

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia  
applicata**

**Corso di laurea in  
SCIENZE SOCIOLOGICHE**

***Decostruire il binarismo di genere: il caso  
studio della comunità hijra.***

Relatore:

Prof. Dany Carnassale

Laureanda:

Martina Corbia

Matricola 1222798

A.A. 2021/2022

# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>2</b>
<b>Capitolo primo: Corpo, genere e sessualità nella storia dell'antropologia</b>	<b>5</b>
1.1 - La costruzione sociale del corpo	5
1.2 – Riflessioni sul genere, sul sesso e sulla sessualità	9
1.2.1 – Il contributo di Margaret Mead	10
1.3 – Le prime concettualizzazioni del “genere”	15
1.4 - «Genere, sesso, cultura», un resoconto antropologico	20
<b>Capitolo secondo: La decostruzione del binarismo di genere</b>	<b>23</b>
2.1 – Gli studi di genere nell'antropologia contemporanea	23
2.2 – Dalla libertà sessuale dell'antichità alla medicalizzazione delle “devianze”	24
2.2.1 – Il caso dell'intersessualità	27
2.3 – Il rapporto tra genere e sesso	32
2.4 – Il “terzo genere”: alcuni casi etnografici	33
2.4.1 – I <i>two-spirit</i>	34
2.4.2 – Le <i>fa'afafine</i>	36
2.4.3 – I <i>femminielli</i>	38
2.5 – Verso una società non-binaria	41
<b>Capitolo terzo: Il caso studio della comunità <i>hijra</i></b>	<b>45</b>
3.1 – Contestualizzazione storico-sociale-geografica	45
3.1.1 – Struttura sociale	46
3.2 – La comunità <i>hijra</i>	48
3.3 - L'impatto del colonialismo britannico nella storia delle soggettività <i>hijra</i>	54
3.4 – Stigmatizzazione delle persone <i>hijra</i>	56
3.4.1 – Il difficile rapporto tra comunità <i>hijra</i> e attivismo trans	59
3.5 - L'importanza sociale della rappresentazione	60
<b>Conclusioni</b>	<b>64</b>
<b>Allegati</b>	<b>67</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>72</b>

## Introduzione

Di identità di genere non-binarie se ne parla da pochissimi anni, per lo meno in Italia. Questa etichetta è infatti entrata nel panorama culturale italiano a seguito dell'esposizione nei contesti anglo-americani delle persone *non-binary*, individui che a lungo sono stati inseriti sotto il più ampio termine ombrello di "identità trans" ma che, in realtà, fanno parte di un'ampia categoria identitaria che può variare nel tempo, tra individui, culture e territori. Le persone che sentono di non appartenere né all'identità maschile né a quella femminile, infatti, sono sempre esistite e in passato, nei contesti euro-americani, sceglievano spesso di identificarsi come persone *transgender*.

Le etnografie svolte dagli anni '30 insieme a popolazioni diverse da quelle euro-americane hanno permesso ad antropologhe e antropologi di entrare in contatto con modi diversi di ideare e pensare al genere; è da quegli anni, infatti, che si sviluppò una corrente di studi che ha sempre più cercato di denaturalizzare il modo in cui il sesso, il genere e la sessualità sono stati costruiti in "Occidente". All'interno degli stessi contesti euro-americani il significato attribuito al sesso e al genere è variato molto nel tempo. Come si vedrà, il sesso –inteso come insieme di caratteri biologici e fisiologici di un individuo- ha per secoli costituito l'elemento discriminante per la definizione del genere, ovvero l'attribuzione di aspetti caratteriali e comportamenti che corrispondono al binomio uomo-donna. Fu solo negli anni '70 che il termine "*gender*" assunse un significato diverso, il rapporto tra sesso e genere venne per la prima volta definito come un sistema in cui gli elementi fisici vengono trasformati in «prodotti dell'attività umana» (Rubin, 1975, p.159), teorizzando l'origine culturale e arbitrariamente costruita delle caratteristiche attribuite al genere maschile e a quello femminile. E' a partire da queste intuizioni che il sistema di genere binario iniziò ad essere ripensato e decostruito, anche grazie allo studio di società che hanno preso in considerazione forme di genere alternative al binomio maschile-femminile, andando a costituire quello che verrà chiamato "terzo genere".

Attraverso questa tesi verranno ripercorsi alcuni dei contributi più rilevanti negli studi antropologici riguardo le tematiche che concernono il corpo, il sesso, il genere e la sessualità, andando a presentare alcuni casi studio che dimostrano la possibilità di intendere il genere al di fuori dei due binari.

Nel primo capitolo verranno presentati alcuni dei contributi pionieristici nella

tematizzazione di ciò che si intende per corpo, genere e sessualità, verranno viste le prime teorie sul rapporto tra genere e sesso e si cercherà di dare una contestualizzazione storica a quelli che sono stati definiti come “*gender studies*”.

Il secondo capitolo sarà, invece, più eterogeneo: si cercherà di approfondire maggiormente la decostruzione del binarismo di genere a partire dalle innovazioni portate dall’antropologia contemporanea, verrà visto come altre discipline hanno affrontato le tematiche relative al genere e al sesso e, in fine, si presenteranno diverse ricerche etnografiche svolte insieme a popolazioni che attribuiscono al genere un senso diverso rispetto a quello euro-americano.

Nel terzo capitolo verranno presentate le comunità *hijra*, formate da individui definiti “né uomo né donna” e protagonisti dei territori dell’Asia Meridionale. Come si vedrà nel corso del capitolo, che dunque affronterà la tematica principale di questa tesi, è molto difficile dare un’unica narrazione delle persone *hijra*, in quanto, abitando prevalentemente i territori indiani, pakistani e bengalesi, presenteranno tradizioni, usanze ed esperienze di vita diverse. Un elemento che le accomuna tutte, però, è il fatto che le persone *hijra* mostrano un chiaro esempio di soggettività che si inserisce al di fuori del binarismo di genere e che, nonostante le difficoltà sociali affrontate durante e dopo il colonialismo inglese, non hanno mai smesso di rivendicare la propria esistenza.

Lo scopo di questa tesi è dunque quello di mostrare l’esistenza di diverse possibilità di pensare al genere oltre a quello che è considerato la “norma” nella cultura euro-americana odierna. Verrà presentato il percorso di studi antropologici che ha portato a denaturalizzare i concetti di sesso e di genere per poi offrire alcuni spunti di riflessione sulle identità non-binarie. Gli studi presenti sulle comunità *hijra* riguardano principalmente le comunità indiane, ignorando spesso la presenza di altre tradizioni e usanze appartenenti ai territori del Pakistan e del Bangladesh. Per il lavoro di questa tesi sono stati analizzati diversi materiali che presentavano ricerche svolte nelle comunità indiane, pakistane e bengalesi, in modo tale da poter avere dei confronti su esperienze diverse e per dar voce a soggettività fondamentali negli studi di genere di cui spesso non si sente parlare. Oltre, dunque, a cercare di dare una visione più ampia relativa alle esperienze di vita delle persone *hijra*, questa tesi andrà a colmare un vuoto nella letteratura italiana, nella quale le identità *hijra* sono poco rappresentate. A parte alcuni articoli e un capitolo dell’antropologa Serena Nanda tradotto in italiano nel libro “Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture” (2007), in Italia non sono presenti ricerche sulle comunità *hijra*. Per approfondire

queste tematiche è stata dunque utilizzata prevalentemente letteratura in lingua inglese, la quale invece è molto più ricca di articoli scientifici e libri che trattano diversi aspetti delle comunità.

Pertanto, la stesura di questa tesi risulta essere importante per presentare nel contesto italiano una forma alternativa di identità di genere, la quale è stata riconosciuta giuridicamente nei territori in cui è presente dimostrando il fatto che il binarismo di genere non può essere considerato come unico modo con cui vivere la propria identità, ma ne esistono diverse sfaccettature e diversi modi che restituiscono la ricchezza e complessità appartenenti all'identità umana.

# Capitolo primo

## Corpo, genere e sessualità nella storia dell'antropologia

### 1.1 - La costruzione del corpo

Fin dal suo principio l'antropologia si è occupata di questioni riguardanti la persona, il corpo, la sessualità e l'identità. Lo studio e la rappresentazione di tutto ciò che concerne l'essere umano sono stati fonte di curiosità di diverse ricerche antropologiche, e hanno permesso lo sviluppo di una parte fondamentale dell'antropologia: l'antropologia della persona. L'antropologo Carlo Capello ha definito tale ambito in questo modo:

«l'antropologia della persona è lo studio delle concezioni e delle rappresentazioni del soggetto, del sé, o più in generale dell'essere umano nelle diverse culture. (...) L'oggetto di indagine è quindi rappresentato dai diversi modi in cui le società e i gruppi umani riflettono sulla condizione umana, dai modi in cui immaginano e descrivono le caratteristiche e le qualità dell'essere umano, dalle modalità con cui i gruppi vedono e riflettono sui singoli soggetti, dai criteri cui dovrebbero adeguarsi gli uomini e le donne.» (Capello, 2016, p. 8-9)

I primi studi sulla condizione umana risalgono al secolo scorso e sono attribuibili all'antropologo francese Marcell Mauss, nato a Épinal nel 1872 e nipote, nonché ultimo grande allievo, del sociologo Émile Durkheim. Mauss non si può circoscrivere ad una sola disciplina: laureato in filosofia all'università di Bordeaux, subito dopo si specializzò in scienze e storia delle religioni; nel 1917 assunse la direzione dell'*Année sociologique* e fu tra i fondatori dell'*Institut d'Ethnologie* dell'università di Parigi, attraverso il quale divenne maestro di diversi etnografi francesi che spronò a svolgere ricerche sul campo. Nel 1938 l'antropologo pubblicò il pionieristico saggio “Una categoria dello spirito umano: la nozione di ‘persona’, quella di ‘io’”, in cui tentò di ripercorrere lo sviluppo dell'idea di “persona” nelle società e nel tempo. Nonostante si riconosca quanto il lavoro di Mauss sia stato fondamentale nel riconoscimento della costruzione culturale e sociale dell'idea di persona (Capello, 2016, p. 24), la sua opera sollevò molte critiche inerenti al fatto che la sua analisi si concentrasse esclusivamente sulla prospettiva occidentale, senza decostruirne

il significato e senza aver preso in considerazione il modo in cui altre società hanno affrontato la stessa tematica. Tuttavia, Mauss pose delle basi fondamentali per i successivi studi antropologici inerenti a questa disciplina, grazie ai quali si iniziò a denaturalizzare l'idea di persona e di individuo, non intendendoli più come concetti naturali, ma plasmati dalla cultura di cui fanno parte. Ebbero avvio così, per la prima volta, numerosi studi sul rapporto tra natura e cultura, su quali siano i loro confini e sul modo in cui l'antropologia possa cercare delle risposte a tali domande. Come si vedrà nel corso di questa tesi, diversi antropologi e antropologhe hanno provato a dimostrare quanto il concetto di "natura" sia in realtà frutto di un'operazione culturale, politica e storica, che ha però implicazioni sociali nelle persone, in quanto regola la loro posizione e, più in generale, la loro vita all'interno della comunità di cui fanno parte.

Rispetto a questa tematica ha riflettuto approfonditamente l'antropologo Remotti nel suo testo "Contro natura. Una lettera al Papa" (2008), nel quale ha cercato di smontare le tesi proposte dal Cristianesimo sul concetto di "contro natura", indagando i confini di ciò che può essere considerato naturale e ciò che, invece, viene permeato dall'ambiente in cui si è inseriti dalla nascita. Secondo l'analisi proposta dall'antropologo, l'uomo nasce biologicamente incompleto, e ha bisogno della cultura per poter entrare nella società. Diventa la cultura, dunque, l'origine delle individualità, dando vita ad una prospettiva antropologica chiamata "antropo-poiesi", ovvero, secondo l'analisi di Remotti, la concezione per cui l'uomo si costruisca da sé, attraverso esperienze ed incontri (2014, p. 207). Per questo motivo, molte società hanno elaborato la teoria della "seconda nascita": attraverso una serie di rituali gli individui affrontano una «nascita sociale» (Remotti, 2014, p. 210) successiva a quella biologica, grazie alla quale «le culture completano il processo di maturazione biologica con un intervento (...) che forgia la personalità oltre che lo status degli iniziandi, modificandone talvolta con violenza il corpo stesso» (Forni et al., 2006, p. 12).

Svariate ricerche etnografiche hanno sottolineato quanto il corpo sia produttore e prodotto di schemi sociali e tecniche che variano sulla base della società e della cultura di appartenenza. Il corpo, attraverso il quale ogni individuo è in grado definire la propria persona e distinguersi dagli altri, diventa così uno degli elementi fondamentali da prendere in considerazione quando si parla di identità individuale e collettiva. Negli esordi dell'antropologia del corpo, quest'ultimo veniva considerato un costrutto sociale che

attraverso i suoi simboli rendeva possibile il legame tra individui e l'apprendimento per imitazione di movenze, gesti, linguaggi e sentimenti. Le basi dell'antropologia del corpo sono state poste, nuovamente, dall' antropologo francese Marcell Mauss, che nel 1934 scrisse una relazione da presentare alla *Société de Psychologie* di Parigi intitolata "Le tecniche del corpo", con la quale tentò di analizzare l'uomo nella sua totalità da un punto di vista interdisciplinare. La nozione "tecniche del corpo" indica «i modi in cui gli uomini, nelle differenti società, e secondo la tradizione, sanno servirsi dei loro corpi» (Mauss, 1936, p.32). In questa definizione risulta evidente il fatto che il corpo degli individui diventi «un oggetto esistente e reale, ma soprattutto storicamente e culturalmente prodotto.» (Fusaschi, 2008, p. 22). I corpi sono oggetti di cui servirsi, da modellare, strutturare e costruire sulla base della tradizione e cultura di ogni società, da ciò si evince la prima innovazione di Mauss sul modo in cui veniva osservato e studiato il corpo: non più come qualcosa di naturale, ma un oggetto socio-culturale costantemente naturalizzato. Attraverso l'esempio del nuoto, del zappare, della marcia, del camminare e della corsa, Mauss (1936) cercò di far capire come atteggiamenti e movenze che venivano considerate "naturali" fossero in realtà frutto della socializzazione primaria e apprese quotidianamente. Il concetto di "*habitus*", inteso da Aristotele come tutte quelle abitudini che variano con «le società, con l'educazione, le convenienze, le mode, con il prestigio» (Mauss, 1936, p. 41), servì all'autore per riflettere sul concetto di "uomo totale", una nozione che permise di analizzare l'uomo nei suoi aspetti fisiologici, psicologici e sociali (Fusaschi, 2008, p. 24). Secondo Mauss, un elemento fondamentale nell'apprendimento delle tecniche e nella loro naturalizzazione è l'educazione. Tutti i movimenti appresi da piccoli e messi in atto da adulti, vengono a loro volta imitati dai bambini; in questo modo si creano una serie di movenze standard che sono considerate talmente naturali da non essere nemmeno notate. Questi modi di muoversi e di comportarsi sono le "tecniche del corpo", non naturali come si pensava, bensì sociali, psicologiche e biologiche. Mauss è stato un pioniere nell'analisi antropologica del corpo, le sue riflessioni hanno portato a pensare ad esso come oggetto socialmente e culturalmente modificato, risultato di un apprendimento che inizia nel momento in cui si nasce e che varia di società in società. Le tecniche corporee che vengono messe in atto, però, non sono presenti a livello conscio, bensì sono talmente radicate nella cultura e nelle abitudini individuali e collettive da essere considerate "naturali".

