificanti e folkloristici.¹⁵⁴

Nondimeno, con il tempo e con il tentativo di ripulire la propria immagine di colonizzatore, l’Occidente non ha rinnegato di essere nella posizione più vantaggiosa nel rapporto di subordinazione da esso creato, ma ha avanzato in questo processo la pretesa di essere inclusivo, universale e accogliente.

Si assuma la prospettiva dell’universalismo negativo per cui non esiste una cultura universale, ma ognuna è definibile grazie a ciò che essa non considera, non vede, ignora o esclude.¹⁵⁵ Questo processo avviene in maniera analoga anche nelle culture non occidentali. L’Occidente, quindi, deve escludere alcune possibilità, tagliare fuori alcuni aspetti per definirsi e questa operazione di lacerazione si estende a un livello tale per cui non è più diverso dall’Altro in termini di grandezza o presunta importanza.¹⁵⁶ Ne consegue che non c’è in questa prospettiva una cultura locale e una universale e non esiste, di conseguenza, una cultura che debba insegnare valori, leggi, economia a un’altra.

Le caratteristiche della differenza

La premessa dell’ipotetico scontro di civiltà consiste nel collocare uno spartiacque tra le popolazioni occidentali e non, costituito dalla modernità. Influisce sulla visione della modernità anche l’orientalismo ovvero un insieme di rappresentazioni culturali e politiche occidentali, che descrivono e categorizzano i popoli dell’Oriente come inferiori e primitivi. L’immaginario creato in

¹⁵⁴ Ramòn GROSGOUEL, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, a c. di Gennaro AVALLONE (Milano-Udine: Mimesis, 2017), p. 16.

¹⁵⁵ GENOVESE, *Un illuminismo autocritico*, cit., p. 181.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

tempi coloniali è stato perpetuato da studiosi, artisti, scrittori e funzionari pubblici occidentali i quali hanno contribuito a creare una distinzione arbitraria tra l'Occidente e l'Oriente.

Queste rappresentazioni hanno ostacolato una comprensione piena e approfondita dell'Oriente da parte dell'Occidente. Si sottolinea che a lungo sono state studiate le interazioni fra sviluppo socioeconomico e forme di governo democratiche¹⁵⁷, ma ai fini di questa ricerca è necessario soprattutto sottolineare due questioni.

La prima è che parlando di politiche per la tolleranza e l'accettazione di sessualità non conformi, sembra che tra i fattori determinanti all'interno di un certo contesto, la religione abbia un peso minore rispetto allo sviluppo socioeconomico e alcune forme governo reattivo.¹⁵⁸ In secondo luogo, è sempre presente la premessa della modernizzazione come una serie di processi che condurranno ogni paese e cultura agli esiti ottenuti in Occidente, definendo inevitabilmente le società musulmane, la loro cultura e non solo come "pre-moderne", al di là di quello spartiacque della modernità.¹⁵⁹ Queste società sarebbero in qualche modo in attesa, o meglio, in ritardo.

La religione e la laicità

Nella sua forma contemporanea lo scontro tra coloro che sono percepiti come bianchi occidentali e i colonizzati non è più tra religione cristiana e religione altrui, piuttosto si declina come scontro tra Stato laico e religioso.

Ciò non significa che la religione in Occidente cessa di esistere, ma in teoria esce dall'amministrazione politica. Si sceglie di utilizzare l'espressione "in teoria" perché non è questa la sede per discutere dei rapporti tra potere religioso e politico; basti qui evidenziare che, in Occidente la religione continua a esistere, ma la percezione è che non abbia più a che fare con la politica e gli altri aspetti della vita.

Il punto di vista è che l'Europa abbia ottenuto a fatica il laicismo; per risolvere i conflitti tra Stato e Chiesa che hanno lacerato l'Europa cristiana la

¹⁵⁷ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 73.

¹⁵⁸ *Ibi*, p. 63.

¹⁵⁹ *Ibi*, p. 62.

divisione netta tra il potere religioso e politico è stata inevitabile. L'islam di oggi è spesso paragonato all'Europa di ieri, quella preilluministica in cui il popolo rispondeva solo alla legge di Dio. Opinioni di questo tipo, generalizzano in modo impreciso sulla natura dell'islam e basano sui presupposti che questa sia una religione violenta e ostile, spesso nutrendosi di una sua rappresentazione distorta.¹⁶⁰ Vi è una visione teleologica della storia di tutte le società (che è chiaramente assimilata alla storia europea) per cui è doveroso un passaggio dalla religiosità alla laicità affinché esse possano dirsi, finalmente, "moderne".¹⁶¹

In conclusione, il secolarismo, per quanto recente nella storia europea, alimenta il relativismo culturale per cui norme, come la tradizione religiosa storica di un paese, diventano meno importanti rispetto a quelle idee di neutralità liberale che consentono il riconoscimento di differenze come il multiculturalismo e la diversità sessuale.¹⁶²

La democrazia come eccezionalismo occidentale

La mancanza di diritti, di libertà e di democrazia è oggetto centrale nell'accanimento nei confronti dell'islam. Ancora una volta, si sottolinea che l'islam di per sé viene utilizzato come comune denominatore per culture e popolazioni anche molto lontane tra di loro. Tuttavia, "mancanza di democrazia" evoca l'Afghanistan, l'Iran, l'Egitto e tante altre realtà. Le lotte per la democrazia sono del tutto legittime in situazioni di oppressioni, ma spesso vengono strumentalizzate per affibbiare a un contesto l'etichetta di arretrato.

La narrazione ufficiale postula che senza democrazia non ci potrebbe essere modernità, se non che anche nella storia dell'Occidente la democrazia è una realtà relativamente nuova. Nonostante questo, si comparano i paesi giudicando il più progressista in base a valori e a realtà che l'Occidente ritiene essere universali.

¹⁶⁰ Bernard LEWIS, *Il suicidio dell'Islam: in che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale*, trad. da Lodovico Terzi (Milano: Mondadori, 2003).

¹⁶¹ Sara SALEM, «Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad», *Tabula Rasa*, fasc. 21 (2014), p. 117.

¹⁶² RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 32.

La radice di questo universalismo la si può trovare nell'età dell'Illuminismo, che è identificato come un precursore formativo centrale della modernità.¹⁶³ L'influenza del pensiero illuminista ha avuto un impatto sui tentativi di comprendere i cambiamenti significativi nelle società europee; esso ha incarnato una rottura fondamentale con il precedente sviluppo storico: viene inteso, a tutti gli effetti, come l'inizio di una nuova era, dominata dalla ragione per gli studi politici filosofici e sociologici.¹⁶⁴ Seppure sia evidente l'eredità dell'Illuminismo in termini di secolarismo, politica ed economia, i valori di uguaglianza e democrazia non sono completamente riconducibili a questo periodo storico.¹⁶⁵

In breve, la modernità non comprende automaticamente la democrazia, che è abbastanza giovane perché si è affermata alla fine del XX secolo e, solo in tempi più recenti, inizia a esserne considerata una componente essenziale. Piuttosto, il liberalismo è una parte più consistente, rispetto a ciò che oggi consideriamo uguaglianza in Occidente.

La narrazione dello scontro di civiltà sottintende anche una dicotomia di "uguaglianza contro disuguaglianza": sebbene l'uguaglianza esista fin dal principio nel pensiero liberale, si tratta in realtà di quella di diritto a partecipare al governo e non di quella sociale.¹⁶⁶ L'illusione dell'Occidente di fondarsi sui diritti e la democrazia, è frutto di una ricostruzione trionfalistica della storia che esclude o minimizza i problemi sociali e le disuguaglianze all'interno della società occidentale. La storia della democrazia e dell'uguaglianza è infatti quella della democrazia capitalistica ed è impossibile ignorare la complessità all'interno del fenomeno della modernità, riducendolo ai minimi termini di una dualità e alla banalizzazione di uno scontro di civiltà.¹⁶⁷

¹⁶³ *Ibi*, p. 34.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibi*, p. 35.

¹⁶⁶ *Ibi*, p. 36.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Decostruzione del dualismo tra Occidente e islam: riflessioni sullo scontro di civiltà

Ci sono studiosi che hanno provato a oltrepassare il dualismo che identifica la modernità con l'Occidente e l'arretratezza con l'islam. Secondo Minissi la modernità è un obiettivo che non è identificabile né con l'Occidente né con l'Europa, ma è piuttosto un insieme di principi e valori essenziali per la complessità della vita moderna, requisiti di un progetto di società.¹⁶⁸ L'autore decostruisce l'opposizione tra islam e modernità, sostenendo che i termini di questo rapporto sono, in realtà, tre: islam, Occidente e modernità.¹⁶⁹ Eppure, questo obiettivo comune del progresso è un progetto che ha origini dall'Europa, ancora una volta da una posizione di privilegio in un rapporto di storica subordinazione.

Nell'analisi del rapporto tra islam e Occidente la fattualità dello scontro di civiltà può essere sicuramente revisionata o smentita, tanto che uno dei principali sostenitori, Huntington, in *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* semplifica e stereotipizza le culture e dà poco peso alle cause politiche ed economiche negli scontri tra paesi. Eppure, quella dello scontro di civiltà è una narrazione lontana dall'essere abbandonata, anzi trova terreno fertile nella scena politica e nella fomentazione di odio razziale e religioso.¹⁷⁰

Problematizzare l'applicazione delle categorie LGBTQIA+ in contesti non occidentali

Si è visto che l'omoerotismo non è mai stato estraneo a popolazioni di fede islamica in passato, tanto che è stata la morale europea coloniale a sopprimere molte forme di espressione della sessualità intesa come espressioni di genere oppure orientamento sessuale. Ma si poteva in questi contesti parlare di omosessualità, transessualità o altre categorie rientranti nelle denominazioni dell'odierna comunità LGBTQIA+? La risposta è negativa e può sembrare scontata, ma serve a riflettere sulla situazione attuale per svelarne le dinamiche neocolonialiste.

¹⁶⁸ MINISSI, «Islam e Modernità», cit., p. 74.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Samuel P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (Milano: Garzanti, 1997).

Se sarebbe forzato applicare le categorie odierne *queer* alle tradizioni omoerotiche non occidentali, bisogna prima chiedersi se davvero in era pre-moderna gli individui si identificassero con una certa categoria sociale in base al loro comportamento sessuale.¹⁷¹ Di discussioni intorno all'argomento ve ne sono molte, benché rimanga rischioso applicare ipotetiche categoriche in un modo universalistico che trascenda la storia. Massad riflette sull'utilizzo delle categorie performative, così come intese da Butler. Pur non negando l'importanza della teoria delle categorie performative utili a comprendere il genere all'interno dei contesti occidentali, lo studioso insiste sulla necessità di una maggiore attenzione alla diversità e alla complessità dei contesti postcoloniali. In questi, l'uso delle categorie performative per descrivere l'identità di genere è più problematico, in quanto implica una sovrapposizione di categorie di genere occidentali su contesti culturali e storici differenti. Inoltre, Massad sostiene che l'enfasi sulle categorie come costruzione sociale e performativa può portare a ignorare le radici storiche e politiche delle discriminazioni di genere in situazioni postcoloniali, e sostiene che occorre una maggiore attenzione alla storia, alla cultura e alla politica specifica di questi contesti.¹⁷²

La liberazione queer come unica possibilità e la Gay international di Massad
In *Desiring Arabs*, Massad critica pesantemente la visione che l'Occidente ha dell'Oriente in termini di sessualità. Le categorie performative occidentali se applicate oltre confine rischiano di ridurre la molteplicità dell'esperienze sessuali e identitarie a una narrazione piatta e omogenea che uniforma l'esperienza della sessualità a prescindere dal contesto in cui essa viene analizzata. In altre parole, le forme di identità sessuale in paesi orientali sono sempre solo state viste con occhio etnocentrico e la pretesa occidentale sarebbe quella di applicare le proprie etichette in paesi che tradizionalmente, culturalmente, antropologicamente non le hanno mai conosciute.

¹⁷¹ ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam*, cit., p. 81.

¹⁷² MASSAD, *Desiring Arabs*, cit., p. 31.

Le rappresentazioni orientaliste della sessualità e dell'identità sessuale dei paesi extra-occidentali non danno spazio e voce ai diretti interessati ma pretendono di dipingere una sessualità che non conoscono a fondo.

Fautrice dell'imposizione di categorie sarebbe, secondo Massad, la *Gay International*, un'alleanza globale di attivisti e organizzazioni LGBTQIA+ che cercherebbe di promuovere l'omosessualità e i diritti *queer* nei paesi non occidentali, che sposerebbe gli interessi imperiali e il cui obiettivo sarebbe di imporre un'idea universale dell'omosessualità che non tiene conto delle diverse tradizioni culturali e sociali. La stessa concezione binaria propria delle culture occidentali sarebbe stata imposta là dove non vi era.¹⁷³ Questo processo è problematico, quindi, non solo perché incarna lo spirito civilizzatore del colonialismo. Infatti, la complessità dimora nel tentativo di liberare e salvare la comunità *queer* non tenendo conto della sua specificità culturale e di contesto, considerando le espressioni del patriarcato e dell'eterosessismo uguali in tutto il mondo.

Seguendo il ragionamento di Massad, la *Gay International* intesa come un fenomeno sociale e culturale, e non come entità concreta e con una struttura organizzativa specifica, vorrebbe riprodurre l'esperienza della liberazione gay che è avvenuta e sta avvenendo in paesi occidentali anche altrove.¹⁷⁴ Questo sarebbe quindi sbagliato per diverse ragioni; la più semplice di queste è che il contesto socioculturale è diverso, così come il modo di vivere la sessualità radicato nella cultura lo è. Su Massad:

His key argument is that through its emphasis on the universality of sexual minority human rights, the 'Gay International' is inciting a Western discourse of gay identity which creates both state and cultural resistance in Muslim cultures, effectively both stabilizing same-sex desires into Western identities and consequently creating heteronormative responses from Arab states, resulting in further oppression rather than liberation.¹⁷⁵

¹⁷³ *Ibi*, p. 40.

¹⁷⁴ *Ibi*, p.188.

¹⁷⁵ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 81.

Massad solleva questioni centrali, che si legano al concetto di scontro di civiltà che vede la religione islamica come arretrata e a prescindere sbagliata perché conservatrice. I paesi non occidentali diventano, in questa retorica, luoghi dove le minoranze vanno salvate, in un'ottica di paternalismo che cela una mentalità neocolonialista e razzista.

Il colonialismo sta nel fatto di non saper e di non voler leggere e comprendere le forme di sessualità in paesi al di fuori dell'Occidente, di fatto delegittimandone e sminuendone il modo di intendere e vivere l'espressione di genere e le relazioni sessuali e non solo. Ancora una volta l'Occidente universalizza un modello proprio, in questo caso quello della liberazione LGBTQIA+ che non è chiaramente applicabile altrove.

Le considerazioni di Massad sono state importanti e illuminanti, ma anche criticate in ambito accademico. Ammesso e non concesso che le categorie LGBTQIA+ siano di stampo esclusivamente coloniale, non solo colpevolizza indirettamente i *queer* musulmani che vogliono farne uso, ma usa la stessa retorica di scontro manicheo per costruire un nemico: arabi postcoloniali contro "impero occidentale".¹⁷⁶

L'autore è chiaramente distruttivo, un atteggiamento doveroso per far luce su quegli stereotipi coloniali strutturali nel modo di pensare di studiosi, politici e in generale nel razzismo mai estirpato in molti paesi, ma non è altrettanto costruttivo nel proporre una soluzione alla situazione di oppressione che molti musulmani occidentali e *queer* vivono quotidianamente.¹⁷⁷ Di coloro che vivono nei paesi occidentali si parlerà nel successivo capitolo, ma chi sta in paesi in cui l'omosessualità è criminalizzata vive chiaramente una situazione differente. Non si vuole dire qui che è sbagliato aiutare persone *queer* che si trovano in altri paesi e che si rifugiano in contesti più tolleranti; la questione è piuttosto quando queste situazioni vengono strumentalizzate per veicolare odio razziale e discriminazione islamofoba. Non si intende in alcun modo negare o sminuire le violenze quotidiane, la discriminazione, le

¹⁷⁶ Scott Siraj al-Haq KUGLE, *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (New York: NYU Press, 2014), p. 5.

¹⁷⁷ ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam*, cit., p. 88.

aggressioni fisiche o verbali, l'ostracismo familiare, la mancanza di legittimità sociale che i membri della minoranza *queer* subiscono.¹⁷⁸

La strumentalizzazione dei diritti LGBTQIA+ come terreno di battaglia dello scontro di civiltà

Parlando di omonazionalismo, non si deve uniformare ciò che effettivamente non ha coesione; sarebbe più preciso parlare di omonazionalismi, come formazioni parziali, frammentarie, irregolari che operano tramite il movimento di inclusione ed esclusione di individui o gruppi che non sono stabili o fissi.¹⁷⁹

Il concetto di “omonazionalismo” di Puar si riferisce alla convergenza tra la politica *queer* e la politica nazionale, in cui l'identità *queer* diventa strumento utile per costruire una retorica patriottica. In *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* viene evidenziato che questo avviene tramite quella demonizzazione dei musulmani e migranti dipinti come il “nemico” dell'Occidente. È, ancora una volta, una questione di scontro di civiltà. Opposta all'identità religiosa musulmana vi è l'identità *queer*, la quale viene rappresentata come “superiore” e “civilizzata”. La studiosa fa riferimento soprattutto al contesto statunitense, ma come lei stessa accenna, l'omonazionalismo non è una norma a cui anche altri paesi sono estranei. Questo non è semplicemente una recente declinazione del razzismo, ma una nuova componente della modernità e della rimodulazione del rapporto tra nazioni, neoliberalismo, sessualità e politica.¹⁸⁰

Torna qui in modo urgente il bisogno di analizzare un tema a cui si era solamente accennato in precedenza, ovvero il peso della sessualità e delle categorie performative intorno ad essa all'interno di una società. In questo caso, la sessualità viene utilizzata come un vero e proprio metro di misura, come un criterio per comprendere ciò che è moderno e “civilizzato”.

L'Occidente si vanta di portare avanti quelli che sono i diritti LGBTQIA+ quasi come inalienabili e intoccabili e li fa diventare i propri mezzi di

¹⁷⁸ Jasbir K. PUAR, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham and London: Duke University Press, 2007), p. 10.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ FERNÁNDEZ, «Islamofobia queerizada», cit., p. 73.

promozione e propaganda dei valori di modernità, laicità e libertà. La strumentalizzazione dei diritti delle minoranze sfocia nella vera e propria ostentazione in cui poco conta che i diritti delle donne fanno parte di una storia recente e quelli della comunità LGBTQIA+ di una cronaca ancor più attuale.¹⁸¹

Vengono comunque utilizzati come un vessillo per giustificare l'imperialismo sessuale o il tentativo di alfabetizzare le popolazioni extra occidentali con le proprie tradizioni sessuali che sono anch'esse relativamente recenti. Nello scontro di civiltà, in questo modo, l'uguaglianza di genere diventa l'emblema, simbolo di secolarismo, uguaglianza e apertura della società.¹⁸²

Come si è visto, la costruzione dell'islam come nemico dell'Occidente è un fatto che è indipendente dalle politiche sull'uguaglianza di genere o dai diritti delle minoranze, eppure questi sono diventati il discrimine per dividere le nazioni in fazioni. Infatti, la pretesa di rendere transnazionali e transculturali le politiche LGBTQIA+ ha sostenuto fortemente quell'opposizione tra due veri e propri blocchi che combatterebbero su un piano culturale, politico e umano.