Il concetto di "*habitus*" è stato poi ripreso e tematizzato da diversi studiosi, in particolare grazie a Bourdieu (1992) ha assunto rilevanza il processo di interiorizzazione delle norme



sociali. Secondo l'autore, infatti, l'*habitus* è un concetto con cui si supera la separazione tra individuale e sociale, definendolo un insieme di «disposizioni durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti» (Bourdieu, 2013, p. 80); sistemi persistenti, dunque, che regolano l'agire individuale senza che gli individui se ne rendano conto. Secondo Bourdieu i modi di agire e di pensare derivano da una costante relazione tra l'individuo e la società. Pertanto, l'*habitus*

«assicura la presenza attiva delle esperienze passate che, depositate in ogni organismo sotto forma di schemi di percezione, di pensiero e di azione, tendono, in modo più sicuro di tutte le regole formali e di tutte le norme esplicite, a garantire la conformità delle pratiche e la loro costanza attraverso il tempo» (Bourdieu, 2013, p. 82).

Essendo originari nella storia, gli *habitus* appresi sono soggetti a modificazioni nel tempo che dipendono dal variare delle esperienze individuali vissute (Bourdieu, 1992, p. 120). L'*habitus*, dunque, costituisce l'incorporazione individuale di schemi di pensiero e comportamento appresi e trasmessi dalla società, principalmente attraverso la socializzazione primaria e secondaria (Fusaschi, 2008, p. 31). Secondo l'analisi di Fusaschi (2008, p. 34), l'*habitus* inteso in questo modo può dare origine ad un'infinità di comportamenti, azioni e modi di pensare in quanto, a partire dalle disposizioni sociali, ogni individuo fa esperienza propria di ciò che apprende. Come si evince dal pensiero di Mauss, Bourdieu e successivamente anche dell'antropologo Csordas (1990), anche i corpi, intesi come espressione dell'individualità e dell'esperienza di ognuno, sono dunque influenzati da un paradigma esistente nella cultura e sono protagonisti di una costante mediazione tra ciò che è sociale e ciò che è individuale. A tal proposito, Fusaschi afferma che:

«un oggetto, in questo caso un corpo, prima di acquisire un'ontologia propria, è anzitutto il prodotto dell'impegno corporale e sensoriale del soggetto che lo percepisce, lui stesso, culturalmente e storicamente costituito, in questo senso è da considerare un soggetto» (Fusaschi, 2008, p. 37).

Grazie a Mauss, dunque, si sono avviati diversi studi incentrati sui corpi e sul ruolo dei ricercatori nei campi studiati, infatti

«non è possibile non notare quanto la nozione di tecniche del corpo tendesse, almeno in parte, a ridurre il corpo a un mero indicatore culturale, o per meglio dire un luogo di memoria, strumento e “attrezzo” di comunicazione che veniva osservato attraverso uno “sguardo da lontano”, che di fatto lo estrapolava dal contesto effettivo nel quale tali tecniche si acquisiscono e realizzano, e nel quale l'individuo stesso è

impegnato.» (Fusaschi, 2008, p. 27).

In questa frase viene evidenziato il fatto che le ricerche sul campo venissero svolte da una prospettiva esterna dalla quale, in futuro, gli studi antropologici cercarono di allontanarsi. Verrà rivisto il ruolo di chi fa ricerca sul campo e analizzata anche la posizione di chi osserva in quanto soggetto attivo e presente nella ricerca svolta.

## **1.2 – Riflessioni sul genere, sul sesso e sulla sessualità**

Nonostante Mauss avesse individuato una divisione delle tecniche del corpo tra i sessi, al tempo l'antropologia non aveva ancora sviluppato un ramo di studi inerente al genere e al sesso. Una delle prime antropologhe ad affrontare queste tematiche nelle sue ricerche fu Margaret Mead (1901 – 1978), allieva di Franz Boas. Da questo antropologo apprese le teorie riguardanti il particolarismo storico e il relativismo culturale, dando importanza al contesto culturale e al metodo che implica l'immersione completa nella società studiata per poterla giudicare oggettivamente, senza farsi influenzare dai propri schemi culturali. Con "L'adolescenza in Samoa" del 1928 e "Sesso e temperamento in tre società primitive" del 1935, Mead iniziò a prendere in considerazione e ad analizzare i comportamenti di persone di sesso maschile e femminile facendo un confronto tra società e culture diverse. In particolare, in "Sesso e temperamento in tre società primitive" Mead effettuò un'analisi approfondita di tre società distinte della Nuova Guinea, ovvero gli Arapesh della montagna, i Mundugumor del fiume e i Ciambuli del lago. Attraverso lo studio dei comportamenti di donne e uomini, Mead cercò di analizzare la risposta delle società alle differenze tra sessi, arrivando a sostenere il fondamento culturale e sociale delle distinzioni tra uomo e donna e sottolineando che:

«ogni cultura, dunque, crea un proprio tessuto sociale distinto, nel quale lo spirito dell'uomo può avvolgersi e sentirsi sicuro e in grado di comprendere; sceglie, scompone e ricomponi i fili di una tradizione storica che condivide con molti popoli vicini; e può costringere ogni individuo nato nel proprio interno ad assumere un tipo di comportamento, per il quale né l'età né il sesso né le attitudini particolari costituiscono elementi di differenziazione. Ma una cultura può anche attaccarsi all'evidenza delle differenze di età, di sesso, di forza, di bellezza, o anche a fatti insoliti, come una tendenza spontanea alle visioni e ai sogni, e farne altrettanti temi culturali dominanti.» (Mead, 1981, p. 19)

Iniziò in questo modo ad analizzare il rapporto tra sesso e temperamento nelle varie società studiate, ricercando una relazione tra il sesso degli individui e le loro attitudini psico-caratteriali. Questa inclinazione prese forma in una scuola antropologica sviluppata dagli allievi di Franz Boas e chiamata “cultura e personalità”, nella quale si intendeva andare oltre la concezione evoluzionistica delle culture e avvicinare gli studi antropologici a quelli psicologici. Secondo gli studiosi appartenenti alla scuola, i cui massimi esponenti possono essere identificati in Kroeber, Benedict e Mead, la cultura

«è al tempo stesso una realtà mentale, che ha la sua sede nella mente di ciascuno dei membri di un gruppo, e una realtà esterna, sociale, giacchè non vi è comportamento umano né relazione stabilita da e tra esseri umani e da esseri umani con il mondo, né oggetto materiale o immateriale prodotto da esseri umani che non siano modellati dalla cultura di coloro che sono i protagonisti di quel comportamento o di quella relazione o gli artefici di quell’oggetto» (Signorelli, 2011, p. 100).

Ogni cultura risulta essere una realtà sociale, universale e appresa e va studiata come un fatto sociale specifico secondo le sue particolarità (Signorelli, 2011, p. 100). Per questo motivo, come abbiamo visto da Mead, si avviarono molti studi che prendevano in considerazione diverse culture, distanti tra loro nello spazio o interne alla stessa società.

Tra le varie opzioni possibili, si è scelto di presentare Margaret Mead in quanto, come si vedrà, è stata una pioniera negli studi di genere e nel decostruire l’idea per cui atteggiamenti e comportamenti diversi corrispondano necessariamente al sesso maschile o al sesso femminile. L’opera “Sesso e temperamento in tre società primitive”, in particolare, svela un rapporto nuovo tra gli aspetti fisiologici di un individuo e la cultura in cui è inserito, andando a rivoluzionare i dogmi che fino a quel momento avevano fondato la cultura euro-americana.

### **1.2.1 – Margaret Mead e “Sesso e temperamento in tre società primitive”**

Nello studio di Mead (1935), la prima società che l’antropologa decise di osservare è stata quella degli Arapesh del villaggio di Alitua, a cui dedicò il maggior numero di pagine della sua ricerca per analizzarne la natura cooperativa, solidale e di collaborazione, le nascite e le prime influenze che plasmano la personalità dei bambini, la crescita, l’iniziazione dei ragazzi, il fidanzamento delle ragazze, il matrimonio e, per concludere, le abitudini e i

valori su cui si fondava la loro cultura. Nonostante Mead rappresentasse questa società come paritaria, cooperativa e non violenta, l'antropologa Mila Busoni evidenzia come:

«da un lato, sul versante simbolico, stava la separazione tra le sostanze del maschile e del femminile, che si doveva tenere separate perché la “virtù generatrice” (maschile) non venisse contaminata; dall'altro, sul piano delle relazioni, vi era una divisione del lavoro molto accentuata, con compiti riservati a ciascun gruppo di sesso». (Busoni, 2000, p. 83)

E' dunque vero che la comunità Arapesh fondasse le proprie radici in una cultura non violenta e solidale, ma è altresì vero che spesso le donne venivano marginalizzate per evitare di arrecare danni agli uomini (ad esempio, quando le donne avevano le mestruazioni dovevano isolarsi in una capanna per non contaminare le attività sociali del resto della comunità). Come verrà approfondito successivamente, una delle critiche sollevate a Mead fa riferimento al fatto che l'antropologa, essendo nata negli Stati Uniti degli anni '30 e dunque influenzata dalla cultura del suo tempo, raramente mise in discussione le differenze tra generi/sexi che evidenziava nelle società studiate.

La seconda comunità analizzata fu quella dei Mundugumor, stanziati sul fiume Yuat. In questo caso nonostante li separassero solo pochi chilometri dalla comunità precedente, questa popolazione presentava caratteristiche completamente differenti, se non opposte alla prima. I Mundugumor erano cacciatori di teste e cannibali, i bambini non venivano considerati come parte integrante della società e venivano lasciati tutto il giorno in una culla o utilizzati come ostaggi nei conflitti con gli alleati. In generale, tutti i rapporti sociali erano caratterizzati dall'aggressività. A differenza degli Arapesh, tra cui dominava l'armonia e la collaborazione, tra i Mundugumor regnava l'arroganza, la violenza, l'ostilità e l'aggressività, ugualmente negli uomini e nelle donne. Gli uomini si occupavano di caccia di teste, alleanze commerciali e teatro, mentre le donne si occupavano di mantenere il marito attraverso compiti di pesca e coltivazione. Dunque anche in questa popolazione non c'erano distinzioni di sesso nel temperamento individuale, sia uomini che donne erano caratterizzati da un modo d'essere ostile e violento.

La terza comunità analizzata da Mead fu quella dei Ciambuli, i quali prendevano il nome dal lago attorno a cui vivevano. A differenza delle altre due popolazioni, in questa c'era una distinzione tra uomini e donne, ma opposta rispetto al modo in cui venivano strutturate

le differenze di genere in occidente; Mead affermò:

«nella terza tribù, i Ciambuli, abbiamo trovato il vero e proprio rovescio della nostra cultura, con la donna in veste di partner dominante, direttivo, impersonale, e l'uomo nella posizione di minore responsabilità e di soggezione sentimentale» (Mead, 1981, p. 295).

Le donne svolgevano attività come la pesca, il commercio, l'artigianato, l'allevamento dei maiali, gestivano il nucleo familiare e detenevano il potere effettivo nella società e all'interno della propria famiglia. Gli uomini, invece, detenevano il potere rituale nella comunità, si dedicavano ad attività artistiche, teatrali e rituali come, ad esempio, la caccia delle teste di anziani e bambini. Le differenze tra sessi si esprimevano anche nel modo di vestirsi e acconciarsi: «tutto l'abbigliamento femminile era spartano, austero, a cominciare dai capelli rasati; quello maschile era elaborato, con acconciature pesanti e barocche fatte di riccioli e impreziosite di ornamenti.» (Busoni, 2000, p. 86).

Dall'analisi di queste tre società, Mead arrivò a trarre delle conclusioni importanti. Due delle società osservate non presentavano differenze tra il sesso maschile e il sesso femminile, seppur le caratteristiche attribuite ai sessi fossero opposte da una società all'altra. Nella terza società uomini e donne presentavano differenze di temperamento, ma le loro caratteristiche erano rovesciate rispetto a quelle che venivano attribuite nella società occidentale. Le conclusioni che poté trarre l'antropologa dalle sue etnografie evidenziano che:

«la natura umana è incredibilmente malleabile, tale da adattarsi infallantemente, con aspetti contrastanti, a condizioni culturali in contrasto. Le differenze fra individui appartenenti a culture diverse, come le differenze fra individui della stessa cultura, sono da attribuirsi quasi interamente a differenze di condizionamento, soprattutto durante l'infanzia; un condizionamento la cui forma è determinata culturalmente. A quest'ordine di condizionamento appartengono le differenze standardizzate di personalità fra i sessi, differenze che sono creazioni culturali, alle quali tanto le femmine quanto i maschi di ogni generazione sono educati a conformarsi» (Mead, 1981, p. 297).

Risulta evidente che Mead con le sue ricerche abbia portato una visione innovativa sul rapporto tra sesso e genere, evidenziando il fatto che le caratteristiche tipicamente attribuite agli uomini e alle donne non siano altro che costruzioni culturali che si apprendono durante l'infanzia. La distinzione tra uomini e donne è data dalle differenze nell'educazione

ricevuta, non da caratteristiche innate. Se così fosse, tutti gli uomini e le donne nel mondo avrebbero le stesse caratteristiche e si comporterebbero allo stesso modo, invece Mead mostra come anche solo nella stessa isola ci siano differenze estremamente evidenti tra tre popolazioni diverse. Non c'è, dunque, nulla di naturale nel dominio maschile nella gerarchia sociale, e questa rivelazione che portò Mead fu rivoluzionaria sia negli studi antropologici che nell'opinione pubblica degli anni '30.

Compreso che le differenze tra sessi fossero di origine culturale, Mead si chiese nelle ultime riflessioni di "Sesso e temperamento in tre società primitive" da dove derivassero queste differenze culturali, quale fosse la loro origine e come si fossero differenziate l'una dall'altra. L'antropologa, premettendo l'esistenza di diverse forme di temperamento fra soggetti su cui poi si fondavano le basi della cultura, individuò due modi con cui le società costruivano le personalità sociali dei due sessi:

- sulla base di un "tipo estremo", esemplare: ogni individuo deve cercare di assomigliare il più possibile al suo modello di riferimento;
- individuando il modello di riferimento in individui meno caratterizzati e presentando, dunque, un modello culturale meno definito;

Mead individuò che la presunta concordanza di un sesso a determinate caratteristiche del temperamento portasse a ritenere che l'uomo o la donna fossero più o meno predisposti a svolgere determinate attività. «Caratteri che si presentano in membri di ambedue i sessi sono assegnati specificamente ad un sesso e considerati estranei all'altro sesso» (Mead, 1981, p. 301), facendo in modo che caratteristiche diverse del temperamento umano fossero tradotte in aspetti della personalità a cui ogni uomo e ogni donna dovevano aderire già dall'infanzia. Secondo Mead (1981), una società che ha compreso il fatto che le caratteristiche femminili e quelle maschili siano un costrutto sociale, ha tre possibilità:

- standardizzare le due personalità portandole agli antipodi, rendendole complementari e opposte l'una dall'altra;
- eliminare ogni differenza tra uomo e donna, trasmettendo loro gli stessi modelli, valori, modi di fare, educandoli esattamente nella stessa maniera a prescindere dal sesso attribuito alla nascita;
- non considerare le distinzioni di età, sesso, razza e posizione ereditaria come base su cui costruire la personalità degli individui, ma analizzare determinate qualità del temperamento che spesso vengono ignorate.

Il terzo esempio è emblematico del riconoscimento di qualità individuali e non di gruppo; ogni individuo potrebbe sviluppare il suo temperamento, mostrare i suoi atteggiamenti e perseguire le sue passioni a prescindere dai modelli standardizzati di uomo e donna. Diverse culture hanno storicamente prodotto le distinzioni basate sul sesso, non basta dunque eliminare questa categoria per fare in modo che la società sviluppi modelli che non siano influenzati dal binomio uomo/donna; l'antropologa affermò che:

«se vogliamo elevarci a una cultura più ricca – più ricca di valori contrastanti – dobbiamo accertare tutta la gamma delle potenzialità umane, e con essa fabbricare un tessuto sociale meno arbitrario, nel quale ogni diversa dote umana trovi il posto che le conviene.» (Mead, 1981, p. 334)

Oggi si riconosce l'importanza assunta dal lavoro di Mead nell'ambito degli studi di genere ma, come messo in evidenza da Bellucci (2009, p. 33), non sono mancate le critiche che hanno portato l'autrice a dover aggiungere una prefazione all'edizione del 1950.

In tale prefazione l'antropologa affermò che “Sesso e temperamento” fosse uno dei suoi testi più fraintesi e si sentì accusata di aver creduto che non esistessero differenze tra i sessi e di aver raggiunto risultati troppo congeniali ai suoi obiettivi di ricerca. L'opera dell'antropologa non fu compresa subito, in quanto le informazioni raccolte si inserivano in un contesto culturale in cui si parlava ancora molto poco di studi di genere, motivo per cui non era concepibile che Mead potesse credere che non esistessero differenze tra uomini e donne. Per quanto riguarda la seconda critica, Mead ci tenne a sottolineare che il suo obiettivo primario fosse «lo studio del «condizionamento delle personalità sociali dei due sessi»» (Mead, 1981, p. 11), ma i risultati ottenuti hanno inaspettatamente messo in luce il rapporto tra il sesso e il temperamento individuale. Busoni (2000, p. 89), inoltre, rileva che il resoconto di Mead sia in realtà permeato da uno sguardo androcentrico, come si può comunemente evidenziare in tutti gli scritti del suo periodo. L'antropologa infatti non ha riconosciuto l'effettiva sottomissione sociale delle donne Ciambuli, evidenziandone solo la supremazia economica e l'indipendenza lavorativa. Non ha mai espresso giudizi sulle gerarchie sociali incontrate lasciando intendere che le differenze, pur basate su fattori culturali, fossero da esaltare.

Nonostante ciò, il lavoro di Mead fu di fondamentale importanza in quegli anni, e insieme ad altri antropologi e altre antropologhe portò una visione nuova sul rapporto che intercorre tra comportamento, aspetti biologici e cultura. Ruth Benedict, per esempio, attraverso lo

studio degli indiani Zuñi del Nuovo Messico, degli indiani delle Pianure, dei Dobu della Nuova Guinea e dei Kwakiutl dell'Isola di Vancouver, dimostrò il fatto che il comportamento umano sia determinato dalla cultura di una popolazione, piuttosto che da elementi biologici. Esattamente come Mead, dunque, si concentrò sull'analisi di culture diverse per determinare il fatto che attitudini e comportamenti differenti tra gli individui siano dati da «modelli di cultura» (Benedict, 1934) che appartengono ad una determinata società, evidenziando che:

«una cultura, come un individuo, è un insieme più o meno coerente di pensieri e di azioni, e nell'ambito di ogni cultura si delineano certi scopi caratteristici, che possono essere soltanto suoi, non condivisi da nessun altro tipo di società.» (Benedict, 1960, p. 52)

### **1.3 – Le prime concettualizzazioni del “genere”**

Fu grazie alle intuizioni di questo periodo storico che per la prima volta si svelò l'origine sociale del genere. Il termine “*gender*”, infatti, venne utilizzato per la prima volta solo nel 1975 dall'antropologa americana Gayle Rubin, ma le ricerche di Mead furono essenziali nel definire l'ambito di studi delle ricercatrici che successivamente avrebbero preso parte alla corrente degli *Women's studies*.

Un altro testo che ha ricevuto grande risonanza nell'ambito delle differenze tra i sessi è “Maschile e femminile. Il pensiero della differenza” di Françoise Héritier. Pubblicato per la prima volta nel 1996, Héritier considerava la distinzione fisica tra i due sessi come «limite ultimo del pensiero», «la differenza sessuale è una categoria su cui si fonda l'opposizione concettuale originaria che distingue l'identico dal differente» (Héritier, 2002, 6-7). La distinzione tra i sessi, secondo l'autrice, si basa su una concezione dualistica del pensiero umano, ereditata addirittura dalle teorie filosofiche di Aristotele. Parlando del modo in cui la scienza affrontava l'argomento della riproduzione, quindi attraverso l'incontro di una materia inerte (l'ovulo) che deve essere attivata dal principio maschile (lo spermatozoo), Héritier non critica il fatto che questa convinzione si basasse su dati scientifici ormai superati e che perpetuavano un'idea di donna passiva, piuttosto afferma che questa convinzione sia



«la manifestazione spontanea di una griglia interpretativa, valida sia nel discorso scientifico sia nel discorso naturale, che ingloba i gameti (ovuli e spermatozoi) in un sistema di opposizione la cui origine si trova nella primitiva osservazione della irriducibile differenza tra i sessi» (Héritier, 2002, p. 7).

Questa ripartizione tra sessi sta alla base di una serie di simboli e valori che portano gli uomini e le donne a comportarsi in maniera differente, motivo per cui attraverso l'analisi di studi sugli Inuit dell'Artico e sui Sambia della Nuova Guinea, effettuati da Saladin d'Anglure e Herdt, arrivò a teorizzare il fatto che l'identità di genere sia un costrutto sociale fondato esclusivamente sulla cultura. Uno degli elementi più critici del pensiero dell'autrice è l'importanza che attribuisce al dato biologico, ponendolo come base su cui si costituiscono le differenze sociali. Le differenze fisiche sembrano destinare gli individui ad un determinato stile di vita, deciso culturalmente in ogni società. Héritier, infatti, a differenza di quanto sostengono Mead e Rubin, afferma che:

«tutto parte dal corpo, da unità concettuali iscritte nel corpo, nel biologico e nel fisiologico, unità osservabili, riconoscibili e identificabili in ogni tempo e luogo; queste unità sono aggiustate e ricomposte secondo diverse formule logiche possibili, ma possibili anche perché pensabili, a seconda delle culture. L'iscrizione nel biologico è necessaria» (Héritier, 2002, p. 9).

Risulta evidente che l'antropologa collochi il principio delle differenze tra i sessi al corpo, assumendo che il dato biologico sia incontestabile. Si rende dunque promulgatrice di una teoria determinista e strutturalista che vede nell'opposizione fisica tra uomo e donna il fulcro delle gerarchie sociali. E' importante sottolineare, però, che anche Héritier riconosce il ruolo svolto dalla cultura nella costruzione di ciò che è considerato maschile e ciò che è considerato femminile. Ella infatti, come riportato precedentemente, evidenzia l'imprescindibilità del dato biologico, ma sostiene anche che:

«questo dato biologico universale, (...) non può avere una sola e unica traduzione, e che tutte le combinazioni logicamente possibili, nei due sensi del termine – matematici, pensabili -, sono state esplorate e realizzate dagli uomini in società» (Héritier, 2002, p. 10).

In questo passaggio Héritier sostiene che da «uno stesso alfabeto simbolico universale» (2002, p. 8), riferendosi alle differenze biologiche, in realtà le distinzioni sui ruoli sociali siano date solo ed esclusivamente da una costruzione culturale che varia di società in società, insegnate e trasmesse attraverso l'educazione e la vita quotidiana (2002, p. 14). Fatta questa precisazione, rimane evidente che il pensiero di Héritier si fondi

completamente su una base biologica che è stata smentita da diversi studi; l'antropologa sostiene che si debba andare verso «una sempre maggiore eguaglianza dei sessi», ma allo stesso tempo afferma che:

«le società non potrebbero essere costruite se non su quell'insieme di armature strettamente saldate le une alle altre che sono la proibizione dell'incesto, la ripartizione sessuale dei compiti, una forma legale o riconosciuta di unione stabile e (...) la valenza differenziale dei sessi.» (Héritier, 2002, p. 14)

Nonostante Héritier sia stata un'antropologa contemporanea, il suo pensiero è stato fortemente contestato dagli studi successivi e smentito da alcuni studi precedenti. Nel contesto femminista Nordamericano degli anni '70 si fecero strada diverse studioshe che avevano l'obiettivo di sradicare l'androcentrismo tipico del metodo applicato alle ricerche antropologiche, il quale si fondava sulla raccolta dei dati basata unicamente sulle esperienze maschili e che aveva la conseguenza di rappresentare, dunque, solo parzialmente la realtà. Busoni (2000, p. 119) sostiene che i meccanismi che strutturano l'androcentrismo sono due: l'invisibilizzazione e la survisibilizzazione delle donne. Il primo ha l'effetto di negare e occultare l'esistenza delle donne nelle società studiate, ponendo al centro dell'attenzione le esperienze dell'uomo e rappresentandolo come soggetto, mentre il secondo meccanismo è caratterizzato dal fatto che le donne siano considerate inanimate, meno umane e sociali degli uomini, prive di *agency* e ricondotte esclusivamente alla loro sfera biologica. L'antropologia delle donne, poi evoluta in antropologia femminista e infine in antropologia di genere, si pose dunque l'obiettivo di integrare le ricerche svolte fino agli anni '70 con delle etnografie che avessero uno sguardo e un focus diverso. Verso la fine degli anni '70 gli studi sulla sfera economica, sociale e politica della vita donne vennero integrati sempre di più con una prospettiva riguardante la gerarchia tra uomini e donne, dando inizio alla fase che le studioshe hanno denominato "antropologia del genere". Come spiega Busoni in "Genere, sesso, cultura",

«l'antropologia del genere, come l'antropologia dei sessi, si caratterizza come un modo di analisi dei processi, istituzioni e di ogni fatto sociale, che tenga conto dei due gruppi di sesso e delle relazioni tra di loro – dove genere è a tutti gli effetti una categoria analitica, mentre sesso è un termine "decostruito".» (Busoni, 2000, p. 115).

Venne dunque posto l'accento sul genere, inteso come «costruzione sociale della differenza tra i sessi» (Mattalucci, 2012, p. 8), concetto relazionale che spiega il modo in

cui i due sessi si relazionano tra loro e le conseguenze sociali del loro rapporto. Come accennato precedentemente, la prima volta in cui questo termine venne utilizzato e ottenne una particolare rilevanza fu nel 1975, quando l'antropologa americana Gayle Rubin nel saggio "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex" definì quello che secondo lei era il "*sex/gender system*", ovvero «l'insieme dei dispositivi mediante i quali una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana, e nei quali sono soddisfatti questi bisogni sessuali trasformati» (1975, p.159).

Rubin teorizzò la gerarchia e asimmetria tra i sessi, che portava alla subordinazione delle donne. Per fare ciò analizzò il pensiero di Freud, Lévi-Strauss, Marx ed Engels: i primi due analizzarono le differenze vissute nella sfera sociale da parte dei due sessi, la domesticazione della donna e il processo che la porta ad essere un prodotto; Marx ed Engels, invece, le offrirono gli spunti per riflettere sul fatto che le donne siano necessarie al capitalismo in quanto il loro lavoro domestico consente agli uomini di lavorare e avere potere sociale ed economico, e che la sessualità e la riproduzione siano determinate culturalmente e il risultato di una produzione sociale.

La nozione del "genere" ha dunque messo in luce le dinamiche di potere e di subordinazione esistenti tra uomini e donne e ha evidenziato l'origine strettamente culturale e costruita di questa disparità, per questo motivo Rubin alla fine del suo saggio produsse una riflessione estremamente rivoluzionaria per il periodo storico in cui si inseriva:

«Non dobbiamo mirare all'eliminazione degli uomini, ma all'eliminazione del sistema sociale che crea il sessismo e il genere. [...] Non siamo oppresse solo in quanto donne, siamo oppresse dal fatto di dover essere donne, o uomini a seconda dei casi. Personalmente sento che il movimento femminista debba sognare anche più dell'eliminazione dell'oppressione delle donne. Deve sognare l'eliminazione di sessualità obbligatorie e ruoli sessuali. Il sogno che trovo più convincente è quello di una società androgina e senza genere (anche se non senza sesso), in cui la propria anatomia sessuale sia irrilevante per chi si è, cosa si fa e con chi si fa l'amore.» (Rubin, 1975, p. 204, traduzione mia)

A partire dagli anni '80 Rubin venne considerata una pioniera anche negli studi gay, lesbici e *queer*, dando avvio ad una corrente di studi che approfondì sempre di più tutte le tematiche riguardanti la sessualità. Negli ultimi cinquant'anni l'antropologia di genere è stata uno dei settori più sviluppati dagli studi antropologici, nonostante fosse marchiata da una serie di stereotipi che vedevano le donne, e dunque le femministe militanti, come le

uniche legittimate a effettuare studi di questo tipo. L'etnografia, invece, ha tentato nel corso degli anni di decostruire il genere con l'obiettivo di acquisire «il femminismo per impegno e riflessività» (Fusaschi, 2018, p. 389), mostrando come anche il concetto stesso di femminismo fosse estremamente variabile nel tempo e nelle culture e soprattutto mettendo in luce il fatto che «essere donne può aiutare ad accorgersi degli squilibri presenti in certe situazioni, ma non è una condizione sufficiente per comprendere le realtà dei dominanti/dominati» (Busoni, 2000, p. 134). Si è iniziato a mettere sempre più in discussione il ruolo di chi fa ricerca nei confronti delle popolazioni studiate, proprio in ragione del fatto che le relazioni instaurate sul campo siano inevitabilmente influenzate dal genere. Inoltre, ha assunto sempre più importanza la relazione tra dinamiche di genere e cultura, evidenziando il fatto che «l'etnografia è una teoria della descrizione (Nader, 2011) che, grazie al prisma/sguardo di genere, appunto, diventa una forma di critica-politica.» (Fusaschi, 2018, p. 390). Come ricorda Fusaschi (2018), secondo Lynn Walter l'etnografia femminista si deve fondare su dei vincoli morali precisi nei confronti delle popolazioni e delle culture studiate e deve tenere conto degli effetti sociali e politici che le ricerche hanno per l'etnografia. Una delle contestazioni prevalenti negli anni '80-'90 riguardò proprio la strumentalizzazione delle donne nere da parte del femminismo bianco, accusato di voler parlare a nome di tutte le donne e di voler imporre il proprio sapere e le proprie valutazioni sul dominio maschile in culture completamente diverse rispetto a quella euro-americana. Accusate dunque di etnocentrismo e atteggiamenti spesso considerati razzisti, le etnografie svolte da persone "occidentali" hanno iniziato a riflettere sulle diverse definizioni di femminismo e soprattutto sulle conseguenze sociali che hanno le ricerche sul campo. L'osservazione partecipante non può effettuarsi se chi fa ricerca non collabora con chi partecipa alla ricerca. Lo studio deve essere svolto insieme, producendo una conoscenza non permeata dagli schemi culturali di chi conduce la ricerca. Soggetto e oggetto devono diventare un tutt'uno, vivere insieme, condividere esperienze, come affermato da Piasere, «l'etnografia è prima di tutto una pratica, un 'vivere-con', un coinvolgimento percettivo, emotivo, affettivo, oltre che cognitivo. Non c'è scrittura senza vivere-con, mentre è vero il contrario». (Piasere, 2009, p. 74).