La distanza tra i due poli di questo scontro è rafforzata dall'approccio alle tematiche di genere. I nemici non sono più solo arretrati, antidemocratici, integralisti religiosi, ma si oppongono anche alla diversità sessuale e ai diritti delle minoranze.¹⁸³ In un certo senso, si tratta di un rafforzamento della retorica dello scontro di civiltà, che trova qui il suo apice proprio nella lotta ai diritti civili.

La personificazione di queste comunità integraliste è la popolazione musulmana, in tal caso razzializzata che si scontra con le persone *queer* nazionali, ovvero individui che incarnano una *queerness* che stia dentro i precisi schemi di ciò che può essere così accettato dalla nazione al punto da diventarne un vessillo.

Questi sono ovviamente superiori ai primi, perché cittadini degli Stati-nazione e vengono protetti dallo stesso meccanismo omnazionalista fino a che ne fanno gli interessi. È una sorta di "ricatto" perché i diritti *queer* gli

¹⁸¹ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 49.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ FERNÁNDEZ, «Islamofobia queerizada», cit., p. 73.

sono dati in cambio della loro smobilitazione, depoliticizzazione e privatizzazione, nonché del loro tacito assenso nell'accanimento contro il nemico.¹⁸⁴

In altri termini, l'omonazionalismo può ammettere ed esaltare nella propria narrazione uomini gay bianchi perché li include nella norma, ma da questo canone può escludere i trans, considerati "eccessivi" da tollerare. Ne consegue che non esiste una conciliazione tra i due poli. Musulmano e *queer* sono opposti, inconciliabili, e non compatibili. Non significa ovviamente che non possano esistere persone che però si definiscano tali. Per i fedeli all'islam che si identifichino in tal modo esiste la possibilità di redimersi abbracciando il secolarismo *queer* neoliberista.¹⁸⁵

Si notino di seguito due questioni; la prima è che l'identità musulmana prevale su quella *queer*, è sempre predominante nella rappresentazione dei musulmani da parte dell'Occidente ed è coerente con la visione dell'islam monolitico e l'incapacità di vedere le differenze culturali tra comunità che sono *anche* islamiche e non *solo* islamiche. Inoltre, il musulmano *queer* può essere accettato solo se elimina una parte di sé, come una prova da superare o una dimostrazione della sua buona volontà di ottenere il lasciapassare per l'Occidente e vivere dunque secondo le sue regole.

La concretizzazione dell'omonazionalismo: il pinkwashing

Il termine *pinkwashing* nasce in un contesto diverso da quello trattato fin ad ora. Fu coniato nel 1985 quando un'associazione per la lotta al cancro al seno scoprì che vi erano aziende e organizzazioni che adottavano il simbolo del nastro rosa per ottenere guadagno e non davvero per sostenere la causa.

Il termine viene ripreso in tempi recentissimi, con l'intento di denunciare la strumentalizzazione politica di una causa, in questo caso quella dei diritti LGBTQIA+.¹⁸⁶ A questo proposito, il *pinkwashing* non va letto come sinonimo di omonazionalismo ma come una sua manifestazione, o meglio una pratica resa possibile all'interno dello stesso.¹⁸⁷ Non a caso, l'unico Stato del Medio

¹⁸⁴ *Ibi*, p. 76.

¹⁸⁵ *Ibi*, p. 77.

¹⁸⁶ Jasbir K. PUAR, «Rethinking Homonationalism», *International Journal of Middle East Studies* 45, fasc. 2 (2013), p. 338.

¹⁸⁷ *Ibi*, p. 337.

Oriente a essersi dichiarato *gay friendly* è Israele. Il *pinkwashing* è diventato una etichetta per indicare la promozione dei corpi *queer* come emblemi della democrazia di Israele.¹⁸⁸ Tramite la vera e propria creazione di soggetti nazionali *queer*, lo Stato avrebbe il pretesto per combattere invece gli *anti-queer*, terroristi e retrogradi.¹⁸⁹ Per contrastare l'omofobo integralista (in questo caso i palestinesi, ma anche i popoli confinanti) ogni mezzo è consentito, anche la violenza.

Tuttavia, il *pinkwashing* non è solo il modo di mascherare un conflitto interno, ma anche l'occasione di strizzare l'occhio all'Occidente e avere il suo benessere. Anche in questo caso, le persone *queer* che vengono usate come simbolo di libertà sono quelle che corrispondono a certi canoni di classe, appartenenza religiosa o nazionalità. Chiaramente, nel gioco di inclusione ed esclusione, i *queer* palestinesi subiscono la seconda sorte. Con questo esempio non si intende ridurre ai minimi termini un conflitto decennale, quanto fare luce su un suo minimo elemento. In questa sede, l'esempio di Israele intende semplicemente mostrare il funzionamento del *pinkwashing*.

Ad ogni modo, lo stesso utilizzo di “omonazionalismo” e “*pinkwashing*” è stato criticato perché non tiene sufficientemente conto del contesto storico e geopolitico in cui si applicano queste nozioni pensate in e per l'Occidente.¹⁹⁰

Omonazionalismo: una chiave di lettura della modernità

L'omonazionalismo non è semplicemente un'esportazione dei diritti civili fatta in chiave etnocentrica. Se così fosse, rientrerebbe solamente nella retorica della missione civilizzatrice che accompagna i colonizzatori da sempre. Se in parte è così, di certo non può essere banalizzato come una cessione culturale fatta in buona fede, in virtù delle libertà di individui che sono oppressi per via della loro identità sessuale. In tal senso l'omonazionalismo si iscrive nel tradizionale atteggiamento colonialista che vede la violenza articolata

¹⁸⁸ *Ibi*, p. 338.

¹⁸⁹ FERNÁNDEZ, «Islamofobia queerizada», cit., p. 77.

¹⁹⁰ Jason RITCHIE, «Pinkwashing, Homonationalism, and Israel–Palestine: The Conceits of Queer Theory and the Politics of the Ordinary», *Antipode* 47, fasc. 3 (2015), pp. 616–34.

tramite la protezione di soggetti fragili e oppressi: donne, bambini o minoranze.¹⁹¹

Infatti, l'omonazionalismo viene utilizzato per giustificare aggressioni militari da parte dell'Occidente nei confronti dei paesi musulmani, con il pretesto della necessità di essere più progressisti e tolleranti nei confronti delle minoranze oppresse. La problematicità della questione non si ferma solo a un'invasione culturale e all'imposizione delle categorie della sessualità moderna e occidentale ignorando totalmente il retroterra socioculturale, religioso e antropologico negli altri paesi: dietro alla necessità di dividere il mondo in nazioni *gay friendly* e omofobe, vi sono obiettivi egemonici e politici.

D'altro canto come la stessa autrice che per prima ha utilizzato questa parola fa notare, il termine omonazionalismo ha superato i confini accademici delle varie discipline e ha iniziato a essere utilizzato in una maniera più vasta.¹⁹² Seppure sia fondamentale parlarne, Puar sottolinea che in realtà l'omonazionalismo non è da intendersi come un'accusa, un'identità, o una cattiva politica, ma è piuttosto un insieme di forze storiche e geopolitiche, interessi neoliberali all'interno del quadro capitalistico culturale e materiale, biopolitiche statali di controllo della popolazione e discorsi sui diritti e libertà. Non è un modo di dividere ulteriormente la minoranza *queer* in buoni e cattivi, piuttosto un aspetto della realtà moderna e contemporanea che non può più essere ignorato, un modo in cui si configura il rapporto tra Stati contemporanei, capitalismo e sessualità.¹⁹³ Non si tratta di per sé di una politica, come nel caso del *pinkwashing*, ma della convergenza storica «of state practices transnational circuits of queer commodity cultural and human rights paradigms, and broader global phenomena such as the increasing entrenchment of Islamophobia».¹⁹⁴

¹⁹¹ PUAR, «Rethinking Homonationalism», cit., p. 338.

¹⁹² *Ibi*, p. 337.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

Sulla discriminazione dell'islam: paura e femminismo

L'islamofobia si nutre di rappresentazioni parziali dell'islam che vedono protagonisti l'estremismo, la violenza, l'intolleranza e l'avversione per i valori democratici e umani. Nell'islam, sintetizzato nelle figure dei terroristi, l'Occidente realizza e dà un volto specifico al proprio polo opposto nel solenne scontro di civiltà. Ne deriva che la narrazione prevalente non considera un islam diverso da quello dei terroristi: integralista, violento e barbaro. È un fardello da cui l'immagine dell'islam fa fatica a ripulirsi.

Parecchi studi fatti su questo fenomeno, come la stessa analisi di Puar¹⁹⁵, hanno proliferato in un mondo scioccato dopo l'attentato alle Torri Gemelle. Il concetto di islamofobia non nasce con l'11 settembre, ma negli anni Novanta del secolo scorso per voce di attivisti che portarono l'attenzione sulle azioni e sulla retorica diretta ai musulmani e all'islam nelle democrazie liberali dell'Occidente.¹⁹⁶ È un termine utilizzato da tempo, ma che in ambito accademico non ha una definizione univoca. Esso indica un fenomeno che è stato definito molteplici volte, ad esempio, come la paura dei musulmani o della religione islamica, una descrizione un po' riduttiva e forse eufemistica. Le definizioni più esaustive sono quelle che chiamano in causa la paura dell'islam come *il* nemico, come l'Altro o lo straniero, che si nutre di stereotipi e pregiudizi e si manifesta con elementi emotivi o comportamentali come discriminazione o violenza.¹⁹⁷

Il peso che ha la religione all'interno del concetto di islamofobia è in realtà limitato. Il problema non è la paura della fede, ma la rappresentazione negativa del musulmano come membro della comunità, tantoché l'uso di questo termine, che ha una forte connotazione politica e rivela una malcelata critica sociale, è stato anche contestato in ambito accademico.¹⁹⁸ Bleich prova a definirla come «indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam or Muslims» la scelta di usare queste parole proviene dalla necessità di richiamare alle emozioni come sospetto, disprezzo o rifiuto, ma anche ai

¹⁹⁵ PUAR, *Terrorist Assemblages*, cit.

¹⁹⁶ Erik BLEICH, «Defining and Researching Islamophobia», *Review of Middle East Studies* 46, fasc. 2 (2012), p. 180.

¹⁹⁷ *Ibi*, p. 181.

¹⁹⁸ *Ibi*, p. 182.

comportamenti concreti.¹⁹⁹ Forse il suffisso *-fobia* del termine non spiega esaurientemente quello che implica l'islamofobia, che non è una semplice paura individuale, ma un problema culturale e strutturale. In questo senso è possibile notare un parallelo tra l'islamofobia e l'omofobia, entrambe parole la cui etimologia può indurre a una semplicistica lettura di due fenomeni in realtà assai complessi.

La discriminazione delle persone di fede musulmana è sistemica perché opera a livello istituzionale e sociale²⁰⁰ e può avvenire con diversa intensità sul lavoro o in altri campi come l'istruzione, la salute o la politica. Se si considera persino che nei paesi che sono meta di migranti non è raro che la classe politica più conservatrice mescoli discorsi xenofobi a quelli islamofobi si comprende che razzismo e islamofobia non sono fenomeni secondari di tempi recenti.²⁰¹ A questo proposito, l'islamofobia si connette in alcuni momenti proprio con le politiche e le retoriche contro l'immigrazione.²⁰² Dunque, non si tratta di semplici incidenti di percorso in quel processo che porta all'inclusione, alla tolleranza e alla democrazia, ma piuttosto di problemi intrinseci nella società moderna occidentale.²⁰³

L'islamofobia, infatti, ha anche una componente fortemente razziale dalla quale non si può prescindere e che, naturalmente, corrisponde alle considerazioni fatte sulla retorica dello scontro di civiltà. Come si è più volte detto, l'islam ha espressioni eterogenee che dipendono non solo dall'individualità di ogni fedele, ma anche dal contesto socioculturale in cui le comunità sono inserite e, di conseguenza, anche dalla eredità storica dei territori presi in causa. In altre parole, nel modo in cui l'islam viene considerato come uniforme e monolitico per costruirlo come "nemico" incompatibile all'interno dello scontro di civiltà, così viene fatto spesso anche nella dinamica dell'islamofobia. È così che il confine tra questa, il razzismo e la xenofobia si sfuma in una serie di pregiudizi che identificano l'islam come caratteristica

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Steve GARNER e Saher SELOD, «The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia», *Critical Sociology* 41, fasc. 1 (2014), p. 15.

²⁰¹ GROSFUGUEL, *Rompere la colonialità*, cit., p. 12.

²⁰² FARRIS, MOÏSE, e PANIGHEL, *Femonazionalismo*, cit., p. 15.

²⁰³ GROSFUGUEL, *Rompere la colonialità*, cit., p. 12.

principale e più significativa di gruppi sociali che sono anche molto differenti tra loro. Non riguarda strettamente solo i musulmani, ma anche coloro che vengono percepiti come tali sulla base della loro etnia, razza o aspetto. La religione musulmana viene letta come identità quasi innata e naturale per i fedeli, e quindi capace di definire le caratteristiche di un gruppo in modo irreversibile.²⁰⁴ Avviene, perciò, un processo che prende il nome di “razzializzazione” ed è indispensabile delineare in breve le radici storiche di questo fenomeno.

Invero, molte forme di discriminazione come razzismo e sessismo non sono solo fenomeni sociali, ma sono stati anche sostenute a livello epistemologico, ovvero nell’ambito della produzione e diffusione della conoscenza.²⁰⁵

La modernità di cui l’Occidente va fiero, che corrisponde al “noi” progressista e avanzato in termini economici, politici e culturali poggia su solide basi che hanno poco a che vedere con i diritti che ostenta. Essa si fonda sull’atto di costruire le razze e poi classificarle gerarchicamente ponendo chiaramente l’uomo bianco al vertice.²⁰⁶ Non a caso, lo stesso concetto di razza è stato edificato in base a caratteristiche fisiche e culturali.²⁰⁷ Si insiste sulla natura sistemica e sul carattere intrinseco del razzismo, poiché non coinvolge solo alcuni settori o alcune classi sociali: nell’ambito accademico la produzione filosofica, sociologica e culturale europea è stata strumento e catalizzatore della gerarchizzazione delle razze, ma anche dei saperi e della cultura. In sintesi, la differenza tra le razze fa parte delle fondamenta della costruzione del sapere europeo e produce anche una gerarchizzazione delle culture in cui, ovviamente quella europea è superiore.²⁰⁸ In una visione etnocentrica, sono le altre culture e le altre popolazioni che vengono definite in opposizione a quella occidentale.²⁰⁹

Alla luce di questo, il processo di razzializzazione può essere più agevolmente spiegato. Esso implica l’attribuzione di un insieme di caratteristiche

²⁰⁴ GARNER e SELOD, «The Racialization of Muslims », cit., p. 10.

²⁰⁵ GROSFUGUEL, *Rompere la colonialità*, cit., p. 16.

²⁰⁶ *Ibi*, p. 12.

²⁰⁷ GARNER e SELOD, «The Racialization of Muslims», cit., p. 12.

²⁰⁸ Alana LENTIN, *Why Race Still Matters* (Cambridge: Polity, 2020).

²⁰⁹ LENTIN, cit.

ai membri di un gruppo, tratti che vengono considerati come innati e quindi, appunto, “razziali”. Non si tratta solo di caratteri fisici e somatici, ma anche culturali come abbigliamento, pratiche religiose e lingua.²¹⁰

Seppur la razzializzazione non sia l’unica lente attraverso cui si possa analizzare l’islamofobia, è certamente una chiave di lettura preziosa. Basti pensare, infatti, che episodi di discriminazione si verificano quando segni distintivi dell’islam (o presunti tali) sono manifesti in una persona: colore della pelle, *hijab*, nazione d’origine sono solo alcuni dei motivi.²¹¹

La percezione di caratteristiche fisiche o culturali, come minaccia, o come “Altro” incompatibile con contesti socioculturali occidentali non solo è razzismo, ma nutre una rappresentazione dell’islam distorta, uniforme e opposta a tutto ciò che la razza che si è autoproclamata “superiore” ha prodotto.

L’islam e i femminismi: dall’inconciliabilità alla prospettiva intersezionale

Femminismo e religione è un binomio in parte inaspettato. Il femminismo occidentale ha presupposti laici che possono sfociare in sentimenti antireligiosi, perché individua nella religione una declinazione del patriarcato. Come si è detto, l’islam in questo non si allontana da altre religioni monoteiste, che storicamente sono state guidate da uomini in contesti sociali dove essi comandavano. È comprensibile il motivo per cui il femminismo abbia voluto una cesura netta con tutto ciò che erano le strutture religiose.

D’altro canto, il femminismo occidentale ha la pretesa di essere universale, neutrale e di avere l’obiettivo di liberare ogni donna per farla arrivare su un piano di parità con gli uomini. Da questo nasce la necessità di interrogarsi su quel sottotesto antireligioso che è presente nel femminismo egemonico che afferma, più o meno esplicitamente che la religione sia oppressiva.

Il femminismo egemonico e le retoriche conservatrici

La percezione delle pratiche tramite le quali l’omonazionalismo si concretizza dipende da come esse vengono raccontate. Lasciandone in ombra il lato

²¹⁰ GARNER e SELOD, «The Racialization of Muslims», cit. p. 12.

²¹¹ *Ibidem*.

nazionalistico, esso può essere descritto come la difesa dei diritti delle minoranze *queer*, delle donne e di quelle categorie minacciate costantemente in paesi con culture e modelli politici diversi dall'Occidente. Si ribadisce che non si intende sminuire o banalizzare le lotte di chi vive in paesi in cui la sessualità *queer* è criminalizzata, ma non è di questo che l'omonazionalismo si occupa.

La difesa dei diritti *queer*, infatti, altro non è che una facciata, che non si sforza neanche di non sembrare effettivamente colonialista: cavalca l'antico pretesto di "salvare" qualcuno in difficoltà con benevola protezione da parte del moderno Occidente. Per ciò che concerne l'islam, il femminismo occidentale ha sempre considerato le donne religiose e in particolare le credenti musulmane come prive di libero arbitrio.²¹² Queste *rescue narratives* celano in realtà atteggiamenti più o meno consapevolmente neocolonialisti.²¹³

Questo discorso trova riscontro nell'idea dei paesi islamici come retrogradi, antimoderni, proprio perché non ancora travolti da un'ondata di secolarismo. La percezione che accomuna sia le politiche conservatrici sia una parte del femminismo è che le relazioni tra i generi siano a uno stadio più avanzato in Occidente e le si debba insegnare alle donne musulmane, che sono incapaci di prendere decisioni o di far sentire la propria voce, in balia di un patriarcato che viene visto come una caratteristica esclusivamente altrui.²¹⁴

L'assunto del femminismo strettamente occidentale è che le donne formino una categoria di analisi omogenea e compatta, le cui persone hanno esperienze e bisogni uguali, ignorando i rapporti di potere tra le stesse, le gerarchie e le oppressioni di altro tipo (come classe sociale, razza, religione, disabilità).²¹⁵

Anche grazie all'aiuto della ricerca accademica, viene postulata l'universalità dell'esperienza femminile e chi si scosta da questa rappresentazione è

²¹² SALEM, «Feminismo islámico», cit., p. 117.

²¹³ Sarah BRACKE, «From 'saving women' to 'saving gays': Rescue narratives and their dis/continuities», *European Journal of Women's Studies* 19, fasc. 2 (2012), pp. 237–252.