Questo tipo di riflessioni ha messo al centro dell'attenzione il genere e l'impatto che ha nella costruzione delle relazioni in tutte le sfere della società, è stato fondamentale per comprendere il sistema di dominazione maschile e il fatto che esso non derivi da alcuna evidenza biologica.

#### **1.4 - «Genere, sesso, cultura», un resoconto antropologico**

Negli anni '80 si fece strada l'idea che genere, sesso e sessualità non avessero alcun significato se non al di fuori del valore attribuito loro culturalmente, si iniziò per questo motivo a mettere in dubbio l'idea binaria di uomo/donna e maschile/femminile. Secondo quanto sostenuto da Busoni (2000), la distinzione binaria dei due sessi è nata dalla diversa capacità riproduttiva, e dunque dal fatto che le donne, al contrario degli uomini, possano partorire. Da questa distinzione sono stati stabiliti i diversi ruoli delle donne e degli uomini, che vedono le prime più adeguate al ruolo di cura e di accudimento, mentre i secondi più portati a lavorare e a gestire le attività al di fuori della sfera domestica. Il matrimonio diventa il luogo più fertile per la procreazione e dunque è in questo legame che si costruiscono e riproducono gli atteggiamenti che portano alla disparità sociale tra i due sessi. Il concetto di genere ha voluto sradicare l'idea di questo determinismo sociale che vede la costruzione del maschile e del femminile basata su dati biologici. In questo senso il genere nasce e si sviluppa sul sesso, su un'evidenza biologica considerata binaria, immutabile e innata. In realtà Busoni (2000, p. 44-45) mostra che c'è sempre stata molta confusione nel definire scientificamente le differenze sessuali, e che queste definizioni spesso sono influenzate dalla propria cultura di appartenenza, piuttosto che su dati che fanno riferimento alla genetica. Questa teoria è confermata dal fatto che, come verrà approfondito nel secondo capitolo, le persone intersessuate, che quindi presentano caratteristiche fisiche sia maschili che femminili, siano totalmente escluse dalla narrazione euro-americana del "sesso" e spesso sottoposte ad operazioni fisiche per fare in modo che possano essere categorizzate in "maschio" o "femmina". Come affermato da Busoni, «il paradosso di avere di fronte un essere umano con date caratteristiche e negare la sua qualità "naturale" è evidentemente un prodotto culturale» (2000, p. 46), il che conferma che la distinzione binaria del sistema sesso/genere non si fonda su alcun fondamento biologico o scientifico, ma solo ed esclusivamente su costrutti sociali che variano con il periodo storico e la cultura di riferimento. Il genere, dunque, si fonda sulla base di un dato considerato "naturale", ma anche i caratteri corporei "innati" sono investiti di una serie di simboli e valori attribuiti culturalmente: anche il sesso biologico è, in realtà, un costrutto sociale che varia nel tempo, come dimostrato dal fatto che fino al XVII secolo in Occidente persisteva un modello di differenze sessuali completamente diverso rispetto a quello odierno. Il sesso era uno solo, si sviluppava all'interno o all'esterno del corpo sulla base del calore individuale. Le donne, che trattenevano i genitali all'interno del proprio corpo per

mancanza di calore, erano, a differenza degli uomini, considerate imperfette. Sulla base di queste caratteristiche fisiche veniva delineato il genere, il quale si distingueva in “maschile” e “femminile” e andava a definire lo status sociale dell’individuo. La propria posizione economica, politica e sociale era stabilita dai genitali, i quali creavano una divisione netta tra ciò che potevano fare e dovevano essere un uomo e una donna. In questo senso il sesso risulta essere, oltre che investito di giudizi culturali, un elemento che serve a definire la posizione subordinata delle donne nella gerarchia sociale. A questo punto Busoni arriva alla conclusione per cui non sia il sesso a precedere il genere, ma il contrario. I due concetti sono indipendenti tra loro e la costruzione dell’identità maschile e di quella femminile non è stabilita dal sesso biologico, bensì dalla società di riferimento. Le disuguaglianze vengono prima della divisione sessuale:

«emerge con chiarezza che non è la differenza creare la gerarchia, ma *sono la gerarchia e l’asimmetria a creare la differenza*: sono le differenze importanti a livello sociale e politico che decidono storicamente di differenza e identità». (Busoni, 2000, p. 57, corsivo dell’autrice)

A fronte di ciò, Busoni ipotizza che i concetti di sesso e genere siano stati inventati con il solo fine di mantenere una gerarchia che ha lo scopo di subordinare le donne dal punto di vista economico, sociale, politico, simbolico e materiale. Rendendo il sesso un dato “naturale”, appellandosi a dati biologici e scientifici, la società euro-americana occulta il rapporto di dominazione e lo naturalizza, facendo in modo che venga dato per scontato e mai messo in discussione.

Le differenze sessuali esistono, non lo si vuole negare, ma considerando il sesso come una conseguenza del genere si evita di dare per scontata la categorizzazione binaria che è stata costruita in Occidente, riconoscendo e attribuendo lo stesso valore a una molteplicità di sessi e di corpi che spesso sono stati svalutati o considerati inesistenti nella società. Le teorie femministe sono state fondamentali per sradicare l’idea che vedeva il sesso e il genere in una relazione di dipendenza e hanno dato avvio per la prima volta agli studi che sempre più, negli anni, hanno portato alla consapevolezza che vede il genere come un fatto costruito socialmente e che non ha minimamente a che fare con l’aspetto del proprio corpo. Ancora prima di venire al mondo, ogni individuo è già inserito in un contesto di stereotipi che, a partire dalla scelta del nome, lo vedrà protagonista di un percorso già segnato per tutta la vita. Questo riporta al fatto che il genere non sia altro che un costrutto sociale

variabile nel tempo e nelle società, non è un dato innato. Soprattutto, come ricorda Busoni (2000, p. 166), la natura del genere è relazionale, si costruisce in relazione all'altro ed è evidente solo grazie alle differenze e somiglianze che si possono notare negli altri individui. A dimostrazione del fatto che società diverse costruiscano il genere con significati diversi, si può affermare con certezza che il genere non sia binario, ma esistono diversi generi e diversi modi di esprimere la propria identità senza che questa debba essere per forza categorizzata in una dimensione duale che vede come fine ultimo la costruzione sociale dell'uomo e della donna.

## Capitolo secondo

### La decostruzione del binarismo di genere

Nel presente capitolo verranno affrontati diversi aspetti legati all'identità di genere, analizzando il modo in cui l'antropologia contemporanea ha tematizzato i concetti relativi alle sessualità e alle identità, per poi cercare di capire quanto e come le usanze e le norme del passato hanno avuto un impatto nella costruzione delle identità sessuali dei tempi odierni. A fronte delle riflessioni emerse, si indagherà il modo in cui è stato tematizzato il rapporto tra genere e sesso in altre discipline, in modo tale da avere una visione più completa di quella che può essere l'origine dell'identità di genere degli individui. Successivamente, verranno presentati alcuni casi studio di società che dimostrano il fatto che quando si parla di sesso e di genere non si può prendere in considerazione un'unica narrazione, ma che esistono esempi diversi di modi con cui ogni società ha costruito un senso attorno all'identità di genere e che, dunque, il suo significato può variare sulla base del periodo storico e della cultura di appartenenza.

#### 2.1 – Gli studi di genere nell'antropologia contemporanea

Nel 1993 l'antropologa Weston scrisse un articolo intitolato "*Lesbian/Gay studies in the house of anthropology*", attraverso il quale intendeva riportare alcuni dei contributi che hanno avuto più rilevanza negli studi antropologici sul sesso e sul genere, sottolineandone le problematicità e gli aspetti critici. L'antropologa, infatti, sostenne che:

«Gli studi sulle lesbiche/gay in antropologia non sono stati immuni dall'impulso documentaristico che mette da parte la teoria nella corsa ai "fatti", né dalla tendenza a reificare e idealizzare le forme "tradizionali" di omosessualità nelle società non industriali.» (Weston, 1993, p. 340, traduzione mia)

Si sviluppa così una nuova prospettiva negli studi antropologici sulle tematiche di genere e della sessualità, in cui l'antropologia contemporanea cerca di dare delle risposte e di sviluppare diverse riflessioni sulle questioni emerse pionieristicamente dalle antropologhe e gli antropologi del passato. Boellstorff, per esempio, nel 2007 ha pubblicato una rassegna



degli studi che si sono sviluppati successivamente al 1993, sottolineando l'importanza che ha assunto nel tempo il movimento *queer* anche da un punto di vista politico, paragonandolo all'ingresso in politica degli studi antropologici sulle donne. Nel testo si evidenzia anche il fatto che, nonostante Weston continui a riferirsi a persone "lesbiche" e "gay" e queste espressioni siano ancora in circolazione, gli studi più recenti preferiscono rivolgersi ad uno spettro più ampio di identità e sessualità che porta ad aggiornare costantemente l'acronimo "LGBT" per raggiungere una sempre maggiore inclusione (Boellstorff, 2007, p. 18, traduzione mia). Il titolo del suo report modifica volutamente un'espressione del titolo dello studio di Weston citato precedentemente, con "*Queer Studies in the House of Anthropology*", infatti, Boellstorff vuole evidenziare il progresso che si evince negli studi antropologici degli ultimi anni in termini di inclusività e intersezionalità degli argomenti. Da Weston in poi si è cercato di colmare l'assenza di studi su diverse tematiche, per esempio in riferimento alle sessualità non-normative femminili e alla transessualità, ponendo l'attenzione su

«come le nozioni di transgenderismo e intersessualità disturbino il binarismo femmina/maschio che rimane dominante a livello ontologico, epistemologico e politico in gran parte del mondo, nonostante la sua instabilità, la sua variabilità e il suo sorprendente scarso legame con qualsiasi presunta "base" biologica.» (Boellstorff, 2007, p. 21, traduzione mia)

Negli anni 2000 ha preso forma un nuovo campo di studi antropologici che concerne la relazione tra lo sviluppo della globalizzazione e le sessualità/identità non-normative. Una sostanziale differenza rispetto agli studi antropologici pionieristici riguarda, infatti, l'epistemologia della differenza. Secondo Boellstorff (2007), l'antropologia contemporanea rifiuta la visione che considera le persone *queer* nate al di fuori dei contesti euro-americani come risultato dei processi di colonizzazione e cerca, piuttosto, di dare voce a forme di sessualità o identità di genere preesistenti al colonialismo, anche attraverso l'autorappresentazione di coloro che vivono personalmente queste esperienze. (Boellstorff, 2007, p. 22)

## **2.2 – Dalla libertà sessuale dell'antichità alla medicalizzazione delle "devianze"**

Nonostante al giorno d'oggi l'orientamento sessuale sia considerato una delle componenti

dell'identità di un individuo, storicamente non è sempre stato così. Risalgono all'antica Grecia le prime testimonianze di una tendenza a vivere la sessualità in maniera più fluida, senza una distinzione netta tra omosessualità ed eterosessualità. Sono numerosi gli esempi, dati anche dalla letteratura, di relazioni omoerotiche prevalentemente maschili, il rapporto omosessuale veniva considerato come rito di passaggio fondamentale nell'età adulta ed essenziale per la formazione del cittadino. Foucault afferma che «in Grecia, la verità ed il sesso erano legati nella forma della pedagogia, attraverso la trasmissione, corpo a corpo, di un sapere prezioso; il sesso serviva da supporto per le iniziazioni alla conoscenza» (2013, p. 49). Non aveva rilevanza, dunque, il genere della persona con cui l'uomo adulto avrebbe avuto rapporti sessuali, l'unico fattore rilevante era l'età. Le relazioni omoerotiche maschili erano basate su uno squilibrio di potere e di status, che vedeva come protagonisti un cittadino adulto libero, che doveva necessariamente ricoprire il ruolo attivo nell'atto sessuale, e un adolescente libero o schiavo, necessariamente passivo e imberbe. Per quanto riguarda l'omosessualità femminile, non sono numerosi gli esempi che si hanno a disposizione, ad eccezione della poetessa Saffo, unica donna ad aver parlato dell'omosessualità femminile e, per questo, fondamentale nel V secolo a.C. e tutt'ora, per la rappresentanza delle donne lesbiche nell'antica Grecia. La poetessa descrive nelle sue poesie un vero e proprio coinvolgimento emotivo nei confronti di alcune delle sue studentesse con cui aveva instaurato una relazione d'amore, la quale, dalle notizie che sono pervenute fino ad oggi, risulta essere diversa dallo stile relazionale vissuto dagli uomini. Secondo quanto sostenuto da Eva Cantarella, storica e autrice del libro "Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico", l'amore tra donne non era considerato essere uno strumento di formazione del cittadino, motivo per cui non se ne parlava. Si sviluppava in comunità di donne chiamate *thiasoi*, nelle quali si poteva vivere «un'esperienza globale di vita» (Cantarella, 2016, p. 136) e imparare la musica, il canto e il ballo. In queste comunità nascevano amori appassionati, totalizzanti, di cui Saffo ha parlato nelle sue poesie descrivendo vere e proprie esperienze affettive lesbiche. L'amore tra donne nell'antica Grecia ci giunge come una relazione normalizzata e consensuale,

«appare — più che rapporto pedagogico — la libera espressione di un sentimento bilaterale, che dava vita a un rapporto paritario tra due persone che si erano reciprocamente scelte, nessuna delle quali aveva autorità sull'altra, o accumulo di esperienza da trasmetterle.» (Cantarella, 2016, p. 143)

Anche nella mitologia sono presenti elementi che fanno intuire un'apertura mentale dei

confronti delle tematiche legate alla sessualità e al genere. Il mito dell'indovino di Tiresia, per esempio, narra le avventure di un veggente che, dopo aver interrotto un accoppiamento tra due serpenti, è stato trasformato in una donna e visse questa condizione per sette anni. Ovidio ha mostrato attraverso questo personaggio l'esperienza di un individuo che ha attraversato i due generi e ha preso in sé tutta la conoscenza posseduta sia dal genere femminile che da quello maschile.

A seguito della conquista ellenica da parte dei Romani, i cittadini dell'antica Roma assimilarono diverse usanze culturali, motivo per cui l'esperienza sessuale dei cittadini romani non fu molto diversa da quella Greca. Dal momento che le distinzioni sessuali non avevano rilevanza, nella lingua latina i termini per definire i diversi orientamenti sessuali non esistevano. L'unico criterio fondamentale che doveva essere seguito riguardava il fatto che l'uomo adulto dovesse obbligatoriamente essere colui che ricopriva un ruolo sessuale attivo, altrimenti sarebbe stato sanzionato sia socialmente che giuridicamente (Cantarella, 2016, p. 186).

Risulta evidente che, almeno per quanto riguarda l'esperienza degli uomini adulti non stranieri, la sessualità fosse vissuta in maniera libera e priva di distinzioni riguardanti il sesso biologico, infatti avere rapporti sessuali sia con uomini che con donne era un'esperienza comune e considerata "normale". A seguito dell'imposizione dei monoteismi la situazione cambiò, tanto che la distinzione netta tra i due generi considerati *standard*, la stigmatizzazione dei rapporti sessuali e, in generale, l'affermazione di un'importante morale sessuale viene attribuita all'affermazione dell'epoca Cristiana. Seguendo i valori che attribuiscono maggiore importanza alla riproduzione, tutti i rapporti sessuali compiuti al di fuori del matrimonio sarebbero stati considerati contro natura e criminali, motivo per cui soprattutto a partire dall' '800 l'omosessualità ha iniziato ad essere controllata ed oppressa. Come sostenuto nella ricerca di Calace (2015), con l'affermarsi di studi medici e psichiatrici il comportamento omosessuale iniziò ad essere patologizzato e allontanato dai comportamenti considerati "normali", tutti gli individui che si discostavano dalla norma eterosessuale e *cisgender* sono stati considerati "devianti" e hanno subito un processo di medicalizzazione forzata. Foucault, riflettendo sulle dinamiche di potere che si svolgono sui corpi, in "Sorvegliare e punire" afferma che:

«prende forma (...) una politica di coercizioni che sono un lavoro sul corpo, una manipolazione calcolata dei

suoi elementi, dei suoi gesti, dei suoi comportamenti. (...) Una «anatomia politica», che è anche una «meccanica del potere», va nascendo. Essa definisce come si può far presa sui corpi degli altri non semplicemente perché facciano ciò che il potere desidera, ma perché operino come esso vuole». (Foucault, 2019, p. 150)

L'omosessualità, considerata a tutti gli effetti una malattia mentale, inizia ad essere trattata attraverso pratiche psichiatriche come lobotomia, elettroshock, terapia ormonale e ipnosi (Viola, 2012, p. 6), nella convinzione che questi strumenti possano adeguare il comportamento delle persone omosessuali alla norma sociale. L'etero-cis-normatività ha portato, dunque, ad un adeguamento forzato di corpi e atteggiamenti considerati "devianti" a degli *standard* sociali stabiliti da una morale religiosa che si discostava da tutto ciò che era la "norma" fino a pochi secoli prima. Nonostante nel 1990 l'Organizzazione Mondiale della Salute (OMS) abbia depennato l'omosessualità dall'elenco delle malattie mentali, ancora oggi vengono utilizzati in ambito medico termini come "disforia" o "ambiguità", i quali denotano l'influenza di secoli di medicalizzazione delle soggettività che si pongono al di là di ciò che storicamente, politicamente, religiosamente e culturalmente è stato ritenuto morale o naturale. Risulta emblematico da questo punto di vista il caso delle persone intersessuali, le quali ancora oggi lottano per decostruire l'idea di conformità corporea che spesso le vede vittime di medicalizzazione senza che possano esprimere la loro volontà.

### **2.2.1 – L'intersessualità**

«Il sesso è (...) culturalmente costruito esattamente come il genere, o meglio, attraverso il genere. Se nelle nostre culture il sesso anatomico appare in una posizione privilegiata è solo perché localmente è stato eletto come criterio distintivo.» (Paulon, 2020, p. 19)

In questa citazione l'antropologo Paulon esprime il suo pensiero riguardante il rapporto tra sesso e genere. Si tende a pensare che il genere maschile e quello femminile siano un costrutto sociale basato sull'originario dato biologico che vede la popolazione distinta in maschi e femmine, ma in questa visione non viene considerata una consistente parte della società che ancora oggi si tende a ignorare: le persone intersessuali. L'intersessualità è un termine ombrello che comprende tutte quelle persone che nascono con caratteri sessuali maschili e femminili, sono spesso individui sani che non hanno bisogno di cure ma, dato

che non rientrano perfettamente nel binomio maschio/femmina, a lungo sono state sottoposte a un processo di medicalizzazione forzata dalla tenera età.

La divulgatrice scientifica Antonella Viola porta alla luce il fatto che circa una persona su 100 nel mondo nasca con «differenze o disordini dello sviluppo sessuale a causa di alterazioni genetiche, ormonali o di maturazione degli organi sessuali» (Viola A., 2022, p. 40), ricoprendo in questo modo una percentuale che si avvicina al 2% della popolazione mondiale. Una delle curiosità più diffuse quando si è in attesa di una nascita concerne il sesso biologico, a seguito del quale verranno prese decisioni che inizieranno ancor prima del parto a permeare l'identità del soggetto nascente: il nome, i primi vestiti, i regali, il modo in cui le/gli si parlerà. Avendo interiorizzato così tanto quali dovrebbero essere le differenze estetiche imprescindibili dei due sessi e naturalizzato la distinzione tra tutto ciò che è maschile e femminile, risulta facilmente comprensibile il motivo per cui, almeno fino a qualche anno fa, ogni soggetto nato con un apparato genitale considerato “ambiguo” venisse operato secondo l'operazione chirurgicamente più semplice e fatto crescere secondo gli stereotipi di genere che il sesso scelto comportava.

In Italia, il Comitato Nazionale per la Bioetica si è espresso nel 2010 con un inquadramento storico e scientifico di quello che viene medicalmente chiamato “Disturbo della differenziazione sessuale”, divulgando quali fossero i criteri fondamentali con cui storicamente veniva assegnato il sesso alla nascita. Prima del '700, infatti, i dati somatici e morfologici erano l'unico criterio fondamentale che distinguesse il sesso maschile da quello femminile; solo in caso di “ambiguità” visibile si faceva riferimento ai tratti sessuali prevalenti.

Dal XVI secolo in poi divenne discriminante nell'attribuzione del sesso la presenza dei testicoli, delle ovaie o dell'utero, criteri confermati anche nell' '800, quando l'elemento fondamentale per la scelta del sesso individuale venne attribuito alla presenza delle gonadi; in caso di un corpo intersessuale, veniva assegnato comunque uno dei due sessi sulla base di una perizia medica che stabiliva il sesso prevalente dell'individuo.

All'inizio del Novecento si scoprì l'esistenza dei cromosomi sessuali, così che per l'attribuzione del sesso alla nascita si iniziò a dare importanza al patrimonio genetico, stabilendo che la presenza di due cromosomi x avrebbero identificato una femmina, mentre la presenza di un cromosoma x e un cromosoma y avrebbe portato allo sviluppo di un maschio. L'elemento discriminante, dunque, divenne la presenza o l'assenza del cromosoma y, nonostante già in quel periodo si avesse esperienza diretta di soggetti che presentavano un corredo genetico femminile e alcuni tratti dell'aspetto fisico considerati

maschili. Oggi, a fronte di svariate ricerche scientifiche ed evoluzioni tecnologiche, risulta evidente che:

«la sessualità di una persona non è riducibile ad un solo aspetto, per quanto rilevante: la sessualità ha componenti fisiche (somatiche, anatomico-fisiologiche, gonadiche e genetiche) e psichiche. Pertanto l' "assegnazione del sesso" (per la registrazione anagrafica e l' identificazione sessuale) nei casi di DDS deve tenere in considerazione: a) gli indici somatici (sesso fenotipico e gonadico): l'aspetto dei genitali è determinante per la registrazione anagrafica, la possibilità di una vita sessuale soddisfacente e l' elaborazione psichica della auto-identificazione sessuale; il sesso gonadico è rilevante per l' imprinting cerebrale (o sessualizzazione cerebrale), l' elaborazione ormonale e la fecondità; b) gli indici psichici, intesi come identità personale e ruolo sociale.» (Comitato Nazionale per la Bioetica, 2010, p. 13)

Fino a poco tempo fa, dunque, la medicalizzazione forzata dei bambini veniva effettuata per adeguare agli standard sociali dei corpi considerati ambigui e non conformi, nella convinzione che sarebbe stato compito del bambino adeguarsi culturalmente e socialmente al sesso attribuito alla nascita. In ragione del fatto che il sesso biologico e l'identità di genere siano due elementi distinti della persona, è facilmente intuibile quanto questa forzatura potesse provocare dei danni psicologici a chi, crescendo, si sarebbe reso conto del fatto che la propria identità non corrispondeva al sesso scelto dai medici. La ricercatrice Michela Balocchi nel 2010 ha svolto una ricerca qualitativa tra persone con diverse condizioni di intersessualità, dalle quali sono emersi alcuni punti di vista in comune:

- tutte le persone intervistate si sono espresse contrarie alla medicalizzazione in età precoce, quando non possono esprimere un totale consenso ad essere operate;
- nessuna di loro ha ricevuto sufficienti informazioni riguardo la propria condizione medica e terapeutica;
- nonostante alcune divergenze riguardo l'educazione di genere nella società, esse ritengono importante la libertà di scelta per il proprio corpo e di autodeterminazione.

Tra le linee guida del Comitato Nazionale per la Bioetica<sup>1</sup> (2010) riguardo le decisioni da prendere in presenza di un soggetto minore intersessuale, si auspica che ogni individuo venga cresciuto secondo un'educazione maschile o femminile, prestando attenzione ad eventuali segnali che mostrino un'identità diversa da quella arbitrariamente scelta; che ogni possibile intervento venga svolto a favore del benessere psico-fisico del/la minore e che venga facilitato, in via legale, un eventuale cambiamento del sesso anagrafico; che sia costantemente presente un supporto psicologico sia per i soggetti protagonisti che per le

loro famiglie; che venga incentivata la ricerca scientifica in questo campo e che il personale medico sia formato a dovere, in modo tale da poter “educare” e informare al meglio genitori e minori.

Sebbene si notino importanti cambiamenti rispetto al passato, rimane evidente nella nostra società l'importanza di categorizzare corpi e personalità, di attribuire un sesso/genere ad ogni costo, di adeguare educazione e modi di fare ai due sessi nonostante ci si trovi in presenza di bambini che non hanno un corpo conforme al binomio maschio/femmina e che non sono ancora consapevoli della propria identità. Nel 2019 il Parlamento Europeo ha appoggiato la prima risoluzione sui diritti delle persone intersessuali<sup>2</sup> e ha condannato i trattamenti e la chirurgia di normalizzazione sessuale considerandoli una violazione dei diritti umani, invitando la Commissione e gli Stati membri a proporre delle normative che migliorino il benessere psico-fisico, legale e sociale delle persone intersessuali. Il Parlamento ha lanciato un segnale importante nella vita di moltissime persone, denunciando le violenze subite dalla comunità intersessuale e sensibilizzando la popolazione riguardo l'importanza di tener conto e dare visibilità alle minoranze, dimostrando così di aver riconosciuto il valore delle battaglie che da anni le varie associazioni intersex portano avanti.

Nonostante ciò, perlomeno in Italia, la vita delle persone intersessuali viene ancora invisibilizzata e nascosta dai discorsi comuni, perpetuando moltissima ignoranza a riguardo. La società italiana sembra esprimere un bisogno culturale di categorizzare le persone sulla base del sesso, motivo per cui, nonostante personalmente auspichi ad una società interamente non binaria, dove non si facciano distinzioni di sesso e genere per educazione ricevuta, stili di vita, abitudini, vita relazionale e sociale, trovo difficile pensare che improvvisamente possano essere accettati e considerati naturali i diversi sessi e le diverse identità di genere presenti oltre al binomio maschile/femminile. La normalizzazione delle differenze dovrebbe passare attraverso nuove generazioni educate all'accettazione e al rispetto di ciò che non rientra nei parametri “*standard*”, inoltre tutte le istituzioni dovrebbero adattarsi all'idea che non esistano due gruppi distinti di persone, ma una collettività che possiede un insieme di caratteristiche che esulano da delle norme imposte socialmente. Condivido le parole della biologa Anne Fausto-Sterling, la quale analizzando la situazione odierna delle persone che non aderiscono agli *standard* di sesso/genere, afferma che:

«i primi bambini apertamente intersessuali e i loro genitori dovranno diventare i coraggiosi pionieri che accuseranno il colpo di un crescente disagio sociale. Ma sul lungo termine (anche se potrebbero volerci generazioni) il premio potrebbe essere una società nella quale la sessualità è qualcosa da celebrare in tutte le sue sfumature e non soltanto una ragione per sentirsi intimoriti o derisi.» (Fausto-Sterling, 1993, p. 33)

Inoltre, è rilevante sottolineare che questo percorso di accettazione e rivelamento alla società non dovrebbe avvenire in un contesto di ignoranza e arretratezza sulle questioni di genere, ma dovrebbe essere accompagnato fin dall'infanzia, nelle istituzioni scolastiche di ogni ordine e grado, da un'educazione all'affettività e alla sessualità attraverso cui venga promossa la conoscenza e il rispetto delle diverse individualità presenti attorno a noi. Come affermato da Plotegher (2007),

«i progetti di educazione all'affettività e alla sessualità, così come quelli relativi all'interculturalità o alla educazione civica, dovrebbero uscire da un approccio tematico, settoriale, "una tantum", e ritrovare il filo rosso della formazione che costantemente attraversa ogni età, in ogni ciclo scolastico e impegna trasversalmente gli insegnanti di ogni disciplina.» (Plotegher, 2007, p. 229)

Dagli anni '80, periodo nel quale è stata introdotta nelle istituzioni scolastiche italiane una formazione sugli aspetti riguardanti la sessualità e la sua dimensione riproduttiva, i progressi negli studi di genere hanno portato ad introdurre nell'educazione alla sessualità aspetti riguardanti la sfera affettivo-relazionale e un'attenzione particolare alle differenze di genere. Tuttavia, nelle scuole è tutt'ora molto difficile trovare un progetto di educazione alla sessualità che non si limiti ad approfondire tematiche legate alla riproduzione, alla prevenzione delle gravidanze indesiderate e alla questione delle malattie sessualmente trasmissibili, e le questioni che riguardano il desiderio, il piacere e l'affettività vengono raramente trattate (Landi 2017). Introdurre nell'educazione scolastica diverse tematiche inerenti alla sessualità e all'identità di genere risulterebbe utile non solo per quelle individualità che fanno parte di una minoranza e che per questo motivo spesso non sono rappresentate negli argomenti didattici affrontati a scuola, ma sarebbe funzionale alla crescita di una generazione consapevole, informata e rispettosa nei confronti delle alterità. Nonostante siano molteplici le difficoltà riscontrabili nell'attuare progetti di educazione alla sessualità e all'affettività nei contesti scolastici, l'antropologa Nicoletta Landi evidenzia che:

«rendere la sessualità oggetto di discussione significa rendere i corpi sessuati, anche degli e delle adolescenti, luogo di critica politica. In questo senso, introdurre nei percorsi di educazione alla sessualità una discussione



delle categorie di genere come facenti parte di una violenza strutturale incorporata, può essere fondamentale. L'educazione racconta una società, parla dei suoi riferimenti e delle sue volontà. Al centro degli interventi di educazione alla sessualità e all'affettività sono i processi di soggettivazione dove corpo, storia ed esperienza devono intersecarsi per generare nuove modalità attraverso cui produrre conoscenza» (Landi, 2014, p. 52-53)

### **2.3 – Il rapporto tra genere e sesso**

A fronte di questi discorsi, si possono trarre delle conclusioni riguardo il rapporto tra le categorie di sesso e genere. Come già visto nel primo capitolo, il sesso e il genere non sono in una relazione di interdipendenza, e le teorie femministe hanno sradicato l'idea secondo cui sia il sesso a precedere il genere. Judith Butler nel 1990 affermò:

«Se si contesta il carattere immutabile del sesso, allora forse questo costruito detto «sesso» è culturalmente costruito proprio come lo è il genere; anzi, forse il sesso è già da sempre genere, così che la distinzione tra sesso e genere finisce per rivelarsi una non-distinzione». (Butler, 2018, p. 13)