²¹⁴ FARRIS, MOÏSE, e PANIGHEL, *Femonazionalismo*, cit., p. 19.

²¹⁵ Sara SALEM, «Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality», *The Postcolonialist* 1, fasc. 1 (2013), p. 3.

relegata al ruolo di vittima ignorante che deve essere salvata.²¹⁶ È così che le rappresentazioni dell'islam da parte del femminismo egemonico e le politiche islamofobe tipiche delle destre conservatrici si incontrano e alimentano razzismo e islamofobia.

La strumentalizzazione dei diritti delle donne da parte delle politiche nazionaliste e neoliberiste prende il nome di “nazionalismo femminista e femocratico” o, in breve, femonazionalismo.²¹⁷ Sebbene il nucleo centrale d'interesse siano le donne, il femminismo si può occupare anche di diritti LGBTQIA+, dunque alcune dinamiche del femonazionalismo sono leggibili in parallelo a quelle dell'omonazionalismo.

Così come lo descrive Farris, il femonazionalismo indica il ruolo attivo di alcune femministe nella lotta agli uomini musulmani e di conseguenza nel sostenerne lo stigma, ma anche il tentativo delle destre e del neoliberismo di perpetuare politiche xenofobe e razziste con il pretesto dell'uguaglianza di genere.²¹⁸

Si accettano le donne islamiche, ma è proprio la loro fede che non si accetta. Non stupisce di ritrovare di nuovo la visione di un islam totalizzante e razzializzato, capace di essere il discrimine per catalogare le persone che possono o non possono vivere in Occidente. D'altra parte, non si accolgono invece gli uomini islamici, perché ritenuti depositari di valori incompatibili e quindi visti come incivili. Le donne, invece, sarebbero sottomesse e vulnerabili, ancora plasmabili dal modello occidentale.²¹⁹

Inoltre, Farris sostiene che vi è anche una robusta motivazione economica dietro questa visione, legata all'immigrazione e al pensiero neoliberista. Seppure la questione sia complessa, vale la pena accennarla in quanto necessaria per comprendere le ragioni utilitaristiche del femonazionalismo. Infatti, se gli uomini vengono considerati una minaccia culturalmente ed economicamente perché accusati di sottrarre il lavoro agli autoctoni, per le donne è il contrario. Esse vengono relegate a una sfera lavorativa dalla quale le stesse donne

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ FARRIS, MOÏSE, e PANIGHEL, *Femonazionalismo*, cit., p. 15.

²¹⁸ *Ibi*, p. 14.

²¹⁹ *Ibi*, p. 41.

occidentali si sono emancipate grazie al femminismo, ovvero quella del lavoro di cura, in particolare lavori domestici o assistenziali.²²⁰ In altre parole, con il pretesto di salvarle, non solo le donne vengono private totalmente dell'*agency* (perché costrette a spogliarsi completamente della propria cultura per fare la parte della vittima salvata paternalisticamente), ma vengono anche relegate a spazi lavorativi e sociali statici: alla discriminazione razziale si somma quella di classe.

Questa breve parentesi economica, che presenta una questione che qui è stata appena riassunta, aiuta a fare una considerazione importante: nulla viene concesso senza qualcosa in cambio. Se l'omonazionalismo serve, fra le altre cose, a giustificare atti violenti di politica internazionale e nutre con questi i suoi stessi presupposti (quelli dello scontro di civiltà), le politiche femonazionaliste nascondono, anche, ragioni economiche. In altre parole: si salva chi serve al paese. Non si può affermare che questa sia la ragione celata anche del femminismo; esso, infatti, pur nella sua declinazione egemonica, ha sempre espresso la volontà di battersi per le donne e non di renderle forza lavoro ad ogni costo. Vi è una sottile barriera terminologica da evidenziare: in *Les féministes blanches et l'empire* viene denunciata la complicità delle femministe bianche nelle politiche imperialiste e razziste, che ignorano o minimizzano i problemi specifici delle donne non bianche.²²¹ Non a caso, qui si è scelto di utilizzare il termine "egemonico" per indicare quel femminismo che pretende di essere per tutti, che vuole essere universale e che è occidentale. Ciò non significa che in Occidente questa sia l'unica forma di femminismo, né che tutto il femminismo "bianco" sia compatto e omogeneo. Ammesso ciò, rimane una perplessità in seno alle considerazioni di Farris, ovvero come sia stato possibile che le femministe, dai moventi progressisti seppur incapaci di vedere i fatti in un'ottica intersezionale, abbiano permesso un'alleanza con le forze politiche più conservatrici:²²²

²²⁰ *Ibi*, pp. 222–239.

²²¹ Félix BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE e Stella MAGLIANI-BELKACEM, *Les féministes blanches et l'empire* (La fabrique éditions, 2012).

²²² FARRIS, MOÏSE, e PANIGHEL, *Femonazionalismo*, cit., p. 20.

La convergenza che produce il femonazionalismo può essere vista come il risultato (e l'origine) di una tensione e una contraddizione fondamentale: quella tra le forze non emancipazioniste dell'islamofobia e del razzismo da una parte, e le lotte emancipazioniste contro il sessismo e il patriarcato dall'altra. È proprio questa tensione a rendere il femonazionalismo così forte e diffuso, ma anche (in potenza) così fragile.²²³

Il femonazionalismo, dunque, è una forma di controllo delle donne e delle razze, che vengono indirizzate dal paese che le accoglie verso il ruolo sociale che è ritenuto più consono. Esse vengono salvate con grande paternalismo e poi gli vengono concessi i diritti necessari per essere utili al paese. Questo è ciò che accade anche con gli individui *queer* musulmani. Seppur non sia evidente la stessa correlazione economica, essi vengono salvati e poi sono utili a tramandare quella retorica dello scontro di civiltà e dell'incompatibilità tra Occidente e islam, o tra islam e diritti. Il requisito essenziale affinché questo avvenga è che l'individuo *queer* si spogli della sua fede. Medesimo è il sacrificio richiesto anche alle stesse donne immigrate alla quale viene chiesto di rifiutare ciò che le soggioglierebbe: cultura e religione.²²⁴

In questo modo, le donne e gli individui *queer* vengono defraudati dell'*agency*, intesa come capacità di agire in modo autonomo e decidere per sé stessi in base ai propri valori, obiettivi e desideri. Non si tratta sempre di un totale diniego della propria fede, quanto a una presa di posizione a favore di tutto ciò che l'Occidente incarna. Coloro che, dopo essere stati "salvati" si uniscono alla retorica di egemonia culturale su come l'islam sia una religione di oppressione, altro non fanno che sostenere le politiche femonazionaliste e omonazionaliste. Infatti, gli individui che portano le proprie testimonianze di come sono fuggiti da una realtà opprimente, contribuiscono a quella retorica dello scontro di civiltà dannosa. Non a caso, vengono difesi ed esibiti dai conservatori, come sopravvissuti all'inciviltà.²²⁵ Non si intende minimizzare la sofferenza, le oppressioni e le discriminazioni che donne o persone con identità sessuali non conformi sono costrette a vivere in alcune parti del mondo.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ibi*, p. 43.

²²⁵ *Ibi*, p. 20.

Contemporaneamente, però è necessario svelare le dinamiche in cui l'Occidente ha il solo interesse di strumentalizzare le vittime.

Perché decolonializzare il femminismo

Il femminismo occidentale tradizionale ha tra i suoi pilastri il secolarismo, ma basta uscire dal recinto di questi per osservare che non tutte le donne che si definiscono femministe sono laiche: le stesse femministe nere e postcoloniali non hanno escluso la religione dalla loro vita e hanno reso la spiritualità centrale nella propria visione del mondo.²²⁶

La retorica dello scontro di civiltà permea profondamente l'opinione pubblica e in generale la cultura occidentale al punto che pare difficile costruire modelli virtuosi per rapportarsi con l'alterità, non come nemesi, ma come polo di un rapporto in cui gli interlocutori sono allo stesso livello.

Ragionare in questi termini non è affatto semplice: formulare questo pensiero richiede, infatti, di assumere una prospettiva decoloniale. Tuttavia, la decolonizzazione in questo caso implicherebbe la vera e propria rinuncia della narrazione dello scontro di civiltà (*in toto*, non solo nei confronti dell'islam), ma anche l'avvio di un processo di trasformazione radicale, che ha l'obiettivo di creare una società giusta e inclusiva, rinunciando ai rapporti di soggiogazione culturale dell'Altro, applicando un enorme sforzo critico alla storia, alla cultura e alla politica del paese dominante. Inoltre, assumere una prospettiva decoloniale implica abbandonare il paradigma per cui la cultura occidentale sia normativa e universale, accogliere e accettare le differenze valorizzando le culture altrui senza appropriarsene. Non è semplice debellare quel razzismo eurocentrico che vede i valori occidentali autoproclamarsi universali e inclusivi, ma che è in realtà costruito sulla superiorità di razze e culture; il motivo di questa difficoltà è che esso opera in modo subdolo e nascosto e sfocia in una retorica dell'integrazione che è spesso usata come meccanismo per assimilare le minoranze etniche e culturali.²²⁷

²²⁶ SALEM, «Feminist critique and Islamic feminism», cit., p. 2.

²²⁷ LENTIN, *Why Race Still Matters*, cit.

Vi sono femminismi che intraprendono il cammino verso questi obiettivi, non con poca fatica, perché i pregiudizi imperialisti hanno radici ben solide. Dopo aver decostruito, mettendo in dubbio i preconcetti coloniali e razzisti all'interno del pensiero femminista egemonico e la sua degenerazione nei rapporti con la politica conservatrice, c'è bisogno di ricostruire, proponendo diversi orizzonti di femminismo inclusivo e ciò si può fare solamente in un modo: dando spazio e voce ai diretti interessati il cui pensiero è stato taciuto o sminuito per anni.

Attuando questa operazione si va incontro a un'importante svolta. Infatti, ne consegue una sottintesa accettazione che le situazioni di oppressione sono vissute e percepite in maniera differente in base al contesto socioculturale e geopolitico e che di conseguenza, ogni oppresso ha il diritto di parlare per sé stesso e non per gli altri. Le forme di razzismo e discriminazione sono per loro natura dinamiche e specifiche dei contesti storici, culturali, geografici e politici.²²⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, filosofa femminista postcoloniale, sostiene che le esperienze di "subalternità" sono molteplici e sono influenzate dal contesto di provenienza.²²⁹ Ciò indica che non esiste una sola esperienza di oppressione o di subalternità che sia universale e applicabile a tutti, ma ogni persona o gruppo che si trova in tale situazione vive una realtà unica e specifica.²³⁰

Il concetto di subalternità di Spivak è, in questo contesto, estremamente interessante. L'individuo messo in una posizione di subalternità non è semplicemente un oppresso o un escluso, ma sta in una posizione di sottomissione, che avviene tramite l'estromissione dagli spazi di azione e la rimozione della possibilità di parlare, definirsi e rappresentarsi.²³¹

I gruppi subalterni spesso non hanno una voce autonoma e indipendente, ma sono rappresentati dalle strutture di potere dominanti attraverso discorsi e

²²⁸ GARNER e SELOD, «The Racialization of Muslims», cit., p. 11.

²²⁹ Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the subaltern speak? postkolonialität und subalterne artikulation can the subaltern speak?* (Columbia University Press, 2010).

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibi*, p. 28.

rappresentazioni che li oggettivano e li riducono a stereotipi.²³² È una situazione diversa da quella di oppressione, che fa riferimento alle relazioni di potere asimmetriche in cui gli individui dominanti hanno il potere di esercitare il controllo e di discriminare i gruppi subordinati.

Inteso in questo modo, le presunte donne musulmane salvate dal maschilismo islamico e i *queer* musulmani, sottratti a una sorte letale nei paesi d'origine, verrebbero tolti da una situazione di oppressione (ammesso che nel paese che li accoglie non vi sia alcuna prevaricazione), ma rimangono sempre in una situazione di subalternità. Ciò non significa relativizzare culturalmente le oppressioni che vivono individui marginalizzati nei propri paesi d'origine, ma rivalutare criticamente il ruolo dell'Occidente come salvatore di queste.

In generale, non è salvando le minoranze che davvero le si libera, perché così si universalizza il modello di liberazione LGBTQIA+ e femminile che è nato ed è stato attuato in paesi non orientali. L'Occidente dovrebbe fare un passo indietro e dare spazio agli individui di modo che possano parlare per sé stessi e per le proprie esperienze di oppressione, affinché possano liberarsi e non essere limitati in nuove narrazioni incasellanti e imposte. Restituire l'*agency* alle minoranze *queer* (così come alle donne) implica decolonializzare il femminismo, decentrando la sua prospettiva etnocentrica e destinando spazi per ogni individuo, senza che qualcuno debba rinnegare il contesto socioculturale di provenienza.

D'altra parte, anche qui è facile andare incontro a un'ipersemplificazione degli individui a cui dar voce. Riferirsi a "*queer* non occidentali" è utile per indicare gli attori della costruzione di un femminismo transnazionale, ma è anche estremamente generico. Non è un problema unicamente di terminologia, è importante non massificare questa categoria. La sua rappresentazione richiede un approccio che tenga conto della complessità delle loro esperienze e delle dinamiche di potere che le condizionano: non esiste una voce univoca e omogenea dei *queer* musulmani, ma piuttosto una molteplicità di posizioni sociali e culturali che necessitano di essere prese in considerazione.

²³² Graham K. RIACH, *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?* (London: Macat International Ltd, 2017), p. 50.

La paura di considerare i subalterni come una categoria monolitica è espressa, oltre che dalla stessa Spivak anche dalla sociologa Chandra Talpade Mohanty che, nei suoi studi femministi, segnala la tendenza delle analisi post-coloniali a generalizzare l'esperienza delle donne non bianche, ignorando i fattori sociali, culturali e politici che le rendono un gruppo estremamente eterogeneo.²³³ In questo modo, si ricadrebbe di nuovo in una visione orientalistica, un rischio che è presente anche quando si parla di soggetti *queer*.

Non solo è necessario slegarsi dall'islam come monolite, ma è anche essenziale riconoscere e valorizzare la diversità delle esperienze *queer* all'interno di diverse culture, poiché le stesse identità *queer* si sviluppano in maniera locale e quindi con marcate differenze culturali.²³⁴

Le femministe nere americane, che hanno notato che la loro esperienza differiva dalle bianche ed esse vivevano un'oppressione che non si limitava a quella di genere, ma si estendeva a diversi più livelli, hanno insegnato che non esiste l'esperienza universale femminile che il femminismo egemonico voleva statuire. Partendo da questi presupposti e anche grazie alle elaborazioni di studiose postcoloniale, è necessario tenere presente che non esiste neanche esperienza *queer* universale e non bisogna neanche generalizzare le esperienze *queer* non bianche.

Conclusioni e nuove prospettive di autonarrazione

Le questioni legate ai diritti LGBTQIA+ o in generale a coloro che sono oppressi vengono ampiamente strumentalizzate. Il modo in cui i diritti umani sono diventati un'industria complessa, con molte organizzazioni non governative, attivisti, media e altre organizzazioni che si occupano di questioni riguardanti essi a livello globale viene definito da Puar «human rights industrial complex».²³⁵ La nozione non è superflua, perché rimanda all'idea che il complesso "industriale" dei diritti umani sia diventato un'entità separata che si occupa più di promuovere e sostenere la propria esistenza che realmente di

²³³ Chandra Talpade MOHANTY, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, NC: Duke University Press, 2003), pp. 17–40.

²³⁴ Sara AHMED, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (Durham and London: Duke University Press, 2006).

²³⁵ PUAR, «Rethinking Homonationalism», cit., p. 338.

battersi per i diritti umani a livello globale. Seppur questi meccanismi abbiano normalizzato forme di identità sessuali non conformi, contemporaneamente, hanno promosso e diffuso narrazioni e ideali esclusivamente euroamericani di identità e politica di identità, inclusi quelli legati alle identità sessuali e di genere.

Si è ancora lontani, quindi, nel riconoscere un'intersezionalità dei diversi assi di oppressione così come la postula il femminismo intersezionale.

I movimenti di inclusione ed esclusioni creati dalle politiche e dalle narrazioni omoneoliberaliste fanno parte di un meccanismo che non distribuisce diritti, ma privilegi: sono concessioni che vengono date "dall'alto" e includono alcune categorie di persone *queer*, a scapito di altre. Ad esempio, secondo questa logica sarebbe legittimo distribuire diritti solo alle persone che corrispondono a certe aspettative di genere e orientamento sessuale, come ad esempio l'immagine stereotipata di un uomo bianco gay cisgender, escludendo altre persone *queer*, come le persone trans o quelle appartenenti a gruppi etnici o culturali marginalizzati. In questo modo, si andrebbero a creare delle diversità interne alla stessa comunità LGBTQIA+, che impedirebbero di vedere l'intersezione dei diversi assi di oppressione. È così che correnti del femminismo o lo stesso dibattito per i diritti civili si omologa alla retorica secondo cui alcune categorie di persone sono da escludere dalla lotta e dalle rivendicazioni o persino ostili ad esse. In questa maniera, gli oppressi si dividono e creano minoranze con ancora minor peso politico.

Se i diritti delle donne come categoria oppressa e quelli della comunità LGBTQIA+ sono sempre stati legati sia storicamente sia per via delle radici della lotta contro il sistema patriarcale, anche la strumentalizzazione di questi lo è.

Quando si parla di intersezionalità si riconosce che un individuo è oppresso su diversi livelli che sono certi per ognuno. Ad esempio, una donna musulmana transgender subisce discriminazioni per la sua identità di genere e per la sua religione, e ha una situazione simile a tutte le altre donne transgender, ma contemporaneamente differente e più complessa in termini di oppressione.

Il riconoscimento di questo particolare stato di discriminazione permetterebbe, nella pratica intersezionale, di ricevere supporto sia dalla comunità trans, sia da quella femminile, che da quella musulmana.

Nella realtà questo spesso non accade, poiché le narrazioni colpiscono anche i gruppi oppressi: a volte, chi è musulmano e *queer*, viene escluso dalla comunità religiosa che può essere eterosessista e contemporaneamente da quella *queer* che può avere comportamenti islamofobi. Pertanto, neanche le minoranze sono immuni dal razzismo, eterosessismo e femonazionalismo. Il parallelo tra quest'ultimo e l'omonazionalismo è particolarmente chiarificatore perché mostra, non solo come vi si celi dietro ancora l'idea dello scontro di civiltà, ma come anche questo abbia a che fare con la divulgazione di modelli sociali accettabili. Come nelle politiche omonazionaliste si creano modelli "*queer* nazionali" che corrispondono al paradigma di identità accettate all'interno della società (uomini omosessuali cisgender bianchi) anche nel femonazionalismo si privilegia una certa immagine di donna: occidentale, bianca, eterosessuale e talvolta cristiana. In entrambi i casi vengono dati voce e spazio a una minima parte della categoria; da una parte vengono esclusi tutti i *queer* transgender e non bianchi, dall'altra parte donne nere, *queer*, transgender, disabili o di altre religioni.

L'approccio intersezionale fornisce strumenti utili per comprendere i *queer* musulmani non solo perché rifiuta le retoriche dannose, ma perché enfatizza l'esperienza degli individui senza incasellarli in narrazioni prestabilite.

Intersectional research would allow religious experiences to be part of the narrative, because those speaking are setting the narrative. In other words, personal narratives are central, and this makes the subject central to the story.