Che sia il sesso a precedere il genere o viceversa, seguendo il ragionamento fatto fino ad ora si può affermare che il sesso binario sia un concetto culturale storicamente determinato, nato dall'idea che esistano due generi, su cui poi si è basata la costruzione del corpo maschile e femminile. L'idea di Butler di intendere la distinzione tra sesso e genere una non-distinzione assume rilevanza nel momento in cui si rifiuta l'idea per cui il concetto di "femminilità" andrebbe attribuito solo ed esclusivamente a corpi "femminili" e quello di "mascolinità" a corpi "maschili". La società euro-americana, infatti, si basa su una etero-cis-normatività che fonda le proprie radici nella sua cultura, grazie alla quale questo concetto viene trasmesso tra generazioni e interiorizzato da tutti gli individui. Per cis-normatività si intende la convinzione per cui tutte o la maggioranza delle persone siano *cisgender*, dunque l'assunzione che il genere di una persona corrisponda al suo sesso biologico. Come abbiamo visto, però, il genere e il sesso non sono direttamente relazionati, dunque non c'è una correlazione che indichi che tutte le persone nate con caratteristiche fisiche considerate maschili/femminili sentano di appartenere al genere maschile/femminile. Almeno per quanto riguarda i contesti euro-americani, spesso le donne trans appartengono e si identificano nel genere femminile, così come gli uomini trans si identificano nel genere maschile. Anche la sessualità, che non ha alcun legame con fattori biologici, non può essere considerata predittiva, per questo esistono persone trans

che si identificano in qualunque orientamento sessuale a prescindere dal genere di appartenenza. Risulta evidente che i concetti di mascolinità e femminilità non abbiano rilevanza nel definire il genere, il sesso o la sessualità di un individuo, rappresentano piuttosto una serie di comportamenti e atteggiamenti culturalmente connotati che possono essere messi in atto a prescindere dalle categorie attribuite alla propria identità. E' importante sottolineare che il modo in cui gli individui danno senso al proprio sé, al proprio corpo, al proprio genere e alla propria sessualità entra in relazione con la "cultura" nella quale si cresce, dunque nel caso delle persone trans vi è un lavoro autonomo di dis-identificazione dai processi di socializzazione al genere attribuito. Intendendo l'individuo come un essere unico, in cui coesistono e convivono diversi aspetti del proprio sé che non dipendono l'un l'altro, ma che vanno a costituire quella che sarà la persona, si può facilmente abbandonare l'idea che vede il genere e il sesso come costrutti binari ed eteronormati e accogliere le diverse sfumature che intercorrono tra ciò che è socialmente considerato "maschile" e ciò che è considerato "femminile".

«Il genere non è una categoria descrittiva (descrivente il sesso) ma una categoria prescrittiva che include, fra le sue variabili, anche il sesso anatomico per definire il posto del soggetto in un sistema di genere. Di qui, nel paradigma del genere binario, la necessità di disambiguazione del corpo dell'intersessuale, al quale si chiede di conformarsi ai due sessi anatomici vigenti per determinare l'identità sessuale.» (Paulon, 2020, p. 20)

## **2.4 – Il “terzo genere”**

Diverse culture hanno ideato dei sistemi di genere non binari, categorizzando il cosiddetto “terzo genere”: gruppi di persone che per diversi motivi non rientrano nel sistema binario maschile e femminile e rappresentano “dei ruoli sociali distinti e dotati di una propria voce morale che si identificano in categorie di individui che godono di una certa stabilità e riconoscimento nel tempo.” (Bisogno e Ronzon, 2007, p. 7). I nostri schemi culturali e la lingua italiana rendono difficoltoso comprendere a pieno riferimenti alla sessualità e al genere che vadano oltre il sistema binario maschile/femminile eterosessuale, per questo bisogna tenere a mente che il modo in cui viene costruito il genere in una data società, oltre ad essere variabile nel tempo, va inserito e interpretato in quel dato contesto storico, sociale, geografico e culturale. Tra le civiltà che identificano un “terzo genere” è possibile ricordare quelle nativo-americane, dove tali individui erano inizialmente nominati nelle

fonti come “*berdache*”, ma che in seguito verranno chiamati “*two-spirit*”, la comunità samoana, dove troviamo le “*fa’afafine*”, quella napoletana, dove non possiamo non menzionare i così detti “femminielli” e il sub-continente indiano (India, Pakistan, Bangladesh), dove sono presenti individui e comunità “*hijra*”. Nel seguito del paragrafo mi accingo a presentare questi esempi, benché ve ne siano molti altri che potrebbero essere citati e approfonditi. La scelta dei seguenti casi etnografici è funzionale al discorso che si sta facendo per il fatto che tutte le popolazioni presentate hanno costruito un sistema che interpreta il genere in modo diverso rispetto a quello euro-americano, prendendo in considerazione oltre al genere maschile e femminile anche un “terzo genere”, che presenta caratteristiche differenti sulla base della cultura e società di appartenenza.

#### **2.4.1 – I *two-spirit***<sup>3</sup>

Will Roscoe (1993) ha analizzato gli studi più recenti sugli individui un tempo denominati “*berdache*”, documentati in 150 società nordamericane, i quali rappresentano una terza e quarta categoria di genere. Il termine “*berdache*” è stato messo in discussione durante la Terza Conferenza Internazionale dei nativi gay e lesbiche che si è svolta a Winnipeg nel 1990; esso, infatti, sarebbe stato coniato dai colonizzatori europei che sono entrati in contatto con queste popolazioni per indicare individui omosessuali passivi ed effeminati, secondo un’ottica dispregiativa. Come si apprende dallo studio svolto da Sabine Lang (2016, p. 299), il primo approccio tra i nativi americani e i colonizzatori europei avvenne agli inizi del ‘500 per mano della popolazione spagnola, la quale presentò da subito enormi difficoltà nella comprensione della società indigena. Nella società europea, in questo caso spagnola, il potere della Chiesa aveva già imposto una divisione netta tra i due sessi, ai quali corrispondevano determinati ruoli e mansioni. La presenza di individui che non fossero chiaramente posizionati in una delle due categorie del genere non solo non era concepibile, ma agli occhi della cultura europea doveva essere eliminata. Così i *women-men*, individui nati in un corpo considerato maschile che spesso indossavano i vestiti delle donne e svolgevano i loro mestieri, furono percepiti dagli spagnoli come “uomini effeminati” e per questo divennero vittime del cosiddetto “*gendercide*”, termine utilizzato per indicare l’uccisione sistematica dei membri appartenenti ad un determinato genere.

Le persone nordamericane “*berdache*”, tuttavia, erano molto diverse da coloro che gli

europei chiamavano “sodomiti”, così Elder Myra Laramée propose la sostituzione del nome con il termine “*two-spirit*”. “*Two-spirit*” è un termine ombrello che indica diverse condizioni riguardanti l’identità di genere e l’orientamento sessuale delle persone native americane, in generale viene utilizzato per descrivere l’identità di genere che esula dalle norme socialmente binarie. Gli europei hanno cercato di attribuire un significato a questa categoria di persone che, però, non si adatta alla cultura indigena. I *two-spirit*, infatti, hanno un sistema valoriale e un modo di concepire il genere/sesso completamente diverso rispetto a quello occidentale: la presenza o meno di caratteristiche fisiche che da/per noi sono sempre state considerate “maschili”, tra le popolazioni nativo-americane non è sufficiente per descrivere la persona. Come affermò Will Roscoe,

«io definisco il genere come categoria multidimensionale della persona che comprende un modello distintivo di differenze sociali e culturali. Le categorie di genere spesso si disegnano sulla percezione di differenze anatomiche e fisiche tra i corpi, ma queste percezioni sono sempre mediate da significati e categorie culturali.» (Roscoe, 1993, p. 48)

Nel caso in questione, le caratteristiche più rilevanti per descrivere un individuo infatti riguarderebbero il comportamento, le preferenze occupazionali, le esperienze personali e religiose. Per questo motivo risulterebbe controproducente cercare di interpretare l’identità di genere indigena con gli schemi interpretativi euro-americani. Inevitabilmente, le categorie su cui viaggia lo spettro identitario non possono esaurirsi in maschile e femminile, così come le loro relazioni non possono iscriversi nelle etichette di “omosessuale” o “eterosessuale”. Quella che nella cultura europea viene descritta come una relazione omosessuale, tra due individui dello stesso sesso, non può fare riferimento alla relazione tra una persona *two-spirit* e un uomo, in quanto coinvolgerebbe persone che hanno lo stesso sesso biologico ma due generi differenti. I resoconti dei missionari descrivono le relazioni degli individui *two-spirit* come relazioni omosessuali, senza prendere in considerazione il fatto che ci siano casi di individui *women-men* o *men-women* che intrattengono relazioni sia con persone di genere maschile che con persone di genere femminile. (Felici, 2017, p. 13-14).

I *Two-spirit* nel contesto indigeno godono dello stesso riconoscimento e rispetto delle donne e degli uomini, hanno diverse specializzazioni produttive, come la guerra, la caccia e la *leadership*, le arti, l’artigianato e i lavori domestici e, soprattutto, sono considerati

portatori di poteri straordinari. Vivono uno status di grande prestigio e rispetto, come dimostrato dal loro privilegio sociale, economico e religioso. A tal proposito, Felici sostiene che «esplorare e insegnare la tradizione riguardo la diversità di genere e di sessualità, permette (...) agli individui Two-Spirit di trovare una posizione all'interno delle diverse realtà contemporanee» (Felici, 2018, p. 42)

Gli elementi dell'etnicità e della spiritualità sono sempre stati fondamentali e caratterizzanti nella costituzione della comunità *Two-spirit*, e come affermato nella citazione sopra riportata, la storia e le tradizioni della comunità sono, ancora oggi, rivendicate e motivo di distinzione dalla concezione europea delle tematiche connesse all'identità sessuale e di genere.

#### **2.4.2 – Le *fa'afafine***<sup>4</sup>

Un'altra società che ha permeato un'idea di genere non binaria si trova in Polinesia, nelle isole Samoa. L'antropologa Carolina Vesce ha svolto a lungo ricerche sulla comunità delle *fa'afafine*, «persone di sesso maschile che possono adottare comportamenti, ruoli, atteggiamenti e movenze proprie del genere opposto, scegliendo di indossare abiti evidentemente femminili, o solo particolari accessori da abbinare su un outfit unisex» (Vesce, 2016, p. 106). Il termine "*fa'afafine*" significa letteralmente "essere come una donna" ed è una definizione che, secondo il punto di vista di Yuki, una *fa'afafine* intervistata da Vesce nel 2014 (2016, p. 109), è nata probabilmente a seguito della colonizzazione, in quanto l'importanza data alle differenze e al binarismo di genere è frutto delle influenze trasmesse dalla cultura europea. Le isole di Samoa occidentali, infatti, sono state colonizzate dall'impero tedesco nel 1900 e hanno subito la colonizzazione europea per quattordici anni, fino a quando nel 1914 sono passate sotto il dominio della Nuova Zelanda, da cui si sono dichiarate indipendenti quasi cinquant'anni dopo. Il modo in cui le *fa'afafine* hanno plasmato il genere si fonda su dei principi completamente diversi da quelli euro-americani, tanto che non si può definire il concetto di "*fa'afafine*" se non inserito nel contesto della cultura samoana; come sottolinea Yuki,

«alcuni pensano che la parola *fa'afafine* si riferisca a un'identità di genere o ad una categoria sessuale, ma è più di questo, è un contributo alla comunità. È il tuo contributo alla comunità che ti riconosce come

fa'afafine. Perché c'è una differenza enorme tra essere un gay e essere una fa'afafine. Le persone gay si definiscono a partire dalla propria sessualità: omosessualità, transessualità... e questi sono tutti meccanismi medici occidentali.» (Vesce, 2016, p. 109)

Le *fa'afafine*, invece, non si definiscono a partire dalla loro sessualità o dalle loro preferenze, piuttosto essere una *fa'afafine* significa avere un atteggiamento di cura, responsabilità, dimostrare una particolare attenzione nei confronti della comunità di cui si fa parte, a prescindere dalla propria sessualità. A proposito di ciò, per quanto riguarda i rapporti sessuali e romantici, le *fa'afafine* si definiscono attratte esclusivamente dagli uomini eterosessuali, senza però categorizzare il loro orientamento sessuale in definizioni che considerano essere di derivazione euro-americana.

Secondo quanto si può apprendere dalle ricerche di Vesce (2016, p. 113), le *Fa'afafine* si sentono a proprio agio con il proprio corpo e non ricorrono ad interventi chirurgici, sono consapevoli di essere nate in un corpo che presenta caratteristiche considerate maschili e non hanno intenzione di modificarlo, anche per rispetto nei confronti di ciò che Dio ha scelto per loro. Non esiste la concezione di “essere nate in un corpo sbagliato”, come si sente spesso dire in contesti europei a causa della medicalizzazione dei corpi che sono stati considerati “non conformi”, le *fa'afafine* considerano il corpo come se fosse un contenitore, una dimensione che non ha nulla a che fare con ciò che conta davvero nella loro cultura. Il loro modo di costruire il genere, dunque, non prende in considerazione le differenze corporee, piuttosto viene data un'importanza fondamentale al ruolo che si occupa nella società e il tipo di responsabilità assunto nelle relazioni; questi elementi costituiscono l'aspetto più importante nella definizione della loro identità. Il genere non è un attributo, non è innato e non è in relazione diretta con il corpo; si permea nelle relazioni sociali (soprattutto familiari) tra maschi e femmine, nonostante il maschile e il femminile non siano vissuti come un dogma e non siano adatti a descrivere il vissuto delle *fa'afafine*. La loro identità, dunque, non è riducibile a categorie sessuali o puramente corporee, ma si permea all'interno della cultura samoana, costituita da un insieme di valori, atteggiamenti e reti sociali da cui il ruolo delle *fa'afafine* non è escluso. A tal proposito, Vesce afferma che:

«Le fa'afafine sono parte di un tutto e senza quel tutto non potrebbero esistere. Il tutto in questione è il fa'aSamoa, la cultura samoana: non si dà fa'afafine al di fuori del fa'aSamoa e delle regole che strutturano le relazioni tra i generi nel contesto del fa'aSamoa.» (Vesce, 2016, p. 111)

Le *fa'afafine*, infatti, sono riuscite a strutturare un modo diverso di vivere i ruoli imposti dal genere anche nelle relazioni sociali. Nei confronti delle loro sorelle di genere femminile le *fa'afafine* coprono sempre un ruolo considerato maschile, dunque rispettano spazi, oggetti, mantengono un atteggiamento di responsabilità e protezione nei loro confronti; allo stesso tempo, però, difficilmente un fratello maschio è portato a tenere sotto controllo l'attività sessuale di una *fa'afafine*, al contrario di quanto avviene tra due fratelli di genere maschile e femminile (Vesce, 2016, p. 112).

L'opposizione ai modelli "occidentali", dunque, scardina ogni motivazione che ritiene il binarismo come unico modo di plasmare le identità, prendendo come punto di riferimento per plasmare il genere degli elementi completamente diversi rispetto a quelli euro-statunitensi. Come afferma Vaitoa, un'intervistata da Vesce,

«In Samoa ci sono tre cose che fanno la persona: sono il tuo *aitu*, la tua *mauli* e il tuo *tagataola*. Non so bene come tradurli, ma fondamentalmente, il tuo *aitu* è il tuo fantasma, il tuo spirito, la tua *mauli* è la tua psiche, o almeno questo è il modo in cui viene usato normalmente, e poi c'è la vita, che è l'energia che ci guida. Quindi, per noi, il corpo è solo un oggetto fisico che non ha niente a che vedere con il mio meraviglioso spirito, con la mia bellissima psiche e con la mia energia.» (Vesce, 2016, p. 115)

### 2.4.3 – I *Femminielli* <sup>5</sup>

Per quanto riguarda il contesto culturale italiano, invece, nonostante il genere sia socialmente riconosciuto nella distinzione binaria tra maschile e femminile, c'è un particolare caso di persone che l'hanno sperimentato senza tener conto dei modelli culturali occidentali: i "femminielli" o "femminelle" di Napoli. Il caso in questione dimostra quanto anche il contesto geografico a noi più vicino esprime e ha espresso storicamente una serie molteplice di modi di esprimere i generi e le sessualità. Pertanto, nei processi di trasmissione storica e nei modelli educativi si è deciso di invisibilizzare o dimenticare questa pluralità.

Come riporta Carolina Vesce (2021, p. 58), la prima volta in cui si è scritto dei femminielli fu alla fine del 1500, quando il filosofo, scienziato e letterato Giovanni Battista Della Porta li descrisse come uomini "effeminati"; in particolare affermò:

«Nell'isola di Sicilia son molti efeminati et io ne vidi uno in Napoli di pochi peli in barba o quasi niuno di

piccola bocca, di ciglia delicate e dritte, di occhio vergognoso, come donna; la voce debile e sottile non poteva soffrir molta fatica; di collo non fermo, di color bianco, che si mordeva le labra; et insomma con corpo e gesti di femina. Volentieri stava in casa e sempre con una faldiglia come donna attendeva alla cucina et alla conocchia; fuggiva gli omini, e conversava con le femine volentieri, e giocando con loro, era più femina che l'istesse femine; ragionava come femina e si dava l'articolo femminile sempre: trista me, amara me». (Della Porta, 1610, p. 264-265)

Come si evince dalle parole del filosofo, i femminielli sono degli individui di sesso biologico maschile che si sentono e interpretano per tutta la vita il ruolo di donne. Non intervengono chirurgicamente per modificare il proprio corpo “maschile” ma svolgono mansioni come i lavori domestici e di cura affidate esclusivamente alle donne. Non usano abiti tradizionalmente femminili, o meglio, utilizzano qualche accessorio ma senza impersonare al 100% l'estetica considerata femminile. Rimangono nel mezzo, uniscono in un individuo elementi di uno e dell'altro genere, mantengono fisicamente un distacco sia dal femminile che dal maschile, creando un ibrido che non può essere etichettato in un sistema binario. Interpretano il genere, lo recitano, lo portano all'estremo fino a renderlo caricaturale e divenire, in questo modo, una figura fondamentale nella scena dello spettacolo e dell'intrattenimento napoletano. Il loro modo di vivere e identificarsi sul confine tra maschile e femminile, senza incarnare a pieno nessuno dei due generi, li accosta al sacro e al soprannaturale, rendendoli riconosciuti, rispettati e indispensabili in alcuni episodi della vita scaramantica napoletana, come la tombola Vajassa.

Vivono la loro vita interpretando un ruolo e adeguandosi a tutti i rituali tipici della vita di una donna, tra cui la nascita, il battesimo, il matrimonio, la morte. Questi riti sono emblematici nello smascherare la natura performativa del genere, in particolare, il rito della “figliata”<sup>6</sup> vede la messa in scena di tutte le fasi del parto, dal travaglio alla nascita del bambino maschio, a seguito delle quali il nascituro (sotto forma di fantoccio) può anche ricevere un battesimo tradizionale. A questo proposito risulta interessante la seguente citazione di Di Nuzzo:

«Riti della fertilità, trasgressione, devozione cristiana si coniugano per garantire la persistenza di un universo «altro» che comprende una religiosità sincretica in cui il femminiello è protagonista ancora una volta di un legame particolare con il divino e come in altre culture è depositario della fertilità, del rapporto con la terra, del ciclo vita/morte» (Di Nuzzo, 2009, p. 151)

I femminielli rifiutano di iniziare un percorso ormonale o chirurgico, la loro identità non ha



a che fare con caratteristiche fisiche, piuttosto riguarda azioni, comportamenti, modi di fare tipicamente attribuiti al genere femminile. Per questo motivo oggi si parla molto meno della presenza dei femminielli; le tecnologie mediche e i cambiamenti valoriali nella società odierna hanno fatto in modo che molti più individui si sentissero rappresentati da un determinato *standard* di bellezza e si sentissero più sicuri nell'affrontare varie terapie ormonali o chirurgiche. In questo modo il femminiello ha iniziato ad essere una figura relegata al passato, non aggiornata agli ideali di bellezza e di genere della società attuale. Come afferma l'antropologa Marzia Mauriello,

«la progressiva scomparsa della figura dei femminielli cui si sta assistendo negli ultimi anni e con particolare riferimento al contesto urbano napoletano, luogo principale e di elezione della mia etnografia, può dirsi dovuta, dunque, in primo luogo, all'insieme dei mutamenti culturali e sociali avvenuti all'interno del proletariato marginale di Napoli. (...) Gli avanzamenti della tecnologia medica e chirurgica e il più generale processo di medicalizzazione della realtà hanno segnato un mutamento decisivo nel modo in cui le persone vivono l'esperienza del proprio corpo e, di conseguenza, del proprio sé.» (Mauriello, 2018, p. 13)

La figura del femminiello è stata fondamentale nella cultura napoletana e non solo. Rientrano nella definizione di "terzo genere" in quanto il loro essere ed esprimersi rappresenta una performance esagerata e quasi teatrale delle identità femminili. Il genere si costruisce e si apprende, per questo i femminielli sono emblematici nella definizione di genere come fatto sociale, azione, performatività. A tal proposito, una delle antropologhe che ha lavorato maggiormente sul concetto di performatività del genere è Esther Newton, la quale nel 1972 ha pubblicato i resoconti della sua etnografia sulle *Drag Queen* di Chicago in un libro intitolato "*Mother Camp. Female Impersonators in America*". L'arte *drag* rappresenta il modo più emblematico nel descrivere il genere come *performance*, in quanto costituisce un'importante parte della cultura *queer* di cui fanno parte coloro che Newton definisce "*female impersonators*", ovvero uomini che interpretano e realizzano ruoli femminili (1979, p. 4). L'etnografia di Newton ha il merito di mostrare la vastità e le numerose sfaccettature di ciò che si racchiude sotto il nome "*drag*", risulta per questo motivo interessante ciò che afferma sulle classificazioni delle *female impersonators*, le quali dovevano rispettare dei precisi canoni di bellezza, eleganza e appariscenza, altrimenti sarebbero state considerate "*transy*", un appellativo che denota un aspetto e un'estetica mediocre, una femminilità quotidiana che viola le regole dell'estetica *drag* (1979, p. 51, traduzione mia). E' evidente, dunque, quanto il genere sia in questo caso una messa in scena che ne descrive la sua inclinazione performativa, un insieme di azioni che, come nel

caso dei “femminielli”, vengono messe in atto in determinati contesti.

Nonostante in Italia la concezione di genere sia sempre stata estremamente binaria, nella cultura napoletana un “terzo genere” non solo è stato accettato e integrato nella società, ma gli veniva attribuita una dimensione sacra e considerato portafortuna. Il dualismo, le differenze e le opposizioni non avevano più la stessa importanza a fronte dell’esperienza diretta di persone che vivevano al di fuori del binarismo di genere. Ancora una volta Di Nuzzo ci ricorda che «Napoli ha ritualizzato la diversità attraverso i femminielli, l’identità è costruita non per semplici opposizioni, ma per trasgressione del sesso attraverso il genere, insieme ad una costruzione sociale.» (Di Nuzzo, 2009, p 152)

## **2.5 – Verso una società non-binaria**

Sono molte le civiltà e le culture che si potrebbero portare come esempio di chi vive e sperimenta il genere in una maniera differente rispetto a quella conosciuta in Occidente.

Oltre a queste tre, infatti, si trovano molteplici esempi in tutto il mondo di persone che ogni giorno vivono in prima persona esperienze che metterebbero fortemente in crisi il sistema di genere binario su cui si fonda la società europea. Dall’esperienza di queste comunità si possono avviare diverse riflessioni che mostrano il fondamento culturale di tutto ciò che concerne l’ideazione del sesso e del genere. Per esempio, si è visto che in nessuno degli esempi portati il corpo ha importanza nel definire l’identità individuale, l’aspetto fisico passa completamente in secondo piano a fronte di atteggiamenti, modi di fare, preferenze individuali e stili di vita. Questo aspetto entra in completa opposizione con il modo in cui è stato costruito il genere in “Occidente”. Infatti, come si è visto a inizio capitolo, fin dall’antichità è stato stabilito che la distinzione tra maschio e femmina sarebbe stata data dall’aspetto dei genitali, anche a costo di escludere una parte della popolazione con caratteri sessuali definiti “ambigui”. Rispetto a queste questioni, l’antropologa Mila Busoni sottolinea il seguente punto:

«L’etnografia ci propone infatti casi di società in cui non soltanto l’identità di genere è performativa al pari di quella etnica, ma il sesso non ha alcuna connotazione essenzialistica – il sesso è solo sesso, un particolare anatomico senza attinenze con presunti caratteri psico-attitudinali e posizioni gerarchicamente orientate» (Busoni, 2000, p. 166).

Un modo alternativo di plasmare il genere c'è, ed è dato da una visione meno rigida e dogmatica di ciò che ci circonda. In alcune delle culture che hanno tre o più generi, gli individui che fanno parte di queste categorie non solo sono perfettamente integrati nella vita sociale del contesto di appartenenza, ma spesso sono considerati portatori di un potere divino a cui possono accedere grazie alla loro identità e che serve da punto di incontro tra i due generi.

A seguito della colonizzazione e dell'esportazione della cultura euro-americana ha iniziato ad imporsi il modello binario, i generi che andavano oltre questo dualismo hanno avuto molte più difficoltà a esprimere la loro identità e hanno subito più discriminazioni e soprusi di quanto avvenisse in passato. Nonostante ciò, ancora oggi in molte società si possono trovare comunità, le quali oltre ad esprimere la propria soggettività al di fuori di un'ottica binaria, spesso perpetuano elementi della loro identità culturale tradizionale che in questo modo non vengono persi. Allo stesso tempo, non sono rari episodi in cui le tradizioni e le culture di altre società studiate da antropologi e antropologhe provenienti da un contesto euro-americano vengano fraintese o modificate dagli schemi culturali di chi svolge la ricerca. Un caso particolarmente famoso è la critica dell'antropologa nigeriana Ifi Amadiume (1987), la quale nel suo testo "*Male daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*" contestò la lettura che era stata fatta dei matrimoni tra donne Igbo della Nigeria. Essendo una forte sostenitrice delle auto-etnografie, Amadiume svolse un'etnografia nella società Igbo analizzando la costruzione, avvenuta prima della colonizzazione inglese, di un modo di vivere il genere e la sessualità che prevedeva che le primogenite senza fratelli sarebbero diventate "figlio-maschio" e successivamente "donne-marito". In questo modo, come riporta Busoni, il cambio di genere sarebbe stato esclusivamente "giuridico", «non un cambiamento di sesso, né tantomeno di scelta di pratica sessuale» (2000, p. 153), al contrario di quanto hanno teso ad affermare alcune antropologhe femministe criticate da Amadiume. Nell'introduzione al testo, l'antropologa analizzò alcune ricerche svolte da studiose "occidentali" e criticò il fatto che nessuna di esse avesse interpretato in modo corretto la cultura Igbo, accusandole di etnocentrismo e razzismo. Risulta evidente, dunque, che spesso lo studio dei sistemi di genere diversi da quello euro-americano sia soggetto a interpretazioni condizionate dalla cultura e dalla sensibilità di chi svolge la ricerca, per questo diventa necessario prestare attenzione ai casi di romanticizzazione o fraintendimento delle culture altrui.

A fronte dei vari esempi riportati dei sistemi del sesso e del genere diversi da quello

strutturato in Occidente, si può affermare che il genere non sia un concetto naturale, ma variabile nel tempo e nello spazio, e che pertanto andrebbe decostruito e denaturalizzato. Imporre una visione binaria significa invisibilizzare milioni di persone che non sentono di appartenere né al genere femminile né a quello maschile, ma soprattutto significa imporre dei modelli culturali su una questione identitaria che dovrebbe essere individuale piuttosto che collettiva. Il corpo è «matrice identitaria dell'uomo» (Le Breton, 2021, p. 12), massima espressione di qualcosa che appartiene al sé e, nonostante ciò, è soggetto a regole e modificazioni imposte dall'ambiente circostante. Utilizzare ed esporre il proprio corpo per rivendicare la propria esistenza diventa dunque necessario; esprimere un disaccordo con le regole a cui si è naturalizzati da piccoli diventa un atto politico che, portato avanti collettivamente, potrebbe portare a una maggiore presa di coscienza riguardo le tematiche di genere e cambiare la vita di chi non si riconosce nei binari imposti dalla società. Durante la seconda ondata del femminismo, mentre si formavano sempre più gruppi e assemblee di rivendicazione dei diritti delle donne, l'attivista Carol Hanisch, affermò:

“Il motivo per cui partecipo a questi incontri non è quello di risolvere un problema personale. Una delle prime cose che scopriamo in questi gruppi è che i problemi personali sono problemi politici. Non ci sono soluzioni personali in questo momento. C'è solo un'azione collettiva per una soluzione collettiva.” (Hanisch, 1969, traduzione mia)

Durante le successive ondate del femminismo, quando il movimento assunse valori sempre più intersezionali e si rese conto del fatto che non potesse prescindere da aspetti come la classe sociale, il genere, la provenienza o l'orientamento sessuale, l'idea del personale come politico divenne fondamentale per la comunità LGBTQ+ e per tutte le persone il cui corpo è diventato oggetto di discussioni politiche; per questo motivo le lotte per l'autodeterminazione si sono spostate sui corpi, sul rivendicare il proprio diritto ad essere e apparire per come si è senza dover aderire a degli *standard* di genere culturalmente, politicamente e storicamente determinati.

NOTE:

(1) *I disturbi della differenziazione sessuale nei minori: aspetti bioetici.* (s. f.). Comitato Nazionale per la Bioetica.

<https://bioetica.governo.it/it/pareri/pareri-e-risposte/i-disturbi-della-differenziazione-sessuale-nei-minori-aspetti-bioetici/>

(2) Risoluzione del Parlamento europeo del 14 febbraio 2019 sui diritti delle persone intersessuali.