This is not to say that researchers employing an intersectional approach will not have pre-set assumptions—we all do. But intersectionality forces researchers to confront, rather than disguise or explain away, these assumptions.²³⁶

²³⁶ SALEM, «Feminist critique and Islamic feminism», cit., p. 8.

A questo proposito, Scott Siraj al-Haqq Kugle in “Living Out islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims” raccoglie le testimonianze di vita di musulmani *queer* proprio con la lente dell’intersezionalità, esaminandone la complessità. Ha raccontato dei problemi con la società, con la famiglia, sottolineando l’importanza dell’autodeterminazione e della creazione di spazi sicuri e inclusivi, raccontando ogni individuo cercando di spogliarsi di ogni pregiudizio classificante.²³⁷

Il presente capitolo si è aperto con un discorso sulla religione che ha una struttura storicamente patriarcale, cosa che sarebbe suggerita anche dai testi sacri. Per questa ragione la scelta è di concluderlo simbolicamente trattando della riappropriazione da parte dei musulmani *queer* del Corano, con l’intento di restituire loro *agency*. Infatti, un’interpretazione rigida e dogmatica del Corano non è più ammissibile agli occhi dei musulmani più progressisti.²³⁸

Interpretare i testi sacri in modo diverso da quello tradizionale, nasce dalla necessità di rendere la religione più inclusiva, slegandola dai sistemi di potere patriarcali che l’hanno spiegata per secoli. Per questo, i testi religiosi hanno costituito un importante campo di battaglia sui dibattiti finalizzati a rendere la religione più malleabile a letture femministe e *queer friendly*.

Le religioni appaiono patriarcali perché la loro espressione è frutto di interpretazioni fatte in contesti patriarcali, dove gli uomini hanno sempre avuto il monopolio dell’esegesi.²³⁹

Riletture dei testi sacri, sono state fatte da diverse femministe di ogni religione con l’obiettivo di conciliare fede e istanze politiche e sociali, ma nel caso dell’islam, queste reinterpretazioni diventano ancor più di interessanti alla luce del modo in cui esso è stato costruito come nemesi dell’Occidente e come religione eccezionalmente oppressiva. Alcune femministe musulmane hanno fatto riletture del Corano fondamentali, preferendo come approccio al testo quello della storicizzazione, che permette di contestualizzare le norme e i precetti e di evitare interpretazioni che non tengono conto delle trasformazioni sociali e culturali che si sono verificate nel corso del tempo.

²³⁷ KUGLE, *Living Out Islam*, cit.

²³⁸ ZAHED, *Homosexuality, Transidentity, and Islam*, cit., p. 12.

²³⁹ SALEM, «Feminist critique and Islamic feminism», cit., p. 4.

L'inapplicabilità di alcune pratiche di ieri, nel contesto di oggi, appare palese tramite questo approccio.²⁴⁰

Molto famosi sono gli studi della scrittrice, sociologa e attivista marocchina Fatema Mernissi, la quale ha proposto interpretazioni del Corano e degli *hadith* innovative. Secondo Mernissi i testi religiosi islamici non discriminerebbero le donne, ma sarebbe le interpretazioni maschili di questi a creare disuguaglianza, stabilendo che quella musulmana sia una religione intrinsecamente oppressiva.²⁴¹

Se la costruzione dei ruoli femminili è dipesa da secoli di interpretazioni patriarcali, la stessa cosa si può dire cautamente delle persone *queer*. Esse, infatti, come si è visto, hanno una storia ancora più complessa che non si limita all'oppressione o alla relegazione sociale; modelli sociali omoerotici tradizionali si sono confrontati *in primis* con l'omofobia dei colonizzatori e poi si sono dovuti omologare alle categorie LGBTQIA+, frutto di un'emancipazione avvenuta in altri luoghi. In breve, studiare soggetti *queer* richiede di considerare alcune variabili in più del semplice rapporto fra generi in una data cultura.

Risignificare i testi porta, in qualche modo, a una riappropriazione: sottrae la tradizione religiosa a chi la usa per perpetuare oppressione e dà la possibilità di accettare la propria identità sessuale tramite risorse teologiche.²⁴² L'operazione di rilettura di testi come il Corano, è estremamente interessante se inserita all'interno della più ampia interpretazione del libro in senso "partigiano", ovvero di resistenza all'oppressione.

Kugle spiega che il Corano incoraggia la solidarietà con gli oppressi: essi sono considerati deboli da altri, perché visti come vulnerabili, ma nella loro sofferenza posseggono doti di resilienza e nel loro dolore è più facile per loro sentire la voce e la presenza di Dio.²⁴³ In *Queering religious texts* l'autore raccoglie le testimonianze di fedeli *queer* che si impegnano a creare esegesi inclusive delle letture. L'approccio storico usato anche dalle femministe, è molto utilizzato perché permette di far emergere l'inapplicabilità al contesto

²⁴⁰ *Ibi*, p. 5.

²⁴¹ Fatima MERNISSI, *Donne del Profeta: la condizione femminile nell'Islam* (Genova: ECIG, 1992).

²⁴² YIP, «Queering Religious Texts», cit., p. 52.

²⁴³ Scott Siraj al-Haqq KUGLE, *Homosexuality in Islam: critical reflection on gay, lesbian, and transgender Muslims* (Oxford: Oneworld Publications, 2010), p. 35.

socioculturale contemporaneo di alcune norme. È una metodologia difensiva secondo Yip in cui, ad esempio, si sottolinea l'improbabile veridicità degli *hadith*, scritti in un momento di sconvolgimento politico e che riflettono la necessità di porre delle regole all'interno della comunità.²⁴⁴ Anche la *Shari'ah* è costruita sulla base dell'interpretazione dell'uomo di fonti islamiche, all'interno di un certo quadro socioculturale e politico e per questo va contestualizzata.

Oltre a questo approccio "apologetico", Yip evidenzia un altro tipo di atteggiamento, dal carattere più provocatorio, volto a destabilizzare l'autorità religiosa.²⁴⁵ In modo più meno diplomatico, con questa modalità viene messa in dubbio l'obiettività intellettuale e morale dell'imam, considerata incapace di comprendere soprattutto la delicata situazione di *queer* musulmani in Occidente. Se chi detiene il potere interpretativo non è ritenuto in grado di svolgere davvero il lavoro di esegesi, la responsabilità viene presa proprio dall'individuo che ne ha messo in discussione il potere.

In questo modo, l'esperienza religiosa si rafforza fortemente nella sua sfera individuale. Portare sé stessi attivamente nella lettura dei testi sacri diventa un modo per sopperire alla mancanza di una guida intimamente riconosciuta come tale.²⁴⁶ Non manca, in questo senso, rispetto e considerazione per il Corano, ma cambia l'interprete.

Risignificare i testi sacri favorisce l'emancipazione dei musulmani *queer*, consentendo loro di trovare nella tradizione religiosa risorse e strumenti per lottare contro l'oppressione patriarcale e per contrastare quella rappresentazione di un islam che non li accoglie e li opprime. Da strumento di oppressione, la religione diventa mezzo di liberazione.

²⁴⁴ YIP, «Queering Religious Texts», cit., p. 54.

²⁴⁵ *Ibi*, p. 55.

²⁴⁶ *Ibi*, p. 56.

Capitolo 3. I musulmani LGBTQIA+ nel contesto europeo: la sfida della costruzione di un'identità tra migrazione, negoziazione e appartenenza intersezionale

Quando l'identità musulmana si affianca alle etichette contemporanee dei soggetti LGBTQIA+, parlare di imperialismo occidentale, di una "internazionale gay" o della diffusione globalizzata della politica sessuale occidentale è limitante perché non considera il punto di vista dei soggetti. Questo incontro potrebbe essere letto in maniera virtuosa, come un'intersezione di formazioni storiche, culturali e politiche che influenzano il significato politico dell'omosessualità, in modo diverso a seconda del contesto nazionale e delle formazioni di genere all'interno di tali contesti.

Per conoscere come si intrecciano le identità *queer* con la religione non resta che guardare agli studi che per primi hanno interrogato coloro che si sono identificati come musulmani e parte della comunità LGBTQIA+. Essi si muovono in uno spazio liminale tra asimmetrie, spunti morali pubblici eteronormativi e omonormativi, stimoli generazionali, ideologici e prospettive reali e immaginarie sui paesi di provenienza e di accoglienza.²⁴⁷

I modelli di comprensione della queerness non bianca e musulmana

Se è importante non essenzializzare l'islam, affidando all'esperienza di pochi la sua unica rappresentazione, lo stesso si deve fare con gli individui che si identificano nelle categorie LGBTQIA+. Nel primo capitolo si sono esaminate le differenze tra le diverse denominazioni della comunità *queer* che presentano, naturalmente, il limite di essere "etichette" ovvero quello di non ricoprire la totalità delle possibili esperienze umane.

Esaminare il mondo dei musulmani *queer* si rivela complicato proprio nel momento in cui si decide di adottare la lente dell'intersezionalità, riconoscendo che ogni soggetto fa comunicare la propria identità sessuale con la religione in maniera unica, considerando che vi sono sempre altre dimensioni

²⁴⁷ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 74.

implicate. Quest'ultime, in questo caso si inseriscono in un quadro di migrazione, razzismo e rivendicazioni del femminismo intersezionale.

Una prima considerazione essenziale nell'andare ad esaminare il vissuto degli individui *queer* musulmani riguarda il paese in cui l'individuo vive. La situazione sociopolitica e il contesto culturale sono fattori determinanti che influiscono sulla vita delle minoranze e sulle oppressioni che subiscono; ne consegue che ogni luogo configura un contesto proprio. Tuttavia, una prima distinzione di massima va fatta tra paesi a maggioranza musulmana e paesi in cui l'islam è una religione minoritaria. È una differenziazione che da sola è insufficiente e troppo generale, ma rimane doverosa. Infatti, gli studi in questo ambito sono eterogenei perché fatti in contesti culturali differenti e lontani fra di loro.

In generale, nel problematizzare la frequente applicazione universale delle categorie LGBTQIA+ è interessante sottolineare che le concettualizzazioni occidentali vengono coinvolte nello sviluppo locale e nazionale delle identità *queer*, senza tuttavia essere realmente l'unico modello di come la diversità sessuale si sviluppa nelle culture non occidentali.²⁴⁸ Le narrazioni *queer* vengono mescolate e adattate per creare comunità e influenzano la creazione di identità che hanno, però, una connotazione locale. Le analisi come quella di Blackwood nel contesto indonesiano, mostrano che i quadri normativi locali e tradizionali rimangono un punto di riferimento nella comprensione delle identità sessuali e quella occidentale è un'influenza e come tale ha un certo peso, senza che essa diventi un modello di liberazione che sottende una concezione teleologica.²⁴⁹

Le versioni occidentali dell'identità *queer* sono comunque diventate comuni in alcuni contesti, come ad esempio quello della Turchia²⁵⁰, ciò dimostra che vi sia una sorta di globalizzazione della sessualità, ma questa non è l'unica lente attraverso la quale leggere le sessualità non conformi dei musulmani. Ad ogni modo è indubbio che nella letteratura intorno a questi temi vi sia la

²⁴⁸ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 116.

²⁴⁹ Evelyn BLACKWOOD, «Transnational Sexualities in One Place: Indonesian Readings», *Gender & Society* 19, fasc. 2 (2005), pp. 221–242.

²⁵⁰ Tarik BEREKET e Barry D. ADAM, «The Emergence of Gay Identities in Contemporary Turkey», *Sexualities* 9, fasc. 2 (2006), pp. 131–151.

percezione di un'identità sessuale come qualcosa di occidentale, specialmente quando essa è resa esplicita e vissuta in maniera pubblica.²⁵¹

Nei paesi a minoranza musulmana la situazione è molto diversa. Dal momento che in questa sede si è trattato principalmente della rappresentazione dell'islam da parte dell'Occidente, la presente analisi si concentrerà sulle comunità di individui musulmani *queer* in Europa. Eppure, anche qui il problema dell'esplicitazione della propria identità sessuale non scompare del tutto, anzi, si rafforza in un contesto in cui i *queer* non bianchi faticano ad omologarsi alle aspettative di omonormatività. Come sottolineato da diversi autori, la presunta superiorità dell'individualità occidentale si costruisce intorno al momento del *coming out*.²⁵²

La poca visibilità di certe categorie e gruppi umani, come i *queer* non occidentali,²⁵³ si dimostra pertanto anche negli studi accademici sul tema. Nella chiave di lettura delle identità sessuali non conformi un elemento attorno al quale si insiste è proprio quello del *coming out*.

Negli anni Settanta e Ottanta del XX secolo, molti studiosi hanno descritto i modelli evolutivi dell'identità omosessuale di fatto elaborando un modo pragmatico per dare significato alla complessa realtà dell'orientamento sessuale. Il problema di questi modelli sta nel fatto che non considerano adeguatamente l'importanza del contesto sociale, della razza, dell'etnia, del genere, della classe sociale e di altre caratteristiche.

Malgrado il loro successo dentro e fuori dal mondo accademico, questi modelli interpretativi si sono rivelati troppo semplicistici e lineari in quanto basati solo sulle esperienze di uomini gay bianchi.

Un modello di comprensione dell'identità omosessuale che consideri esplicitamente l'appartenenza a una minoranza etnica viene elaborato da Edward Morales.²⁵⁴ Anch'esso presenta dei limiti, anche perché l'autore lavora principalmente nel contesto degli Stati Uniti e a quello si riferisce. Questo si

²⁵¹ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 17.

²⁵² Fatima EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay': *Queer* Muslims in the neoliberal European city», *European Journal of Women's Studies* 19, fasc. 1 (2012), p. 89.

²⁵³ *Vide supra*.

²⁵⁴ Edward S. MORALES, «Ethnic Minority Families and Minority Gays and Lesbians», *Marriage & Family Review* 14, fasc. 3-4 (1989), p. 230.

sviluppa in cinque fasi, ognuna delle quali rappresenta una tappa importante nella formazione dell'identità di una persona appartenente a una minoranza etnica LGBTQIA+.

La prima fase è la negazione in cui gli individui negano qualsiasi conflitto interno tra la loro identità sessuale e quella etnica o religiosa. È un momento di rifiuto dei propri desideri e delle proprie pulsioni. A questo segue una sorta di oscillazione tra l'identità bisessuale e quella omosessuale, nel tentativo di capire e accettare la propria identità sessuale. Generalmente, pur avendo desideri omosessuali, secondo Morales, la tendenza rimane quella di definirsi bisessuale.

Nella terza fase, quella del conflitto, si sperimenta, appunto, un senso di scontro nell'appartenenza a tre diverse comunità: la comunità LGBTQIA+, la minoranza etnica e la società in generale. È un momento delicato e importante che può generare ansia e in cui i soggetti cercano di esplorare questi conflitti e trovare un equilibrio, pur avendo la sensazione di “tradire” o la comunità o la propria sessualità.

Quello della “priorità alle alleanze” è il quarto step, in cui si ridisegnano le priorità di rapporti e relazioni interpersonali, ovvero in cui il tentativo dei soggetti *queer* è di stabilire legami significativi con le persone che li supportano. In questa fase, spesso l'ansia lascia il posto alla rabbia e allo smarrimento per non riuscire a inserirsi nelle comunità. Il percorso si conclude con il quinto momento in cui individui integrano queste varie comunità e identità, creando un'identità complessa e sfaccettata.²⁵⁵

Il merito di Morales è innegabile, ovvero quello di essere stato uno dei primi ad affrontare le questioni specifiche delle minoranze etniche all'interno della comunità LGBTQIA+ e ha fornito uno schema utile per capire l'evoluzione dell'identità sessuale e culturale degli individui *queer* di minoranza etnica, inquadrando anche la sfera emotiva e della salute mentale. Tuttavia, il modello è stato anche criticato per essere troppo teleologico e per basarsi su connotazioni positive attribuite a fasi successive e in questo senso non si allontana così tanto dagli altri modelli di identità omosessuale.

²⁵⁵ *Ibi*, p. 231.

L'errore di applicazione di modelli limitanti su campi di ricerca complessi come quello dell'identità sessuale per le minoranze etniche e religiose è stato fatto più volte. Un altro esempio a questo proposito è lo studio di Rusi Jaspal e Asifa Siraj del 2011 in cui sono stati intervistati uomini gay musulmani britannici di origine pakistana. Agli autori non sono sfuggiti i limiti del modello evolutivo dell'identità omosessuale ma, non hanno messo in discussione la teleologia e l'egemonia dell'ideale del *coming out*. Solo di sfuggita essi hanno notato che alcune persone potrebbero evitare di fare *coming out* perché rappresenta una minaccia per l'onore della loro famiglia e in quanto dimostrerebbe la loro assimilazione agli ideali culturali bianchi britannici e "non musulmani".²⁵⁶

In breve, la letteratura esistente suggerisce che la comprensione dell'identità sessuale non possa essere semplicisticamente ridotta a una serie di fasi evolutive, ma deve considerare il contesto sociale, culturale ed etnico, nonché i molteplici e diversi fattori che influenzano l'identità sessuale delle persone. In particolare, per i musulmani LGBTQIA+, la negoziazione di identità è particolarmente complessa e non sempre coinvolge il solenne momento del *coming out* che viene visto come un rito di iniziazione verso un'identità omosessuale matura e compiuta.²⁵⁷ Come verrà analizzato successivamente, il *coming out* non sempre avviene, specialmente all'interno del contesto familiare. Esso non è sempre vissuto come una necessità, anzi, a volte si cerca di tacere la propria sessualità il più a lungo possibile.

Il contesto di riferimento: l'islam europeo tra segregazione e accettazione

La costruzione dell'islam come grande nemico dell'Occidente, così come è stato trattato nel capitolo precedente, lascerebbe poco spazio a un epilogo virtuoso del rapporto fra i due. Eppure, non solo essi non rappresentano i due poli di uno scontro, ma è ormai riduttivo riferirsi alla religione musulmana come totalmente estranea al contesto europeo.

²⁵⁶ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 18.

²⁵⁷ Steven SEIDMAN, Chet MEEKS, e Francie TRASCHEN, «Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States», *Sexualities* 2, fasc. 1 (1999), p. 13.

I movimenti che hanno visto l'Europa come meta migratoria nel corso degli ultimi decenni hanno portato influenze islamiche in seno al continente europeo. Se la società percepiva i primi migranti come estremamente diversi e opposti all'Europa, considerandoli poco più che inquilini, nel giro di qualche generazione l'islam è diventata la componente religiosa non cristiana prevalente in Europa.²⁵⁸

Oggi non ci si confronta più solamente con coloro che si sono spostati dal proprio paese d'origine per arrivare in Europa, ma anche con i figli dei migranti dei decenni scorsi spesso cresciuti o nati sul suolo europeo e talvolta cittadini di Stati europei. Non si tratta più, insomma, semplicemente dell'islam in Europa, quanto di un islam europeo, grazie a un processo di "autoctonizzazione" della presenza musulmana nel territorio.²⁵⁹

Le modalità tramite le quali l'islam si evolve una volta che passa all'essere "europeo" dipendono da diversi fattori che cambiano di luogo in luogo; tra questi vi sono le politiche di immigrazione e di inserimento, i rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose e le reazioni dell'opinione pubblica.²⁶⁰

Le comunità incapsulate e le politiche islamofobe dello spazio urbano

Per affrontare che cosa significhi effettivamente "islam europeo" torna utile un concetto proposto da Yuval-Davis e successivamente sviluppato dall'antropologa Werbner, ovvero quello di "comunità incapsulata".²⁶¹ Questa sarebbe una forma di comunità che è separata e distinta dalle società circostanti, tendente all'autoreferenzialità e non aperta al mondo esterno.

I componenti di queste comunità sono individui migranti, persone in cui sono radicate diverse culture, ma che per varie ragioni si sono spostate in un paese straniero. Le comunità incapsulate sono caratterizzate

²⁵⁸ Stefano ALLIEVI, «L'islam in Europa diventa islam europeo? La produzione di conoscenza islamica in contesto minoritario», in *I Musulmani nelle società europee: appartenenze, interazioni, conflitti*, a c. di Renzo GUOLO, Mohammed Khalid RHAZZALI, e Stefano ALLIEVI, Intersezioni e asincronie 10 (Milano: Guerini e associati, 2017), 33.

²⁵⁹ *Ibi*, 34.

²⁶⁰ *Ibi*, 38.

²⁶¹ Pnina WERBNER, *Imagined diasporas among Manchester Muslims: the public performance of Pakistani transnational identity politics*, World anthropology (Oxford: Santa Fe, N.M: James Currey ; School of American Research Press, 2002), p. 3.

contemporaneamente da una forte coesione tra i membri e da diffidenza e isolamento verso la società più ampia. Proprio per questa ragione, in molti casi possono essere escluse dalla società maggioritaria, ad esempio a causa di pregiudizi o discriminazioni.

Nella sua analisi, Werbner ha applicato il concetto alle comunità musulmane in Europa. Se si considera, ancora una volta, la retorica dello scontro di civiltà si riesce a disegnare un quadro più chiaro delle ragioni per cui non è immediata l'integrazione sociale delle comunità musulmane di immigrati in Europa. Se da un lato la solidarietà interna è una risorsa, la percezione della comunità come alterità e la sua razzializzazione può portare essa a chiudersi in sé stessa.

In un contesto europeo i cui le comunità musulmane sono spesso alienate, i musulmani *queer* ne risentono in termini di visibilità e rappresentazione. Tutti i musulmani europei – ma in particolare quelli *queer* – finiscono per incarnare l'Alterità all'interno del continente europeo, rientrando in una categoria di individui che è spesso invisibile all'interno dei dibattiti. Essi, infatti, fintanto che si professano di fede islamica, sarebbero secondo alcuni troppo oppressi e alienati dalla propria comunità religiosa per poter parlare a nome proprio, esattamente come qualsiasi musulmano.²⁶²

Il diritto di parlare ed essere rappresentati lo si acquisisce quando si rinnegano le proprie radici, in una perfetta dinamica omologizzante. Quello che avviene per ciò che riguarda la presenza islamica in Europa è un processo di integrazione sostanziale, non lontano rispetto a quello di altri gruppi immigrati, ma dal retrogusto conflittuale. Infatti, all'atto pratico, non senza qualche difficoltà, i musulmani entrano a far parte del mondo del lavoro, della scuola o in qualsiasi contesto dove siano presenti anche dai non musulmani, nonostante questo nel dibattito pubblico la narrazione che prevale è sempre o comunque quella della distanza dell'islam da tutto ciò che occidentale.²⁶³

²⁶² EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay'», cit., p. 80.

²⁶³ ALLIEVI, «L'islam in Europa diventa islam europeo?», cit., p. 41.

La città come luogo di accoglienza e discriminazione

El-Tayeb sostiene che l'uropeizzazione degli Stati-nazione del continente si manifesti in gran parte tramite un sentimento di islamofobia condivisa e dalla visione dell'immigrazione come la principale minaccia per esso.²⁶⁴ L'idea che i musulmani siano un gruppo alieno e incompatibile con la cultura europea è stata diffusa ampiamente in molti paesi e ha portato a una serie di politiche spaziali discriminatorie nei loro confronti:

Since the fall of the Soviet empire more than 20 years ago, the uniting Europe has struggled to create a postnational system of governance able to address the challenges posed by an increasingly interconnected 21st-century world and to offer globally applicable solutions to problems left unresolved within a nation-state model prone to creating divisions rather than transnational alliances.²⁶⁵

L'Europa post-nazionale presenta quindi due facce opposte: da una parte si definisce spesso attorno a valori condivisi di umanesimo, uguaglianza e integrazione, dall'altra è innegabile vi siano atteggiamenti intolleranti nei confronti di migranti e minoranze che incarnano la minaccia a valori di cui lo Stato contemporaneo si fa paladino.²⁶⁶

Molte politiche di accoglienza degli immigrati in Europa si basano su un'idea di tolleranza condizionata, in cui i musulmani sono accolti solo se ammettono di sottostare a determinati standard culturali e comportamentali imposti dalla società di accoglienza.²⁶⁷

Le comunità musulmane si costruiscono come statiche e repressive e ciò viene dimostrato da una serie di politiche spaziali, ovvero quelle riguardano la pianificazione e la gestione dello spazio urbano e territoriale. In questo senso, la presenza delle minoranze musulmane in Europa viene considerata come una minaccia alle fondamenta del continente, ed è quindi affrontata attraverso nuove forme di *governance* spaziale che si traducono in limitazioni

²⁶⁴ EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay'», cit., p. 80.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Peter O'BRIEN, *The Muslim question in Europe: political controversies and public philosophies* (Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 2016).

alla mobilità dei membri di queste comunità, sia fisicamente che intellettualmente, tramite restrizioni legali, politiche ed economiche.²⁶⁸ Dunque, la costruzione delle comunità musulmane come perennemente straniere va di pari passo con la loro esclusione e contenimento nello spazio cittadino.

La spiegazione delle ragioni che stanno dietro questa scelta non riguarda solo la paura dell'Altro. Essa, infatti, cela anche ragioni economiche che emergono se si sposta la discussione delle politiche spaziali dal piano generale a quello specifico delle città. L'atto di dipingere le comunità musulmane come non in grado di stare al passo con i tempi e dannose per le libertà occidentale avviene attraverso un discorso neoliberista che inquadra la città come un luogo di consumo e che mira a controllare il pubblico attraverso la privatizzazione. In questo contesto, i gruppi emarginati, comprese le minoranze musulmane, rimangono esclusi e contenuti a causa del loro fallimento nel raggiungere lo status di cittadino-consumatore, un insuccesso spesso associato al loro presunto deficit culturale.²⁶⁹

La conferma che tutto ciò si inserisce all'interno di un'ottica omoneoliberalista è che la città è il luogo accogliente per quelle minoranze che possono essere a loro volta un ingranaggio nel meccanismo di consumo: ovvero omosessuali, bianchi e borghesi.²⁷⁰

Un esempio della configurazione dei luoghi urbani come spazio di consumo dotato di un'anima accogliente e contemporaneamente chiusa alla diversità è la città di Amsterdam. In città come Amsterdam, famosa per l'ospitalità e la tolleranza, i problemi di integrazione di coloro che sono accolti vengono relegati lontano dagli occhi dei turisti, in quartieri che diventano luoghi di segregazione per persone non bianche e, spesso, musulmane:

Gay cosmopolitan tourism thus requires, and produces, the same kind of seemingly fluid but in fact strictly hierarchical urban spaces provided by the neoliberal creative city, including poor communities of color in its landscape, but containing and isolating them to ensure that movement takes place only in one direction, conceiving of

²⁶⁸ EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay'», cit., p. 81.

²⁶⁹ *Ibidem.*

²⁷⁰ *Ibidem.*

them primarily as a resource – of labor, food, sex and other commodities valued by the consumer-citizen.²⁷¹

Le comunità vivono in un ambivalente stato di mobilità individualizzata ridotta e di simultanea ipermobilità perché, pur essendo costrette a spostarsi, non riescono a creare una stabilità o un radicamento in un luogo specifico. Ciò può portare a sentimenti di alienazione e di disconnessione da un senso di appartenenza e di identità culturale, rendendo difficile una vera integrazione e inclusione sociale.²⁷² Eppure i non bianchi servono alla città per l'immagine cosmopolita e accogliente che essa vuole dare ai cittadini e ai turisti.

Musulmani, queer ed europei

All'interno degli stessi gruppi islamici è necessario, quando si parla di *queerness*, fare alcune distinzioni. La prima è, alla luce dei discorsi sull'essenzializzazione dell'islam, la più ovvia: l'islam non rappresenta ogni persona che si dichiara musulmana. In altre parole, non si può prescindere dal paese di provenienza o da altri fattori socioeconomici e culturali che sono determinanti nel delineare il profilo di un gruppo sociale. In secondo luogo, e sempre nell'ottica di non omogenizzare tutti i musulmani *queer* come un unico grande gruppo, in questa sede si tenterà di fare una distinzione di massima, ma fondamentale, tra gli immigrati di prima generazione e le seconde o terze generazioni. Non saranno oggetto di questa trattazione i convertiti, per i quali entrano in gioco altre variabili tra le quali non vi è ovviamente quella di far parte di una minoranza etnica.

I migranti sessuali: limiti e risorse della solidarietà etnica

Alla luce di quanto detto sulla ghettizzazione delle minoranze etniche, la sessualità musulmana sembra essere incompatibile indipendentemente dall'identità sessuale dei fedeli. Eterosessuali e cisgender oppure altro, i musulmani risulterebbero incapaci di abbracciare la modernità. Se da una parte sembra

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibidem.*

che gli uni si aggrappino a un modello repressivo di eterosessualità, gli altri non paiono abbastanza emancipati per uscire dal proprio guscio, fare *coming out* e vivere liberamente le proprie relazioni.²⁷³

Questo è riconducibile a una trionfalistica e omonazionalista *rescue narrative* che presenta gli individui *queer*, che emigrano dai luoghi in cui sono perseguitati, come protagonisti di un processo di liberazione.

Per i migranti di prima generazione un ruolo di grande importanza è ricoperto dalla solidarietà etnica che trovano nel paese di arrivo, soprattutto per quanto riguarda come insediarsi e integrarsi a livello lavorativo e sociale.²⁷⁴ Il legame con la comunità etnica che ha migrato nello stesso paese è fortissimo. Il senso di fratellanza con i connazionali è una risorsa che ha, come si è visto nel concetto di “comunità incapsulata”, anche dei limiti. Per comprendere l’entità di questa variabile per i musulmani *queer*, bisogna inquadrare questi individui come migranti sessuali.

Per i musulmani *queer* che decidono di migrare, infatti, la sessualità fa spesso parte delle ragioni per le quali si decide di partire verso l’Europa, che si immagina come paese all’avanguardia e accogliente. Le modalità con le quali un migrante viene accolto in un paese europeo non sono scevre da visioni omonazionaliste. Il primo fatto da considerare è che ci si pone all’interno del campo della migrazione sessuale, ovvero motivata del tutto o in parte dalla sessualità del migrante. La stessa terminologia la si usa anche quando la sessualità è motivo di successivo stanziamento in un dato paese, anche se la ragione per cui si era partiti originariamente era differente.²⁷⁵ Infatti, questa è spesso solo uno dei motivi per il quale si decide di migrare e si interseca a ragioni legate al lavoro o allo studio.²⁷⁶ Al momento della partenza è possibile che il soggetto non abbia rivelato la propria soggettività sessuale alla famiglia per evitare una grave rottura dei rapporti con i parenti e con la comunità d’origine. Con questa si mantiene spesso un rapporto, seppur a distanza. A differenza di quello che si possa pensare, non sempre vi è un taglio netto con le

²⁷³ *Ibi*, p. 86.

²⁷⁴ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 47.

²⁷⁵ Héctor CARRILLO, «Sexual migration, cross-cultural sexual encounters, and sexual health», *Sexuality Research & Social Policy* 1, fasc. 3 (2004), pp. 59–60.

²⁷⁶ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 86.

proprie radici, anzi viene manifestata la volontà di mantenere saldi il rapporto con famiglia e comunità.²⁷⁷

Stabilendosi nel nuovo paese, i migranti sessuali possono iniziare a vivere le pratiche religiose in maniera differente, ma questo dipende naturalmente da persona a persona. La fede, quando non rinnegata, fornisce un collante tra i credenti migranti LGBTQIA+ e un mezzo di identificazione per posizionarsi rispetto al gruppo maggioritario. Mantenere vivi i riti e le preghiere anche nella nuova società permette di sentirsi parte di una comunità globale di musulmani e contemporaneamente di gruppi transnazionali etnici e religiosi.²⁷⁸ Vivere in modo positivo la propria fede non sempre è possibile, perché a volte si ha la percezione di giudizio da parte della comunità etnica e capita che alcuni musulmani *queer* non si rechino in moschea perché la percepiscono come luogo di controllo.²⁷⁹ Ciò dimostra, ancora una volta, che la solidarietà etnica ha dei limiti. La lente dell'intersezionalità aiuta a leggere la condizione complessa di chi rientra nel quadro delle migrazioni transnazionali.

È interessante notare, a proposito dell'idea secondo cui le identità LGBTQIA+ siano espressioni di un colonialismo sessuale che le versioni occidentali dell'identità *queer* sono effettivamente utilizzate come risorse dai musulmani LGBTQIA+ in Occidente e in paesi a maggioranza musulmana; questo avviene anche se, come si è detto in precedenza, vi è comunque un adattamento alle loro circostanze.²⁸⁰

Le seconde generazioni tra crolli morali, negoziazione e appartenenza

I modi in cui i musulmani *queer* di seconda e terza generazione si muovono tra il silenzio sulla propria identità sessuale e il desiderio o la necessità di fare *coming out* è molto complesso perché si iscrive nelle questioni identitarie e nelle variabili culturali che esse negoziano in quante figlie di immigrati e

²⁷⁷ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 109.

²⁷⁸ Louise RYAN e Elena VACCHELLI, «Introduction: Gender, Religion and Migration», *Religion and Gender* 3 (2013), pp. 1–2.

²⁷⁹ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, p. 157.

²⁸⁰ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 109.

facenti parte di minoranze. Il rischio è, anche qui, quello di generalizzare la cultura o la religione senza considerare sufficientemente gli altri elementi.

Un primo fattore da esaminare è l'educazione morale, che avviene all'interno della famiglia; in particolare per le seconde generazioni questa è un assemblaggio di diverse norme e valori formato dalle narrazioni che provengono dalla famiglia, dalle comunità delle minoranze etniche e razziali, dalla scuola, dal lavoro, dalle comunità (bianche) *queer*, dal paese in cui si vive e da quello da cui provengono i familiari.²⁸¹ Ad ogni modo, l'ambiente domestico è significativo in quanto in esso condensano gli insegnamenti dei genitori insieme alla trasmissione delle pratiche della cultura e i valori del paese di origine.²⁸²

L'educazione impartita ha una marcata connotazione di genere. In altri termini, vi sono aspettative differenti per i ragazzi e per le ragazze. In questo contesto, il ruolo delle donne diviene spesso dibattuto e intorno ad esso affiora una retorica che le dipinge come mezzo di continuità culturale, punto fermo parallelo a tutti i cambiamenti dati dalle novità.²⁸³

Tuttavia, non sempre le giovani donne seguono silenziosamente i modelli comportamentali a loro imposti. Le ragazze di seconda generazione sono quelle che più coraggiosamente sfidano e mettono in discussione i modelli e i ruoli di genere, soprattutto nell'espressione della mascolinità e della femminilità, che sono culturalmente determinate.²⁸⁴

La migrazione concreta dell'individuo, ovviamente, non va di pari passo a uno spostamento dei suoi valori e riferimenti culturali, ammesso che questo effettivamente avvenga. In realtà il processo che prende in considerazione la cultura è molto più sfaccettato e talvolta bipolare. Mentre i ragazzi vengono incoraggiati a sviluppare identità nel nuovo paese e ad esplorare le possibilità

²⁸¹ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 46.

²⁸² *Ibi*, p. 47.

²⁸³ *Ibi*, p. 48.

²⁸⁴ Annalisa FRISINA, «Giovani musulmani/e, figli/e delle migrazioni in Italia. Continuità e cambiamenti», in *I Musulmani nelle società europee: appartenenze, interazioni, conflitti*, a c. di Stefano ALLIEVI, Renzo GUOLO, e Mohammed Khalid RHAZZALI, *Intersezioni e asincronie 10* (Milano: Guerini e associati, 2017), p. 88.

che esso offre, alle ragazze viene richiesto di vivere come nel paese d'origine, perpetuando gli stereotipi di mascolinità e femminilità.²⁸⁵

L'educazione intorno al sesso è binaria e ricalca prospettive non sconosciute neanche all'Occidente cristiano o laico: il sesso al di fuori del vincolo matrimoniale è in ogni caso scoraggiato in quanto *haram*. Eppure, concretamente quella di non avere rapporti sessuali prima del matrimonio è una proibizione che è più severa per le donne che per gli uomini, i quali spesso hanno più possibilità di sperimentare in questo campo prima del matrimonio.²⁸⁶

Le aspettative sociali che pendono sui giovani sono ancor più determinante per un migrante di seconda generazione, che cerca di districarsi tra quelle della minoranza etnico-religiosa e quelle della società circostante. La famiglia ha una responsabilità fondamentale in questo processo. Essa, infatti, si promuove come modello da inseguire e realizzare per gli individui, dai quali ci si aspetta la volontà e il tentativo di costruire la propria famiglia ideale: eterosessuale e monogama. Le persone vengono spinte a intraprendere relazioni endogame e – nel caso dell'islam in particolare – il matrimonio rappresenta un rito di passaggio importante, che segna il passaggio dalla giovinezza all'età adulta. Come Peumans osserva, però, le tappe della vita, scandite in un certo qual modo dalle aspettative sociali, sono diverse per i giovani *queer* rispetto a quelli eterosessuali.²⁸⁷

È nella prima adolescenza che capita di rendersi conto dei primi desideri erotici omosessuali, che difficilmente vengono vissuti con serenità o naturalezza. Questo può avvenire indipendentemente dalle proprie radici etniche o religiose, ma è comune che i giovani musulmani che sperimentano desideri erotici al di fuori dell'eteronormatività provino molto facilmente senso di colpa, vergogna, confusione e ansia: sentimenti legati soprattutto alla percezione di star facendo qualcosa che trasgredisce le regole.²⁸⁸

Vi è da sottolineare che il percorso verso la presa di coscienza e l'eventuale identificazione in una categoria della comunità LGBTQIA+ può essere

²⁸⁵ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 48.

²⁸⁶ *Ibi*, p. 49.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ibi*, p. 52.

spesso lungo e ponderato, ma nel caso di cui si sta trattando è ancora più complesso.

Infatti, il momento in cui ci si rende conto delle proprie pulsioni non è seguito immediatamente da quello in cui ci si riconosce come parte di una comunità *queer* oppure in cui si sceglie di identificarsi con un'etichetta del mondo LGBTQIA+. ²⁸⁹ Al contrario, il mondo dei musulmani *queer* è talmente variegato che non è detto che quest'ultimo momento arrivi effettivamente. ²⁹⁰ In realtà, questa scarsa accettazione può avvenire indipendentemente dalla provenienza religiosa, ma è certo che per la loro posizione particolare questi sono inclini a un rifiuto della propria sessualità se non conforme alla norma. Quando qualsiasi persona realizza di sentirsi attratta da persone dello stesso sesso è possibile che vada incontro a un momento di grande crisi morale. Il crollo morale ha il suo nucleo nella riflessione su sé stessi, che evidenzia la distanza – talvolta inaspettata – tra la percezione di sé propria, degli altri e le aspettative. Questo fenomeno è particolarmente evidente per le persone LGBTQIA+ di fede musulmana perché sono in bilico tra la necessità del silenzio e il desiderio di divulgazione della loro soggettività sessuale. Non è raro, infatti, che esse vengano afflitte dal senso di colpa per sentirsi “ipocrite” in quanto è comune che tengano nascosta la propria identità sessuale anche a persone vicine. ²⁹¹

La tendenza di chi ne ha la possibilità può essere, a volte, quella di allontanarsi dalla famiglia d'origine. Non deve essere sempre necessariamente una rottura definitiva, ma il distacco fisiologico dal nucleo familiare aiuta spesso a comprendersi meglio, riflettere e affrontare il crollo morale. Come si è detto, la migrazione fisica però non va di pari passo con una migrazione culturale; in altre parole, allontanarsi dal punto di riferimento della propria cultura (la propria comunità o la propria famiglia) non implica abbandonarne usi, costumi e valori.

Vi è, a volte, un allontanamento che per le seconde generazioni di minoranze etniche scaturisce una dinamica interessante. Lo spostamento, difatti,

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ibi*, p. 141.

²⁹¹ *Ibi*, p. 53.

non è netto e unidirezionale: la casa della famiglia rimane un punto fermo nella vita dei giovani musulmani *queer*, in cui non si vive l'interezza della propria vita, ma comunque si frequenta, magari tornandoci nel fine settimana o in occasioni festive. L'individuo vive così tra due spazi fisici, morali e culturali e negozia continuamente la sua sessualità all'interno di essi. L'etica sessuale impartita in famiglia e insieme ad essa le usanze culturali, la lingua e gli usi non spariscono, ma sono solo meno assillanti nei momenti di lontananza da casa.²⁹²

Questa continua contrattazione di comportamenti e pensieri è ancor più accentuata se il trasferimento del musulmano *queer* avviene da una zona rurale a una urbana, che nell'immaginario è il luogo di tolleranza, perfetta meta per fuggire al conservatorismo. All'atto pratico, non sempre è così: i *queer* non bianchi subiscono oppressioni nelle città che hanno a che fare con genere, etnia, razza, classe.

Un altro elemento fondamentale comune a molti *queer* musulmani è legato alla volontà di prendere parte alla mobilitazione *queer*. Si ricercano spazi sicuri fisici come bar o associazioni LGBTQIA+ anche online.

Si è precedentemente problematizzato il *coming out*, per specificare che la convinzione che esso sia il punto di arrivo – o per lo meno di svolta – nella vita di una persona è una convinzione egemonica tipica del modo di vivere la *queerness* dell'Occidente. Ad ogni modo, il *coming out* rimane un momento importante e che vale la pena considerare quando si parla delle seconde generazioni di musulmani. Il fatto interessante, per quanto non così stupefacente, è che essi non scelgono quasi mai i membri della famiglia per farlo.²⁹³ L'occasione di fare *coming out* a volte si presenta online con altri utenti di *chat* o *social network* anch'essi parte della comunità, oppure con amici, colleghi o con persone incontrate negli spazi LGBTQIA+ (bar, associazioni, gruppi).²⁹⁴

Si teme di deludere la propria famiglia o di essere emarginati dalla comunità nel caso si dovesse fare *coming out*. Infatti, se il contesto di

²⁹² *Ibi*, p. 54.

²⁹³ È una situazione che può essere comune anche ad altre persone *queer* che, pur non facendo parte di minoranze etniche, si trovano in condizioni di marginalità o di oppressione di altro tipo (classe, religione, ecc.)

²⁹⁴ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 57.

provenienza è spesso basato su valori di famiglia e comunità estremamente forti, si crea una forte pressione sociale per conformarsi alle norme di genere e di sessualità. Il rischio non è solo quello di sentirsi isolati, incompresi e soli nel conflitto interno tra l'identità sessuale e le aspettative culturali e religiose della loro famiglia e comunità, ma anche quello di mettere in dubbio i rapporti di sangue e quindi l'affetto incondizionato che i propri cari provano nei confronti del soggetto che si espone. La pressione e l'ansia, legate alla possibilità di essere emarginati o rifiutati dalla propria famiglia o comunità, possono portare a elevati livelli di stress e ansia e, nei peggiori casi, anche sintomi di depressione a causa della pressione costante di mantenere la propria identità sessuale nascosta.

Inoltre, le persone *queer* musulmane possono sentirsi isolate, specialmente se non riescono a trovare sostegno e comprensione nella propria comunità e la mancanza di modelli di riferimento positivi all'interno di essa può portarle a sentirsi invisibili e non rappresentate, con un impatto negativo su autostima, percezione di sé e salute mentale.²⁹⁵

In conclusione, la sfida di fare *coming out* per i musulmani *queer* europei di seconda generazione può avere un impatto significativo sul loro benessere psicologico, già provato dalle domande e dal percorso che porta alla consapevolezza di sé, che è guidato dalle continue negoziazioni tra le identità. Non sempre manca l'appoggio totale nella famiglia, a volte è possibile trovare conforto e la possibilità di aprirsi in fratello e sorelle oppure membri al di fuori dello stretto nucleo familiare, come zie o cugini. Aprirsi ai genitori è, per la maggior parte dei casi, escluso o per lo meno non è contemplato farlo con trasparenza.²⁹⁶ È chiaro che difficoltà di questo tipo sono vissute da gran parte delle persone *queer*, indipendentemente dalla provenienza o dalla fede. Eppure, per i figli di immigrati significa trovarsi davanti a un bivio dove scegliere la propria sessualità o la propria famiglia e quest'ultima sarebbe troppo da perdere; è un dramma che spesso i *queer* bianchi non vivono: «The social,

²⁹⁵ Nicholas A. LIVINGSTON et al., «Sexual Minority Stress and Suicide Risk: Identifying Resilience through Personality Profile Analysis», *Psychology of sexual orientation and gender diversity* 2, fasc. 3 (2015), pp. 321–328.

²⁹⁶ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 63.

emotional and economic interdependencies in families with a migration history are often lost on white queers».²⁹⁷

Per questo loro particolare status, anche le seconde generazioni vanno collocate all'interno di un contesto di migrazione perché sono cresciuti all'interno di una minoranza etnica e religiosa.²⁹⁸

Un ultimo elemento da prendere in considerazione è che le seconde generazioni di musulmani LGBTQIA+ spesso si incamminano in un sentiero esplorato dai fedeli nell'epoca contemporanea, quello della spiritualità. Anche in virtù della volontà di non esporsi eccessivamente, essi dimostrano un crescente interesse per la spiritualità e una maggiore enfasi sulle pratiche personali di devozione, a scapito della fedeltà alle tradizioni e alle autorità religiose. Questo è in linea con ciò che sta succedendo nella società contemporanea (e anche nell'islam europeo) ovvero l'emersione di nuove forme di spiritualità che si distinguono e si allontanano dalla religione organizzata. Il loro carattere è più personale, soggettivo e talvolta non si identificano necessariamente con una specifica tradizione religiosa.²⁹⁹

Capita che i musulmani *queer* che vivono in Europa da tempo si considerino più liberi nel modo in cui conducono la propria vita in assenza della famiglia. In breve, la modalità in cui si sceglie di professare la propria fede all'atto pratico diventa una questione personale, dettata da scelte individuali e indipendente dalla pressione sociale e familiare.³⁰⁰

Infatti, all'interno della costruzione religiosa l'accesso al divino è mediato da un'autorità che si percepisce ostile verso il corpo e la sessualità. Libero da questa struttura ognuno può praticare la fede con più flessibilità, senza autorità, senza differenze o gerarchie.³⁰¹ In conclusione, le seconde generazioni di musulmani *queer* sono la dimostrazione che le categorie LGBTQIA+ si applicano anche a coloro che sono di religione islamica. Restituendo

²⁹⁷ *Ibi*, p. 61.

²⁹⁸ *Ibi*, p. 74.

²⁹⁹ David J. TACEY, *The spirituality revolution: the emergence of contemporary spirituality* (Hove, East Sussex: Brunner-Routledge, 2004), pp. 11–28.

³⁰⁰ PEUMANS, *Queer Muslims in Europe*, cit., p. 158.

³⁰¹ Anna FEDELE e Kim E. KNIBBE, a c. di, *Gender and power in contemporary spirituality: ethnographic approaches*, Routledge studies in religion 26 (New York: Routledge, 2013), p. 6.

l'*agency* e dando loro lo spazio per parlare, essi dimostrano di collocarsi in uno spazio complesso, essendo attori di una continua negoziazione. Non mancano le strategie che adottano per conciliare le proprie identità, fra cui quella già citata della rilettura critica del Corano. Guardando più da vicino le realtà del contesto europeo si nota la volontà di costruire spazi sicuri per questi individui (gruppi di supporto o associazioni ad esempio)³⁰², senza che essi vengano incasellati in narrazioni predefinite della *queerness* bianca, dove possa incontrarsi, condividere vissuti e aiutarsi vicendevolmente.

Dare senso all'identità: l'attivismo intersezionale nella negoziazione

I *queer* razzializzati si muovono su un terreno estremamente complicato, tra silenzio, appropriazione ed esclusione, con l'intento di far comunicare due mondi che paiono ai più incompatibili. È necessario adottare la lente dell'intersezionalità per comprendere che l'identità *queer* non è totalizzante come intesa da molti membri della comunità LGBTQIA+ in Occidente, perché deve essere negoziata in intersezione con altre identità significative.³⁰³

Il primo problema degli attivisti è stato sicuramente quello di comprendere e narrare l'identità musulmana *queer* al di là dei modelli omonormativi occidentali e delle interpretazioni eteronormative dell'islam.³⁰⁴ Rahman propone una comprensione alternativa delle identità LGBTQIA+ musulmane come "identità intersezionali *queer*", che rappresentano soggetti "impossibili" o "impraticabili". Infatti, le identità delle persone LGBTQIA+ musulmane possono sembrare contraddittorie da conciliare all'interno di narrazioni identitarie che dipingono le identità come distinte, separate e monolitiche. Tuttavia, la realtà è molto più complessa e queste identità sono spesso caratterizzate da una serie di sfumature e di intersezioni.³⁰⁵

El-Tayeb riporta l'esperienza del collettivo olandese "Strange Fruit" che è andato controcorrente rispetto alle nozioni dominanti di identità *queer* progressista, attingendo a tradizioni non occidentali, cercando di instaurare e

³⁰² RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 110.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay'», cit., p. 89.

³⁰⁵ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 111.

mantenere rapporti con le organizzazioni della comunità e gli anziani pur essendo esplicitamente *queer*.³⁰⁶

L'esperienza riportata, dimostra che ha senso applicare i principi dell'intersezionalità non solo sulla carta e nei buoni propositi. Un punto di partenza è l'inclusione nel discorso intersezionale non solo dei membri omosessuali, ma anche di donne, transgender e chiunque si riconosca nel ventaglio di definizioni che l'universo *queer* offre. Un altro esempio di attivismo consiste nell'esplorazione delle narrative *queer* che sono alternative al *coming out*, ma già utilizzate e presenti nella storia della *queerness* in paesi non bianchi.³⁰⁷

In questo modo si usa una prospettiva interessante, che suggerisce anche Rahman, ovvero quella di vedere le esperienze vissute dai musulmani *queer* come una forma di intersezione fra cultura occidentale e orientale e un terreno di discussione e interazione tra la dialettica dell'islam e la sessualità moderna.³⁰⁸

Un attivismo *queer*, non (necessariamente) bianco e non egemonico può essere vincente grazie all'approccio fusionista alle influenze culturali e al rifiuto di gerarchie, non pretendendo che la propria narrazione sia superiore a quella altrui, ma che venga comunque ascoltata. Il duplice carattere dell'attivismo *queer* musulmano transnazionale e locale è una notevole risorsa, che permettere di non perdere di vista le specificità culturali dei membri dei gruppi *queer* musulmani, combinandoli con una prospettiva globale che li collega a una vasta rete femminista transnazionale.³⁰⁹

L'essenza dell'intersezionalità sta anche nell'opposizione alle categorizzazioni culturaliste, alla generalizzazione dei *queer* e dei musulmani che sono messi l'uno contro l'altro. La risorsa dell'esperienza intersezionale virtuosa è l'applicazione della solidarietà intercomunitaria che consente alleanze senza negare le differenze.³¹⁰

Questo tipo di approccio, rispetto a quelli che considerano i *queer* musulmani come "ibridi" o "somma" di identità, riesce a dare senso a coloro che

³⁰⁶ EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay'», cit., p. 89.

³⁰⁷ *Ibi*, p. 90.

³⁰⁸ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 111.

³⁰⁹ EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay'», cit., p. 90.

³¹⁰ *Ibidem*.

hanno vissuti che si collocano nell'incrocio tra diverse categorie, dando la giusta importanza a quelle identitarie come genere, classe, razza e sessualità nella definizione dell'esperienza di una persona, senza considerarle in modo isolato o statico, ma sempre in modo interdipendente.³¹¹

Solo in questo modo si può comprendere che, la condizione dei musulmani *queer* in Europa non è la somma delle oppressioni che essi subiscono, quanto una dimensione del tutto nuova che comprende sessualità e identità transnazionali, questioni religiose e generazionale in una continua negoziazione e creazione di sé stessi:

Taking a fully intersectional perspective begins with the standpoint of queer Muslims but also demands that we analyze how various vectors of experience are constituted by social and political hierarchies. This focus on hierarchies of oppression helps us to retain an understanding that there are power differentials at work.³¹²

L'Italia tra islamofobia, omofobia, razzismo e omonazionalismo

Si sceglie di concludere questo capitolo con un breve accenno alla situazione dei musulmani *queer* in Italia. Il tema richiederebbe evidentemente una trattazione a parte e più approfondita e ciò che segue non pretende di essere esauritivo, ma di evidenziarne la complessità.

I musulmani in Italia costituiscono un oggetto di analisi non sempre facile da studiare. Da una parte non vi sono dati sufficienti da censimenti ufficiali e si procede spesso per stime che si basano spesso sulla proporzione dei fedeli in un dato paese (se un terzo della popolazione del paese è musulmana, allora la stessa proporzione sarà presente tra coloro che sono immigrati).³¹³ Esattamente come sta avvenendo una transizione da islam in Europa a islam europeo – per quanto i musulmani vengano ancora percepiti come prodotto del fenomeno migratorio – anche in Italia si sta creando un islam autoctono.³¹⁴

³¹¹ RAHMAN, *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*, cit., p. 112.

³¹² *Ibi*, p. 114.

³¹³ Fabrizio CIOCCA, *L'Islam italiano: un'indagine tra religione, identità e islamofobia*, Linee 54 (Milano: Meltemi, 2019), p. 87.

³¹⁴ *Ibi*, p. 39.

Delle comunità islamiche o delle associazioni è raro trovarne alcune che sia sensibili o apertamente a favore della comunità LGBTQIA+. Se la bibliografia di questa trattazione comprende ricerche sul campo fatte su gruppi di musulmani *queer* in Europa (Francia, Belgio, Inghilterra e Paesi Bassi), mancano studi sul campo italiano. L'intento in questa sede è di analizzare il contesto in cui sono immersi i musulmani *queer* in questo paese. Da una parte ciò che si è dimostrato in precedenza vale, in linea generale, anche per l'Italia, ma è possibile rilevare alcune specificità.

L'evoluzione di una società multiculturale ha portato a problemi di discriminazione, tantoché sempre più musulmani in Italia affermano di essere stati coinvolti in episodi di islamofobia.³¹⁵ Tra i motivi di questa vi è la percezione dell'islam come una cultura piuttosto che una religione; questo è un elemento centrale nella diseuropeizzazione dei musulmani³¹⁶ un termine che si sceglie qui di riadattare in senso più specifico: percepire il musulmano come lontano ed estraneo alla tradizione italiana porta a un "disitalianizzazione" dei musulmani.

Il sentimento di islamofobia sviluppatosi è aumentato in Europa e in Italia soprattutto con i flussi migratori degli ultimi anni e per via degli attentati rivendicati dall'ISIS.³¹⁷ In questo campo, anche l'Italia non è esente da politiche spaziali contenenti le comunità islamiche e a volte tendenti all'islamofobia: mancanza di moschee, chiusura di centri culturali e associazioni islamiche, polemiche per il consumo di cibo *halal* nelle mense scolastiche. Inoltre, i musulmani non sono esenti dai discorsi d'odio neanche dalla retorica politica e nel giornalismo.³¹⁸

L'islamofobia non è solo una questione di religione, ma anche di razza e ciò nel caso dell'Italia vale in particolar modo. Per comprendere questo bisogna considerare il carattere scaltro e carsico del razzismo italiano. Infatti, nel XX secolo le retoriche intorno al tema erano orientate a dimostrare quanto fossero razzisti gli altri paesi e quanto l'Italia invece non lo fosse. Questo tipo

³¹⁵ *Ibi*, p. 87.

³¹⁶ EL-TAYEB, «'Gays who cannot properly be gay'», cit., p. 84.

³¹⁷ Monica DE VINCENTIS, «The day after: A discourse analysis of terrorism's representations in an Italian newspaper» (Tesi di laurea triennale, LUISS, 2020), p. 34.

³¹⁸ Giuseppe SCIORTINO, «Islamofobia all'Italiana», *Polis* 15 (2002), p. 107.

di narrazione innocentiste si legano al ruolo dell'Italia come potenza coloniale non particolarmente affermata, incapace di distinguersi adeguatamente tra le altre potenze e alla convinzione che essa fosse estranea alla questione razziale nel dopoguerra.³¹⁹

Sebbene la storia dimostri il contrario, il mito dell'eccezionalità dell'italiano innocente esiste. La razza e la sessualità, che sono stati usati specialmente nell'epoca fascista per stigmatizzare l'alterità, sono variabili che vengono utilizzate ancora oggi nelle retoriche nazionali. Per quanto riguarda la razza, l'italianità è stata costruita tramite l'unione e la negoziazione tra il modello mediterraneo e quello bianco, rivalorizzando un'identità ibrida. La razza italiana era quella mediterranea, ma nella sua costruzione viene "sbiancata": seppur lontana dalla purezza ariana, prendeva le distanze anche dalla pelle di colore.³²⁰ La delineazione dell'identità italiana avviene tramite una razzializzazione interna agli italiani e ad un recupero di modelli di genere di stampo patriarcale.

Il genere, la razza e la religione si radicano nell'identità italiana dal fascismo nella declinazione di modelli binari rigidi, una razza mediterranea "sbiancata" e una religione cattolica. Vi sono ovviamente state delle evoluzioni, anche grazie al multiculturalismo e alle lotte femministe, ma le radici delle concezioni di razza e genere rimangono comunque molto forti.³²¹

Alla luce di questo, una prima considerazione è che il musulmano *queer* incarna in un certo senso l'opposto del modello dell'identità; infatti, l'Italia è un interessante terreno di battaglia per il femminismo intersezionale perché è evidente il punto di incontro dei diversi livelli di oppressione e discriminazione: omofoba, razziale e religiosa. Si suggerisce qui che tutte queste forme di oppressione sono lotte per preservare un'identità nazionalista e tradizionalista.

³¹⁹ Gianmaria COLPANI, «Omonazionalismo nel Belpaese?», in *Il colore della nazione*, di Gaia GIULIANI, Prima edizione (Firenze: Le Monnier università, 2015), p. 194.

³²⁰ *Ibi*, p. 198.

³²¹ *Ibidem*.

Per concludere questo *excursus* sulla situazione italiana è interessante esplorare un ultimo punto di vista, nato da una domanda dalla complessa risposta, ovvero se in Italia si possa parlare di omonazionalismo.

Se in quanto islamofobia l'Italia non si allontana dalle tendenze di gran parte del continente europeo, le eterosessismo è un tratto presente e persistente del paese, seppur non sia un'eccezione all'interno del quadro occidentale. Infatti, seppur corretto che nell'Occidente e nei paesi del primo mondo vi sia una libertà di espressione della propria identità sessuale maggiore di altri luoghi, spesso questo alimenta manie di superiorità per cui si sopravvalutano i diritti e si sottovalutano le discriminazioni, il sessismo, e l'omofobia.

Il ragionamento logico, ma che parte dal presupposto erroneo che l'omonazionalismo non sia affare dell'Italia perché esso non può affermarsi in un contesto che politicamente, socialmente e culturalmente si dimostra eterosessista.³²² Eppure in un certo qual modo non solo è possibile, ma è necessario parlare di omonazionalismo in Italia. L'omonazionalismo, come spiega Colpani, non emerge linearmente grazie a dei requisiti (come l'essere aperti alla comunità LGBTQIA+) ma in seguito ad «un'articolazione contingente tra elementi anche contraddittori tra loro».³²³

Il capitolo precedente ha avuto tra i protagonisti il fenomeno dell'omonazionalismo inteso come tendenza della modernità più che come politica concreta. Nelle politiche omonazionaliste si nota che la narrazione prevalente del paese accetta gli individui *queer* a scapito della tolleranza della religione islamica. Come si colloca la situazione dello Stato italiano, un paese che porta avanti retoriche islamofobe, razziste e reazionarie e contemporaneamente omofobe e tradizionaliste? La risposta non è scontata.

Brillante è l'analisi di Colpani che analizza un'affermazione di una politica italiana che ha asserito che sarebbe meglio per un bambino stare in Africa piuttosto che avere due genitori omosessuali:

³²² *Ibi*, p. 192.

³²³ *Ibi*, p. 193.

[...] è il fatto che gay (bianchi) e africani (etero) siano accostati non secondo una logica dell'equivalenza, ma bensì in una relazione di 'conflitto d'interessi'. L'equivalenza secondo cui gli altri sessualizzati e gli altri razzializzati costituirebbero allo stesso modo una minaccia per il corpo nazionale è almeno in parte sospesa, in favore di una logica che li posiziona, in primo luogo, in conflitto tra loro. A fare da sfondo è un orizzonte di senso comune a quello dell'omonazionalismo, qui mobilitato da Bindi in termini che potrebbero apparire 'provinciali', omofobi e razzisti insieme.³²⁴

L'analisi in questa sede si è limitata ad accennare alla situazione di discriminazione omofoba, islamofoba e razziale che i musulmani *queer* si trovano a vivere in Italia, ma ai fini di uno studio approfondito bisognerebbe interpellare gli individui, anche per dare loro visibilità e *agency*. Ammesso questo, già dalle ricerche scientifiche precedenti è possibile giungere ad alcune considerazioni che più che essere conclusive, aprono una serie di domande e nuovi orizzonti di ricerca. In Italia i musulmani *queer* vengono discriminati su più livelli. Il primo è quello razziale e religioso, che vanno di pari passo per via della costruzione del mito della razza e la percezione che essi siano distanti e incompatibili con la tradizione italiana. Il secondo è quello dell'eterosessismo, per cui l'Italia è considerata in una posizione inferiore rispetto all'Europa, tacciata di provincialismo e arretratezza rispetto ai vicini europei.³²⁵ Gli individui *queer* di minoranze etniche e religiose si collocano in uno spazio di confine in cui la loro identità transnazionale religiosa incontra quella sessuale, vittime di retoriche d'odio da parte dei conservatori, ma anche di sguardi sospetti da parte di coloro che si rifanno a valori più progressisti, perché vedono nella religione una minaccia alla laicità dello Stato e ai diritti soggettivi tutelati dalla Costituzione.³²⁶

³²⁴ *Ibi*, p. 196.

³²⁵ Gianmaria COLPANI e Adriano José HABED, «What is European about homonationalism? Thinking through the Italian case», in *Everyday Feminist Research Praxis: Doing Gender in the Netherlands*, a c. di Domitilla OLIVIERI e Koen LEURS (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014), pp. 23–39.

³²⁶ CIOCCA, *L'Islam italiano*, cit., p. 87.

CONCLUSIONI

Nel corso di questa tesi si è cercato di esplorare il complesso rapporto tra l'islam e le identità sessuali non conformi, offrendo una panoramica delle sfide, delle tensioni e delle prospettive di cambiamento. Di seguito si sintetizzano le principali conclusioni emerse dalle riflessioni intorno agli studi, tracciando un quadro più chiaro delle dinamiche che caratterizzano questa complessa intersezione tra fede, sessualità, cultura e politica.

Interrogandosi su come questi temi possano essere significativi in relazione alla religione musulmana, si è cercato di decostruire il paradigma secondo cui identità sessuali non conformi siano incompatibili a prescindere con l'islam e di dimostrare che l'islam non possa essere l'unico fattore determinante per definire un paese, una comunità o una persona come eterosessista. L'islam, nel suo assetto patriarcale, può non essere aperto a identità sessuali "non conformi" esattamente come molte altre religioni monoteiste. Un primo presupposto è quello di riconoscere che l'omofobia e la discriminazione di genere non sono problemi esclusivi dell'islam, ma sono presenti in molte altre religioni e culture, compresa quella occidentale. Non si può quindi identificare nella religione l'unica origine di tali atteggiamenti. Infatti, si è dimostrato che la storia di molti paesi islamici mostra che forme di omoerotismo o identità di genere "ibride" sono sempre esistite e spesso sono state tollerate, talvolta anche celebrate.

Anche alla luce di quanto afferma Massad, sembrerebbe ingiusto attribuire a queste forme di sessualità delle etichette che non appartengono al contesto in cui sono nate, come quelle della comunità LGBTQIA+. Non si sa, infatti, che peso e che ruolo avessero tali comportamenti e desideri all'interno della società in cui si sono sviluppati e non si può attribuire il concetto, ad esempio, di transgender in un luogo e in un tempo dove esso non era conosciuto.

Inoltre, emerge che il motivo per cui pare non vi sia più traccia di questa tolleranza in molti paesi a maggioranza musulmana è la condanna severa di queste forme omoerotiche, iniziata proprio sotto il colonialismo europeo, in

particolare quello inglese. L'immagine che l'uomo europeo ha dei paesi islamici come intolleranti nei confronti di persone *queer* è in parte vera, ma rispecchia una realtà relativamente recente. Le stesse categorie di omosessualità o eterosessualità esclusiva, così come il binarismo delle espressioni di genere sarebbero state imposte durante il periodo del colonialismo.

Perché dunque l'islam è percepito come religione estremamente omofoba? Si ritiene che il motivo abbia le sue origini nella questione dello scontro di civiltà. La retorica del "noi" bianchi, civilizzati, moderni, laici e democratici e del "loro" non bianchi, selvaggi, arretrati, integralisti ha contribuito a costruire l'islam come nemico dell'Occidente. In particolare, la narrazione dell'islam è stata superficiale e monolitica.

In questo modo, il mondo si divide in due poli e le questioni di genere e libertà sessuale diventano i temi centrali dello scontro, gli aghi della bilancia attraverso cui si può comprendere in quale parte di questo schieramento un certo paese si colloca. A questo proposito, sul piano di analisi sociopolitico si è esaminato come chiave di lettura della modernità il fenomeno dell'omonazionalismo, che vede i diritti LGBTQIA+ strumentalizzati dagli Stati che si proclamano difensori delle libertà con l'obiettivo di diffondere idee razziste e islamofobe. In questo la retorica dello scontro di civiltà è evidente: da una parte c'è l'individuo *queer* bianco e occidentale, vessillo della democrazia e della libertà, dall'altra l'uomo integralista musulmano, considerato una minaccia per il popolo LGBTQIA+ e quindi per le libertà occidentali. Nel mezzo, c'è l'individuo *queer* e musulmano che deve decidere da che parte stare: scegliere l'Occidente, infatti, comporta diventare il vessillo della sua bontà, che salva le minoranze laddove sono oppresse, ma si deve essere pronti a diventare la testimonianza vivente di quanto il proprio paese e la propria religione siano oppressivi. In questa logica, il ruolo sociopolitico dei musulmani *queer* è quello di vittima, mai di attore.

La retorica dello scontro di civiltà permea ogni discorso sull'islam che viene fatto in Occidente. Questo ha portato a una strumentalizzazione dei diritti delle minoranze, compresi quelli delle donne, per dimostrare quanto l'islam fosse arretrato. Anche il femminismo egemonico ha utilizzato retoriche

femonazionaliste, islamofobe e razziste e si è unito ai discorsi xenofobi e contro l'immigrazione della classe politica conservatrice. Se il femminismo può dare utili spunti per costruire una contronarrazione dell'islam come realtà opposta all'Occidente, in realtà l'islamofobia si presenta come un fenomeno strutturale, frutto della retorica dello scontro di civiltà, a cui non sono immuni neanche ambienti accademici e retoriche progressiste. Tuttavia, tramite l'intersezionalità, è possibile rinunciare alla retorica dello scontro di civiltà. La categoria di subalternità elaborata dalla femminista postcoloniale Spivak³²⁷ è utile per comprendere come un individuo "subalterno" non è necessariamente oppresso, ma sta in una posizione di sottomissione, che avviene tramite l'estromissione dagli spazi di azione, come nel caso dei musulmani *queer* "salvati" dall'Occidente. Dunque, per abbandonare la retorica che strumentalizza le minoranze sessuali ed etniche, è necessario assumere la prospettiva del femminismo decoloniale, che non rifiuta la religione *in toto* e dimostra che è importante ascoltare le voci dei musulmani *queer* e femministe musulmane, restituendo loro *agency*, poiché solo dando loro lo spazio che gli spetta è possibile comprenderli senza incasellarli in retoriche prestabilite dalle politiche omoneozionaliste.

Solo in questo modo, si può dar loro l'opportunità di parlare per sé stessi, autodefinirsi, identificarsi e di risignificare quel binomio che Massad considera frutto dell'imperialismo sessuale occidentale, senza biasimare coloro che assumono categorie "occidentali" per definire la propria sessualità. È stato utile a questo fine spostare l'analisi a livello identitario, perché ha permesso di mettere al centro i protagonisti di questa ricerca e non le retoriche e la percezione di essi da parte di altri.

Come si è detto, è tipico degli individui musulmani *queer* sperimentare conflitti e dover quindi impegnarsi attivamente per ristabilire un equilibrio all'interno della propria identità. È un processo che coinvolge diversi attori e variabili e, seppur entrambi i casi debbano essere collocati in un quadro di migrazione, ci sono molte differenze tra i musulmani *queer* migranti di prima o seconda generazione. Per la loro condizione di migranti, i primi infatti

³²⁷ SPIVAK, *Can the subaltern speak?*, cit.

trovano spesso nella solidarietà etnica un modo per integrarsi nel paese di arrivo, ma questo ha anche dei limiti, perché il collante che tiene unita la minoranza etnica è così forte da portare l'individuo a ripetere gli stessi schemi di comportamento sessuale del paese d'origine (fra cui la scelta di non rendere pubblica la propria sessualità per mantenere i rapporti con la famiglia). Diverso è per i musulmani *queer* di seconda e terza generazione, che affrontano ulteriori sfide nel gestire l'identità sessuale, oscillando tra il desiderio di fare *coming out* e il silenzio sulla propria identità sessuale. Due sono gli attori principali in questo processo; da una parte vi è la famiglia, la quale con l'educazione impartita e le sue aspettative di genere e matrimonio incarna la tradizione del paese d'origine, dall'altra la società europea che offre una panoramica più libertina sulla sessualità. I giovani attuano un gioco di negoziazione continuo, tipico delle seconde generazioni, ma in questo caso ancor più evidenziato dalla necessità di esplorare e vivere la propria identità sessuale.

Globalmente è possibile notare che l'esperienza dei protagonisti di questo studio si inserisce all'interno del complesso perimetro di un islam che si sta europeizzando e che si trova spesso limitato da politiche spaziali razziste che ricalcano quello scontro di civiltà di cui si è trattato. L'appartenenza a una comunità si patteggia anche in termini di spazio, perché trasferirsi dalla casa dei propri genitori può significare sentirsi più liberi di esprimere la propria identità sessuale, ma contemporaneamente avere la sensazione di perdere il contatto con le proprie radici e la propria religione. Questa situazione rende tutti gli spazi attraverso cui si muovono musulmani *queer* transnazionali e multinazionali, perché le stesse identità dimostrano di collocare l'individuo in uno spazio che supera i confini culturali e politici. Proprio per questo si conclude che l'essere *queer* non è un fatto totalizzante e deve essere negoziato in intersezione con altre identità significative. Le riflessioni del femminismo intersezionale aiutano a comprendere le sfumature dell'esperienza in modo multidimensionale, senza ridurre queste identità a categorie isolate o statiche, oltrepassando i modelli omonormativi occidentali e le interpretazioni eteronormative dell'islam. Emerge, inoltre che, un approccio fusionista e non egemonico dei modelli di comprensione della sessualità può essere vincente grazie

alla solidarietà intercomunitaria, che consente alleanze senza negare le differenze. La condizione dei musulmani *queer* in Europa non è la somma delle oppressioni che essi subiscono, ma una dimensione del tutto nuova che comprende sessualità e identità transnazionali, questioni religiose e generazionali in una continua negoziazione e composizione di sé stessi.

Limiti e prospettive di ricerca

Un limite di questo elaborato emerge confrontando le ricerche nel campo dei *gender studies* con quegli studi che si interrogano su questi temi in rapporto all'islam. L'analisi fatta in questa sede ha visto la tendenza di alcuni testi ad attribuire ai modelli di sessualità osservati delle denominazioni e delle etichette che sono nate in contesti distanti. Si cade in un comparativismo, che fa leggere i comportamenti omoerotici unicamente con categorie eurocentriche. Si è premesso che le categorie della comunità LGBTQIA+ sono in evoluzione e, in tempi recenti, molte nuove "etichette" stanno acquisendo visibilità. Infatti, in alcuni studi pare non esserci una vera e propria cognizione della differenza fra le varie categorie di identità sessuale non conforme. Ogni manifestazione al di fuori della norma viene spesso semplificata con il termine omosessualità e lo stesso sguardo della ricerca sembra concentrarsi attivamente su quasi sempre sull'orientamento sessuale. Solo a volte, si prendono in considerazione le nozioni di bisessuale e transgender.

In conclusione, sarebbe interessante approfondire l'esperienza dei musulmani *queer* non solo omosessuali, transgender o bisessuali, ma prendere in esame anche l'asessualità, la pansessualità, ecc. Le conclusioni fatte in questa sede portano con sé ulteriori domande, ampliando le possibilità di ricerca. Un interessante spunto riguarda la possibilità di fare uno studio dei musulmani *queer* in Italia. Infatti, gli studi sul campo compiuti dagli esperti sono stati fatti in un contesto europeo in cui sono presenti realtà che dimostrano, indipendentemente dalla tendenza politica del paese, una certa apertura in termini di inclusività intersezionale. Il caso dell'Italia si collocherebbe in un contesto diverso, come già emerso dalla presente ricerca, in quanto poco accogliente sia per i musulmani sia per la comunità LGBTQIA+. Seppur, per via della già

nota tendenza dei musulmani *queer* a non esporsi, l'accesso al campo di ricerca sarebbe probabilmente complesso, lo studio porterebbe a interrogarsi sull'incontro di queste due forme di discriminazione in Italia.

BIBLIOGRAFIA

- AHMADI, Shafiq. «Islam and Homosexuality: Religious Dogma, Colonial Rule, and the Quest for Belonging». *Journal of Civil Rights and Economic Development* 26, fasc. 3 (2012).
- AHMED, Sara. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- ALDRICH, Robert. *Colonialism and Homosexuality*. London: Routledge, 2003.
- ALLIEVI, Stefano. «L'islam in Europa diventa islam europeo? La produzione di conoscenza islamica in contesto minoritario». In *I Musulmani nelle società europee: appartenenze, interazioni, conflitti*, a cura di Renzo GUOLO, Mohammed Khalid RHAZZALI, e Stefano ALLIEVI, Prima edizione. Intersezioni e asincronie 10. Milano: Guerini e associati, 2017.
- ANGELUCCI, Alba. «Origini e nuovi possibili scenari dell'Intersectionality Theory: Dal genere allo spazio urbano / Origins and New Scenarios of the Intersectionality Theory: from Gender to Urban Space». *AG About Gender - Rivista internazionale di studi di genere* 4, fasc. 8 (2015): 262–83.
- ARNONE, Giuliana. «Percorsi di riconciliazione e tattiche di inclusione dei gruppi lgbt cattolici all'interno della Chiesa in Italia. Riflessione a margine di una ricerca etnografica». *EtnoAntropologia* 6, fasc. 1 (2018): 141–64.
- BARRETT, James. «Gender dysphoria: assessment and management for non-specialists». *BMJ (Clinical research ed.)* 357 (2017).
- BARTKOWSKI, John P., e Jen'nan Ghazal READ. «Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States». *Qualitative Sociology* 26, fasc. 1 (2003): 71–92.
- BEREKET, Tarik, e Barry D. ADAM. «The Emergence of Gay Identities in Contemporary Turkey». *Sexualities* 9, fasc. 2 (2006): 131–51.
- BERNINI, Lorenzo. *LGBTQIA+*. Roma: Treccani Libri, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2021.
- BERTOGLIO, Marianna, Camilla CHIAROTTI, Selma MAZILLI, e Leonardo ZAMBRERI. *De-costruzione delle categorie di genere e contraddizioni dell'esercizio del potere*. Mantova: Fondazione UniverMantova, 2019.

- BIANCHI, Claudia. *Hate speech: il lato oscuro del linguaggio*. Prima edizione. Bari: GLF editori Laterza, 2021.
- . «Linguaggio d’odio, autorità e ingiustizia discorsiva». *Rivista di estetica*, fasc. 64 (2017): 18–34.
- BLACKWOOD, Evelyn. «Transnational Sexualities in One Place: Indonesian Readings». *Gender & Society* 19, fasc. 2 (2005): 221–42.
- BLEICH, Erik. «Defining and Researching Islamophobia». *Review of Middle East Studies* 46, fasc. 2 (2012): 180–89.
- BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE, Félix, e Stella MAGLIANI-BELKACEM. *Les féministes blanches et l’empire*. La fabrique éditions, 2012.
- BONFIGLIOLI, Chiara. «Razzismo, sessismo, nazionalismo: Dibattiti femministi e critica post-coloniale nel contesto italiano». In *La razza al lavoro*, a cura di Anna CURCIO e Miguel MELLINO. La nuova talpa. Roma: Manifestolibri, 2012.
- BRACKE, Sarah. «From ‘saving women’ to ‘saving gays’: Rescue narratives and their dis/continuities». *European Journal of Women’s Studies* 19, fasc. 2 (2012): 237–52.
- BROWNE, Kath, Sally MUNT, e Andrew K. T. YIP, a c. di. *Queer spiritual spaces: sexuality and sacred places*. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub, 2010.
- BURGIO, Giuseppe. *Fuori binario: bisessualità maschile e identità virile*. LGBTIQ 25. Milano: Mimesis, 2021.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of «sex»*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2011.
- . *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*. Tradotto da Sergia Adamo. Roma-Bari: Editori Laterza, 2017.
- CARNASSALE, Dany. «Immaginari del genere e della sessualità tra esperienze di migrazione e richieste di protezione internazionale». In *Migranti LGBT: pratiche, politiche e contesti di accoglienza*, a cura di Noemi MARTORANO e Massimo PREARO. Altera. PoliTeSse 8. Pisa: Edizioni ETS, 2020.
- . «Prospettive di ricerca sociale sulle domande di protezione internazionale per motivi riguardanti l’orientamento sessuale e l’identità di genere». In *I soggetti vulnerabili nei processi migratori: la protezione internazionale tra teoria e prassi*, a

- cura di Isabel FANLO CORTÉS e Daniele FERRARI, 165–92. Torino: G. Giappichelli, 2020.
- CARRILLO, Héctor. «Sexual migration, cross-cultural sexual encounters, and sexual health». *Sexuality Research & Social Policy* 1, fasc. 3 (2004): 58–70.
- CASALINI, Brunella. «Immigrazione, islamofobia e manipolazione politica delle questioni di genere». *Cosmopolis* 5, fasc. 2 (2010).
- CAVALLO, Arianna, Massimo PREARO, e Ludovica LUGLI. *Questioni di un certo genere*. Milano: Iperborea, 2021.
- CHASE, Becca, e Paula RESSLER. «An LGBT/Queer Glossary». *English Journal* 98, fasc. 4 (2009): 23–24.
- CIOCCA, Fabrizio. *L'Islam italiano: un'indagine tra religione, identità e islamofobia*. Linee 54. Milano: Meltemi, 2019.
- COLOMBO, Enzo, e Giovanni SEMI. *Multiculturalismo quotidiano: le pratiche della differenza*. Politiche migratorie 37. Milano: F. Angeli, 2007.
- COLPANI, Gianmaria. «Omonazionalismo nel Belpaese?» In *Il colore della nazione*, di Gaia GIULIANI, 186–99, Prima edizione. Firenze: Le Monnier università, 2015.
- COLPANI, Gianmaria, e Adriano José HABED. «What is european about homonationalism? Thinking through the italian case». In *Everyday Feminist Research Praxis: Doing Gender in the Netherlands*, a cura di Domitilla OLIVIERI e Koen LEURS, 23–39. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- CRENSHAW, Kimberlé. «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics». *The University of Chicago Legal Forum* 140 (1989): 139–67.
- CRESPI, Isabella. «Sesso, genere e identità: il contributo dei gender studies.» A cura di Paolo TERENCE. *Sociologia e politiche sociali. Corpo e identità di gender* 3, fasc. 9 (2006): 1–38.
- DE LAURETIS, Teresa. «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction». *Differences* 3, fasc. 2 (1991): iii–xviii.
- DE VINCENTIS, Monica. «The day after: A discourse analysis of terrorism's representations in an Italian newspaper». Tesi di laurea triennale, LUISS, 2020.

- DI FELICIANONIO, Cesare. «The Sexual Politics of Neoliberalism and Austerity in an 'Exceptional' Country: Italy». *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 14, fasc. 4 (2015): 1008–31.
- DUDINK, Stefan P. «Homosexuality, Race, and the Rhetoric of Nationalism». *History of the Present* 1, fasc. 2 (2011): 259–64.
- EDGELL, Penny. *Religion and Family in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- EL HOUSSEI, Leila. «Islam e omosessualità: confronto o paradosso?» *La Camera Blu. Rivista Di Studi Di Genere*, fasc. 9 (2013).
- EL-TAYEB, Fatima. «'Gays who cannot properly be gay': Queer Muslims in the neoliberal European city». *European Journal of Women's Studies* 19, fasc. 1 (2012): 79–95.
- FANLO CORTÉS, Isabel, e Daniele FERRARI. «Prospettive di ricerca sociale sulle domande di protezione internazionale per motivi riguardanti l'orientamento sessuale e l'identità di genere». In *I soggetti vulnerabili nei processi migratori: la protezione internazionale tra teoria e prassi*. Torino: G. Giappichelli, 2020.
- FARRIS, Sara R., Marie MOÏSE, e Marta PANIGHEL. *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*. Roma: Edizioni Alegre, 2019.
- FEDELE, Anna, e Kim E. KNIBBE, a c. di. *Gender and power in contemporary spirituality: ethnographic approaches*. Routledge studies in religion 26. New York: Routledge, 2013.
- FERNÁNDEZ, Daniel Ahmed. «Islamofobia queerizada y resistencias musulmanas queer en tiempos de homonacionalismo». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, fasc. 24 (2018): 71–88.
- FIORANI, Nerissa. «Modelli di femminilità e mascolinità in discussione. Una ricerca con l'U.D.I., tra i giovani italiani.» Tesi di laurea triennale, Università degli studi di Padova, 2014.
- FORNALÈ, Greta. «L'evoluzione dell'Identità di Genere nella Generazione Z: Non Binari.» Tesi di laurea magistrale, Università degli studi di Padova, 2022.
- FRISINA, Annalisa. «Giovani musulmani/e, figli/e delle migrazioni in Italia. Continuità e cambiamenti». In *I Musulmani nelle società europee: appartenenze, interazioni, conflitti*, a cura di Stefano ALLIEVI, Renzo GUOLO, e Mohammed Khalid RHAZZALI, Prima edizione. *Intersezioni e asincronie* 10. Milano: Guerini e associati, 2017.

- GARNER, Steve, e Saher SELOD. «The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia». *Critical Sociology* 41, fasc. 1 (2014): 1–19.
- GENOVESE, Rino. *Un illuminismo autocritico. La tribù occidentale e il caos planetario*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2013.
- GHENO, Vera. *Potere alle parole: perché usarle meglio*. Torino: Einaudi, 2019.
- GIAMETTA, Calogero. «New asylum protection categories and elusive filtering devices: the case of ‘Queer asylum’ in France and the UK». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 46, fasc. 1 (2020): 142–57.
- GREENE, Beverly. «Ethnic-minority lesbians and gay men: Mental health and treatment issues.» *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 62, fasc. 2 (1994): 243–51.
- GROSFOGUEL, Ramòn. *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*. A cura di Gennaro AVALLONE. Milano-Udine: Mimesis, 2017.
- GRZANKA, Patrick R., Jake ADLER, e Jennifer BLAZER. «Making Up Allies: The Identity Choreography of Straight LGBT Activism». *Sexuality Research and Social Policy* 12, fasc. 3 (2015): 165–81.
- GUARDI, Jolanda, e Anna VANZAN. *Che genere di Islam: omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*. Roma: Ediesse, 2012.
- HEKMA, Gert. «Imams and Homosexuality: A Post-gay Debate in the Netherlands». *Sexualities* 5, fasc. 2 (2002): 237–48.
- HINCHY, Jessica. *Governing Gender and Sexuality in Colonial India: The Hijra, c.1850–1900*. 1a ed. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2019.
- HINES, Sally. *Il genere è fluido?* Londra: Thames&Hudson, 2018.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti, 1997.
- JAUNAIT, Alexandre, Amélie LE RENARD, e Élisabeth MARTEU. «Nationalismes sexuels? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes». *Raisons politiques* 49, fasc. 1 (2013): 5.
- KIRKPATRICK, R. C., PLATO, e C. LÉVI-STRAUSS. «The Evolution of Human Homosexual Behavior». *Current Anthropology* 41, fasc. 3 (2000): 385–413.
- KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: critical reflection on gay, lesbian, and transgender Muslims*. Oxford: Oneworld Publications, 2010.

- . *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. New York: NYU Press, 2014.
- La Bibbia di Gerusalemme*. Bologna: EDB, 2014.
- LANG, Claudia, e Ursula KUHNLE. «Intersexuality and Alternative Gender Categories in Non-Western Cultures». *Horm Res* 69, fasc. 4 (2008): 240–50.
- LAWFORD-SMITH, Holly. *Gender-critical feminism*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2022.
- LENTIN, Alana. *Why Race Still Matters*. Cambridge: Polity, 2020.
- LEWIS, Bernard. *Il suicidio dell'islam: in che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale*. Tradotto da Lodovico Terzi. Milano: Mondadori, 2003.
- LINGIARDI, Vittorio. *Citizen Gay. Affetti e diritti*. Milano: Il Saggiatore, 2013.
- LIVINGSTON, Nicholas A., Nicholas C. HECK, Annesa FLENTJE, Hillary GLEASON, Kathryn M. OOST, e Bryan N. COCHRAN. «Sexual Minority Stress and Suicide Risk: Identifying Resilience through Personality Profile Analysis». *Psychology of sexual orientation and gender diversity* 2, fasc. 3 (2015): 321–328.
- LUTZ, Helma, e WENNING, Norbert. «Differenzen über Differenz – Einführung in die Debatten». In *Unterschiedlich Verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, 11–24. Opladen: Leske&Budrich, 2001.
- MARCHETTI, Sabrina. «Intersezionalità». In *Le etiche della diversità culturale*, a cura di Caterina BOTTI, 133–48. Firenze: Le Lettere, 2003.
- MASSAD, Joseph Andoni. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MATURI, Pietro. «Qual è il tuo pronome? Riflessioni su questioni di genere nelle lingue europee». *Fuori Luogo. Rivista di Sociologia del Territorio Turismo*, fasc. Tecnologia, 8 (2021): 67–74.
- MERNISSI, Fatima. *Donne del Profeta: la condizione femminile nell'Islam*. Genova: ECIG, 1992.
- MINISSI, Nullo. «Islam e Modernità». *Belfagor* 60, fasc. 1 (2005): 73–77.
- MOHANTY, Chandra Talpade. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- MONDIMORE, Francis Mark. *A Natural History of Homosexuality*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

- MORALES, Edward S. «Ethnic Minority Families and Minority Gays and Lesbians». *Marriage & Family Review* 14, fasc. 3–4 (1989): 217–39.
- MORGENSTERN, Joy. «Myths of bisexuality». *Off Our Backs* 34, fasc. 5/6 (2004): 46–48.
- MURRAY, Douglas. *La strana morte dell'Europa. Immigrazione, identità, Islam*. Vicenza: Neri Pozza, 2018.
- MURRAY, Stephen O., e Will ROSCOE. *Islamic homosexualities: culture, history, and literature*. New York: New York University Press, 1997.
- NAGOSHI, Julie, Katherine ADAMS, Heather TERRELL, Eric HILL, Stephanie BRZUZY, e Craig NAGOSHI. «Gender Differences in Correlates of Homophobia and Transphobia». *Sex Roles* 59 (2010): 521–31.
- NANDA, Serena. *Neither man nor woman: the hijras of India*. 2^a ed. Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co, 1999.
- NORTON, Jody. «“Brain Says You’re a Girl, But I Think You’re a Sissy Boy”: Cultural Origins of Transphobia». *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 2, fasc. 2 (1997): 139–64.
- O'BRIEN, Peter. *The Muslim question in Europe: political controversies and public philosophies*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 2016.
- PACE, Enzo. *Introduzione alla sociologia delle religioni*. 1a ed. Manuali universitari ; Sociologia 35. Roma: Carocci, 2007.
- PEUMANS, Wim. *Queer Muslims in Europe: Sexuality, Religion and Migration in Belgium*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2020.
- PUAR, Jasbir K. «Circuits of queer mobility. Tourism, Travel and Globalization». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 8, fasc. 1–2 (2002): 101–37.
- . «Rethinking Homonationalism». *International Journal of Middle East Studies* 45, fasc. 2 (2013): 336–39.
- . *Terrorist Assemblages : Homonationalism in Queer Times*. Durham and London: Duke University Press, 2007.
- RAHMAN, Momin. *Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- . «Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities». *Sociology* 44, fasc. 5 (2010): 944–61.

- REDDY, Gayatri. *With respect to sex: negotiating hijra identity in South India*, “Worlds of desire”. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- RIACH, Graham K. *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak’s Can the Subaltern Speak?* London: Macat International Ltd, 2017.
- RITCHIE, Jason. «Pinkwashing, Homonationalism, and Israel–Palestine: The Conceits of Queer Theory and the Politics of the Ordinary». *Antipode* 47, fasc. 3 (2015): 616–34.
- RUPINI, Elisabetta. *Le identità di genere*. 2^a ed. Roma: Carocci, 2009.
- RYAN, Louise, e Elena VACCHELLI. «Introduction: Gender, Religion and Migration». *Religion and Gender* 3 (2013): 1–5.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. Milano: Feltrinelli Editore, 1999.
- SALEM, Sara. «Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad». *Tabula Rasa*, fasc. 21 (2014): 111–22.
- . «Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality». *The Postcolonialist* 1, fasc. 1 (2013): 1–8.
- SCANDURRA, Cristiano, Fabrizio MEZZA, e Vincenzo BOCHICCHIO. «Individui non-binary e genderqueer: Una review critica su salute, stigma e risorse». *La camera blu. Rivista di studi di genere*, fasc. 21 (2019).
- SCHNABEL, Landon, Eman ABDELHADI, Katherine Ally ZASLAVSKY, Jacqueline S. HO, e Angie TORRES-BELTRAN. «Gender, Sexuality, and Religion: A Critical Integrative Review and Agenda for Future Research». *Journal for the Scientific Study of Religion* 61, fasc. 2 (2022): 1–37.
- SCHULMAN, Sarah, e Karma R. CHÁVEZ. «“Israel/Palestine and the Queer International,” August 28, 2013». *Journal of Civil and Human Rights* 5 (2019): 139–57.
- SCIERRI, Irene, e Federico BATINI. «Misurare l’omonegatività: validazione italiana della Multidimensional Scale of Attitudes Toward Lesbians and Gay Man». *Journal of Educational Cultural and Psychological Studies (ECPS Journal)* 21 (2020): 169–90.
- SCIORTINO, Giuseppe. «Islamofobia all’Italiana». *Polis* 15 (2002): 103–26.
- SEIDMAN, Steven, Chet MEEKS, e Francie TRASCHEN. «Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States». *Sexualities* 2, fasc. 1 (1999): 9–34.

- SHANNAHAN, Dervla Sara. «Sexual ethics, marriage, and sexual autonomy: the landscapes for Muslimat and lesbian, gay, bisexual, and transgendered Muslims». *Contemporary Islam* 3, fasc. 1 (2009): 59–78.
- SHIVELY, Michael G., e John P. DE CECCO. «Components of Sexual Identity». *Journal of Homosexuality* 3, fasc. 1 (1977): 41–48.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the subaltern speak? postkolonialität und subalterne artikulation can the subaltern speak?* Columbia University Press, 2010.
- TACEY, David J. *The spirituality revolution: the emergence of contemporary spirituality*. Hove, East Sussex: Brunner-Routledge, 2004.
- THOMSEN, Carly, e Laurie ESSIG. «Lesbian, feminist, TERF: a queer attack on feminist studies». *Journal of lesbian studies* 26, fasc. 1 (2021).
- TRAPPOLIN, Luca, Alessandro GASPARINI, e Robert WINTEMUTE, a c. di. *Confronting homophobia in Europe: social and legal perspectives*. Oxford; Portland, Or: Hart Pub, 2012.
- TREVISANI, Susanna. «Deadnaming sul benessere psicologico degli individui transgender. Consequences of misgendering and deadnaming on the psychological well-being of transgender individuals». Tesi di laurea triennale, Università degli studi di Padova, 2022.
- TRUPPA, Annalisa. «Dinamiche linguistiche dell'hate speech nell'italiano contemporaneo. Il caso della comunità LGBTQ». Tesi di laurea magistrale, Università degli studi di Padova, 2022.
- VALENTINE, David. *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- VENTRIGLIO, A., e D. BHUGRA. «Sexuality in the 21st Century: Sexual Fluidity». *East Asian Psychiatry* 29, fasc. 1 (2019): 30–34.
- VENTURA, Alberto, a c. di. *Il Corano*. Tradotto da Ida ZILIO-GRANDI. Milano: Mondadori, 2010.
- VERROTTI DI PIANELLA, Benedetta. «Famiglie uniche. L'assenza di narrazioni altre nei testi scolastici». In *Tracce di iper-in-visibilità. Rappresentazione e disparità di genere: uno sguardo sulla quotidianità*, a cura di Valeria BUCCHETTI e Francesca CASNATI. Milano: FrancoAngeli, 2022.

- VIRGILI, Elisa. «Performatività del linguaggio e risignificazione dei termini nella costruzione delle identità di genere». Tesi di dottorato, Università degli studi dell'Insubria, 2015.
- VITELLI, R., C. SCANDURRA, R. PACIFICO, M.S. SELVINO, S. PICARIELLO, A.L. AMODEO, P. VALERIO, e A. GIAMI. «Trans identities and medical practice in Italy: Self-positioning towards gender affirmation surgery». *Sexologies* 26, fasc. 4 (2017): e43–51.
- VOLI, Stefania. «“Il parlamento può fare tutto, tranne che trasformare una donna in uomo e un uomo in una donna”. (Trans)sessualità, genere e politica nel dibattito parlamentare sulla legge 164/1982». *ITALIA CONTEMPORANEA*, fasc. 2018/287 (2018): 75–103.
- WAFER, Jim. «Vision and Passion». In *Islamic homosexualities: culture, history, and literature*, di Stephen MURRAY e Will ROSCOE. New York: New York University Press, 1997.
- WERBNER, Pnina. *Imagined diasporas among Manchester Muslims: the public performance of Pakistani transnational identity politics*. World anthropology. Oxford: Santa Fe, N.M: James Currey ; School of American Research Press, 2002.
- WESTPHAL-HELLBUSCH, Sigrid. «Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq». In *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, 233–43. New York University press, 1997.
- WILDE, Melissa. «Complex Religion: Intersections of Religion and Inequality». *Social Inclusion* 6, fasc. 2 (2018): 83–86.
- WILDE, Melissa, e Lindsay GLASSMAN. «How Complex Religion Can Improve Our Understanding of American Politics». *Annual Review of Sociology* 42, fasc. 1 (2016): 407–25.
- YIP, Andrew K.T. «Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics». *Sociology* 39, fasc. 1 (2005): 47–65.
- . «Reflections on Islam and homosexuality». *Anthropology Today* 19, fasc. 5 (2003): 19–20.
- YUVAL-DAVIS, Nira. «Belonging and the politics of belonging». *Patterns of Prejudice* 40, fasc. 3 (2006): 197–214.

ZAHED, Ludovic-Mohamed. *Homosexuality, Transidentity, and Islam: A Study of Scripture Confronting the Politics of Gender and Sexuality*. Tradotto da Adi Bharat. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019.

SITOGRAFIA

- Columbia Law School. «Kimberlé Crenshaw on Intersectionality, More than Two Decades Later», 8 giugno 2017. Consultato 12 dicembre 2022. <https://www.law.columbia.edu/news/archive/kimberle-crenshaw-intersectionality-more-two-decades-later>.
- Human Rights Campaign. «Glossary of Terms». Consultato 15 ottobre 2022. <https://www.hrc.org/resources/glossary-of-terms>.
- La Santa Sede. «Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali, 1 ottobre 1986». Consultato 31 gennaio 2023. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_it.html.
- TGEU. «Trans Rights Map 2022 reveals slow comeback of progress on trans rights», 12 maggio 2022. Consultato 13 dicembre 2022 <https://tgeu.org/trans-rights-map-2022/>.
- The Asexual Visibility and Education Network. «Asexuals and Attitudes Towards Sex». Consultato 24 novembre 2022. <https://www.asexuality.org/?q=attitudes.html>.
- The Asexual Visibility and Education Network. «Overview». Consultato 2 dicembre 2022. <https://www.asexuality.org/?q=overview.html>.
- The Asexual Visibility and Education Network. «The Gray Area». Consultato 28 novembre 2022. <https://www.asexuality.org/?q=grayarea>.