[https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2019-0128\\_IT.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2019-0128_IT.html)

(3) Si vedano le immagini 1, 2, 3 nella sezione Allegati

(4) Si vedano le immagini 4, 5, 6 nella sezione Allegati

(5) Si vedano le immagini 7, 8 nella sezione allegati

(6) Si veda l'immagine 9 nella sezione Allegati

## Capitolo terzo

### Il caso studio della comunità hijra

#### 3.1 – Contestualizzazione storico-sociale-geografica

Le identità di genere non-binarie sono diventate argomento di discussione solo recentemente negli stati euro-americani, al contrario di alcune civiltà e religioni che da sempre contemplano l'esistenza di corpi e personalità che esulano dalle concezioni binarie. Un esempio, oltre ai casi presentati nel secondo capitolo, viene dato dagli studi sulle comunità *hijra*, le quali per secoli hanno dimostrato l'esistenza di variazioni di genere e di sesso nonostante la repressione subita nel periodo coloniale. In questo capitolo verrà affrontata la tematica principale della tesi, un caso studio scelto per la sua rilevanza sociale e politica, una comunità che si estende in nazioni diverse e che proprio a causa di questa sua varietà interna non è inscrivibile in una sola definizione. Le comunità *hijra*, presenti su quelli che oggi sono i territori indiano, pakistano e bengalese da molto prima della colonizzazione britannica, si sono create uno spazio in cui esistere ed essere riconosciute socialmente in tutti i territori che abitano, andando così a costituire una terza idea di genere e sesso che ha scardinato lo schema binario imposto dal colonialismo e interiorizzato nei contesti euro-americani. A causa delle differenze territoriali, sociali, culturali e religiose, risulta impossibile dare una rappresentazione unitaria e omogenea delle diverse società. Parlare di una sola comunità *hijra* toglierebbe la complessità che caratterizza questo vasto gruppo sociale. Nonostante la letteratura a disposizione si concentri prevalentemente sullo studio della comunità indiana, in questo capitolo si faranno dei riferimenti anche alle *hijra* del Bangladesh e del Pakistan, per dare una rappresentazione delle loro esperienze e individuare analogie o differenze tra i gruppi dei diversi territori. Difatti, anche dare spazio a voci ed esperienze “minoritarie” fa parte dello scopo di questa tesi, mirante a decostruire le “grandi narrazioni” su corpi, generi e sessualità.

Il territorio indiano, come si vedrà in seguito, è diventato ufficialmente parte dell'impero britannico a partire dal 1858, anno in cui la Compagnia delle Indie che gestiva i commerci

tra il Regno Unito e l'Oriente venne soppressa a favore della sottomissione dei territori indiani all'amministrazione britannica, che qualche anno dopo venne governata dalla Regina Vittoria. Da subito, però, il potere britannico dovette scontrarsi con numerose rivolte della popolazione colonizzata che non accettò le imposizioni della Corona, tant'è che il continente asiatico fu il primo ad emanciparsi dal dominio coloniale. Numerose guerre civili, inoltre, hanno fatto sì che nascessero movimenti di diversa ispirazione religiosa, i quali non solo volevano emanciparsi dalla dominazione inglese, ma allo stesso tempo avanzavano richieste politiche a fondamento religioso. Il Partito del congresso indiano, guidato da Gandhi, promosse un movimento di resistenza non violento che comprendesse tutti i territori indiani e dove potessero convivere indù e musulmani; questi ultimi, però, attraverso la fondazione della Lega Musulmana capitanata da Muhammad Ali Jinnah, chiedevano la creazione di uno Stato indipendente in cui potessero vivere solo persone di religione musulmana. Il 15 agosto del 1947 la Corona inglese abbandonò ufficialmente i territori indiani e, a seguito di ciò, nacquero l'Unione Indiana, a maggioranza Indù, e il Pakistan musulmano, da cui nel 1971 si resero indipendenti le estremità nordorientali che presero il nome di Bangladesh. Nacquero così infiniti scontri e guerriglie tra quei territori che ospitavano una vastissima molteplicità di etnie, religioni e tradizioni diverse, scontri che ancora oggi non si sono fermati, anche a causa di motivazioni economiche.

### **3.1.1 – Struttura sociale**

La società indiana si basa da millenni sul sistema delle caste, una gerarchia che divide le persone in quattro gruppi principali e molteplici sottogruppi, fondata, secondo quanto affermano Bidner e Eswaran (2015, p. 142), fondamentalmente su tre principi: le caste sono ereditarie e basate sull'occupazione; sono endogamiche, dunque il matrimonio poteva avvenire solo all'interno delle caste; sono estremamente gerarchiche, parlare con individui di una casta inferiore significa "sporcarsi", rendersi "impuri". La casta più prestigiosa è quella dei *brahmani*, ovvero i sacerdoti, gli intellettuali e gli insegnanti; successivamente si trovano i *kshatriya*, ovvero i guerrieri e i nobili; a seguire i *vaisya*, commercianti, agricoltori e artigiani e, alla base della scala gerarchica, si trovano i *shudra*, ovvero i servi. Dopo i servi, dunque con uno status sociale che non rientra neanche nella gerarchia, si trovano i *dalit*, detti anche "intoccabili", ai quali sono riservati i mestieri più ignobili,

considerati impuri.

Oltre ad essere, dunque, una società fortemente gerarchica basata sull'occupazione, la società indiana risulta essere anche basata su una forte disparità di genere in cui storicamente alle donne era negato l'accesso all'istruzione e alla vita sociale, soprattutto se provenienti da una casta sociale bassa, mentre oggi, secondo Manasi Pant, redattrice della piattaforma media *Feminism in India (FII)*, «il divario di genere (*gender gap*) è molto presente in India, in particolare nell'istruzione e nell'accesso al lavoro.» (Viscusi, 2021). Serena Nanda, scrittrice, antropologa e una delle massime esperte della comunità *hijra* indiana, ha analizzato nella sua monografia “*Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*” (1990) la storia delle variazioni di genere nell'India induista. Secondo l'antropologa, «la diversità di genere in India è posta sostanzialmente entro un sistema binario di sesso/genere che è gerarchico e patriarcale più che egualitario» (Nanda, 2000, p. 19), motivo per cui diventa necessario avere uno sguardo intersezionale nello studio delle società trattate in questa tesi, in quanto, nonostante il sistema delle caste sia stato abolito nel 1947 e siano state proibite le discriminazioni sulla base della propria razza, della religione, del sesso, della casta o del luogo di nascita<sup>1</sup>, sono rimasti dei lasciti culturali di discriminazione e segregazione che molto spesso intrecciano la provenienza con il genere, la religione e la classe sociale di appartenenza.

Viene spontaneo chiedersi, a questo punto, come si inserisca una comunità di persone che vive esperienze simili dal punto di vista sociale ed identitario in un contesto così variegato e complesso. Per questo motivo ho deciso di trattare l'esperienza delle *hijra* indiane, alternando la narrazione con alcune testimonianze di *hijra* pakistane e bengalesi, cercando di comprendere come convivano le diverse religioni nella stessa comunità e cercando di dare risonanza al fatto che, nonostante come abbiamo visto e vedremo nel corso del capitolo, le persone *hijra* sono estremamente diverse tra loro, vivono tutte le stesse esperienze di emarginazione che prescindono dalla loro religione e si concentra, piuttosto, sul fatto che con la rivendicazione della loro esistenza abbiano scardinato i dogmi di identità di genere binaria imposti dalla società europea, sia nel periodo coloniale, sia nei suoi sviluppi post-coloniali.



### 3.2 – La comunità hijra<sup>2</sup>

«Le *hijra* sono culturalmente definite come “né uomo né donna”. Nascono maschi e attraverso una trasformazione chirurgica rituale, diventano una terza, alternativa categoria di sesso/genere» (Nanda, 2000, p. 21). Considerate “uomini incompleti”, il loro non essere uomini risiede proprio nell’incapacità riproduttiva data dall’essere nate con degli apparati genitali intersessuali o da un’operazione di evirazione. L’operazione viene chiamata “*Nirvan*” e viene considerata una vera e propria “rinascita”, serve a trasformare un uomo impotente, dunque considerato socialmente “inutile”, in una *hijra* che grazie all’evirazione può portare fertilità e buon auspicio alla società. «Attraverso l’operazione, il precedente maschio impotente muore e rinasce una persona nuova, dotata di potere sacro (*shakti*).» (Nanda, 1999, p. 26, traduzione mia). Attraverso la recisione dei genitali e al successivo scorrimento del sangue, la persona abbandona la propria parte maschile e diventa ufficialmente parte della comunità *hijra*; viene vestita da sposa e portata in processione per poi essere curata attraverso balsami e oli naturali e accudita dalle *hijra* più anziane. L’idea che le *hijra* possano considerarsi tali solo successivamente all’evirazione, comunque, non rispecchia la realtà (Goel, 2016, p. 538). Come riporta Goel, infatti, viene fatta la distinzione tra le *nirvan hijras*, le quali godono di maggiore rispetto e vengono paragonate a Dio, e le *akwa hijras*, che non si sottopongono all’operazione in quanto sono consapevoli dei rischi e delle complicazioni che alcune hanno dovuto affrontare. Ad oggi l’evirazione è una pratica proibita nell’Asia meridionale, ma, come ricordano alcune *hijra* pakistane, l’operazione continua ad essere praticata segretamente nella casa delle più anziane o in qualunque posto le tenga lontane dalla polizia (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1225).

Indossano abiti e adottano atteggiamenti tipicamente considerati femminili, ma allo stesso tempo non sono e non si considerano donne. La loro rappresentazione delle donne, infatti, è esagerata e caricaturale, portano all’estremo comportamenti e situazioni che le donne stesse non possono affrontare come ballare e adottare un linguaggio scurrile. Il fatto di non poter avere figli/e è il motivo principale per cui le *hijra* stesse non si rispecchiano nell’identità femminile. L’assenza di organi genitali femminili, infatti, le porterebbe a considerare contro-natura l’idea di procreare e dunque a identificarsi in un terzo genere. E’ in questo contesto che assume rilevanza il concetto di asceta: «un ruolo significativo, che trascende le categorie di uomo (sposato) e donna (sposata), (...) una persona che sta al di

fuori della società pur essendone anche parte» (Nanda, 1999, p. 27, traduzione mia). Di questo ruolo fanno parte tutte le persone che per motivi fisici o personali non rientrano nella concezione binaria di uomo e donna e, nonostante ciò, secondo la religione induista possono raggiungere la salvezza rinunciando al desiderio sessuale per trasformarlo in potere sacro. Non solo nell'induismo le persone che non rientravano in un genere/sexo non binario potevano trovare un posizionamento nella società; anche nella religione islamica, per esempio, secondo quanto affermano Murray e Roscoe (1997) si possono trovare esempi di persone non etero-cis-sessuali che hanno ricoperto posizioni di rilievo. Risale al 1161 l'esempio di un corpo di ministri composto da dodici eunuchi abissini, e Murray afferma che «all'epoca di Ibn Battūta, i servitori e i guardiani della Moschea del Profeta di Medina erano anch'essi eunuchi, e fino al diciannovesimo secolo un corpo di eunuchi africani si occupava della Ka'ba.» (Murray et al., 1997, p. 75, traduzione mia). Risulta evidente, dunque, che a prescindere dal proprio sesso dedicarsi alla vita religiosa conferisse prestigio sia nella religione induista che in quella musulmana.

Il concetto di ascetismo, nonostante ciò, è uno dei più controversi quando si parla della comunità *hijra*, in quanto molte di esse hanno rapporti sessuali e spesso utilizzano la prostituzione come mezzo per mantenersi. Come evidenzia Nanda (1999, p. 31), il fatto che abbiano rapporti sessuali mette in discussione il rispetto sociale nei confronti di tutta la comunità, creando anche una linea di frattura tra le *hijra* che si mantengono attraverso le *performance* rituali e quelle che si prostituiscono.

Le *performance* sono uno dei modi, oltre alla prostituzione e all'elemosina, con cui le *hijra* riescono ad avere un guadagno economico. In queste occasioni vengono invitate ai matrimoni o a cerimonie di nascita per benedire la famiglia e augurare figli maschi, i quali saranno utili alla società per portare avanti la discendenza familiare e alle *hijra* stesse, che in futuro avrebbero più lavoro. Durante le *performance*, dunque, vengono messi in atto canti, balli e perfino atteggiamenti considerabili come volgari che rappresentano una parte fondamentale dell'identità della comunità; viene benedetta la famiglia e viene controllato il sesso biologico del soggetto nascente che, in caso di intersessualità, entrerebbe a far parte da subito della comunità *hijra*. Successivamente la *hijra* coinvolta riscatta la ricompensa e ha il potere, se ritenuto necessario, di maledire la famiglia augurandole la perdita di virilità e mostrando le proprie parti intime mutilate (Nanda, 2000, p. 28).

Un altro motivo per cui le *hijra* sono temute concerne la loro rete sociale e familiare.

Stando a quanto sappiamo dalla letteratura analizzata per questo lavoro di tesi, la maggior parte delle persone *hijra* lascia la propria casa natale da giovane, spesso per allontanarsi dagli abusi e le violenze perpetuate dalla famiglia di origine (Mount, 2020, p. 624). Rifiutando i ruoli sociali e le caste che definiscono la posizione sociale degli individui in India, le *hijra* sono state costrette a costruirsi una nuova rete familiare e di solidarietà la cui organizzazione si estende a livello nazionale. A questo proposito risulta particolarmente utile quanto sottolineato da Fernandez:

«In India, un'autentica identità hijra si basa sull'affiliazione a una *hijra gharana* (società di case). Le *hijra gharana* sono unità simboliche di lignaggio, chiamate case, che guidano la schematizzazione complessiva dell'organizzazione sociale della comunità hijra in India.» (Fernandez, 2021, p. 102, traduzione mia)

Le famiglie *hijra* sono composte in media da 5 a 20 componenti, le giovani che entrano a farne parte vengono chiamate *chelas* e devono contribuire al sostentamento familiare dando una parte del loro guadagno giornaliero alla *guru*, la *hijra* più anziana che si prende cura e garantisce la sicurezza alla sua famiglia fornendo cibo, vestiti e protezione (Goel, 2016, p. 539). Tutti gli individui che vogliono far parte della comunità *hijra* devono obbligatoriamente essere presi in carico da una *guru* e adottare le regole della casa in cui sono inseriti. Secondo quanto afferma Fernandez (2021, p. 104), molti studiosi ritengono che le comunità *hijra* non possano essere iscritte nel sistema delle caste, in quanto non seguono un modello familiare etero-cis-normato; allo stesso tempo, però, Nanda (1999, p. 33) sostiene che il modello su cui si fondano le “case” *hijra* abbia la stessa struttura del sistema delle caste. Ancora una volta, infatti, Nanda ci aiuta a comprendere meglio la complessità di questa interessante organizzazione comunitaria:

“Le case non sono unità domestiche ma sono simili alla discendenza o ai clan. Ogni casa individua un’“antenata” comune e ha le proprie regole speciali e la propria storia. (...) Ogni casa (non famiglia) ha una responsabile, detta *naik* (capo) e, nelle città principali, le *naik* delle diverse case formano una sorta di consiglio esecutivo, che stabilisce le linee di condotta e risolve le dispute”. (Nanda, 1999, p. 33, traduzione mia)

Le *naik* si trovano in una scala gerarchica al di sopra di qualunque altra *hijra* e regolano la vita sociale di tutta la comunità. Durante i loro incontri collettivi, chiamati *jamat*, hanno il potere di decidere i comportamenti sanzionabili e di punirli con diversi provvedimenti che vanno dal tagliare i capelli della *hijra* considerata colpevole all'espellerla dalla comunità.

(Nanda, 1999, p. 41). Il rapporto tra *guru* e *chela* è il più importante e significativo e va a costituire un vero e proprio legame parentale non sanguigno.

Per quanto riguarda la religione, invece, Serena Nanda (2000), mostra che i più antichi miti indù presentano personaggi androgini ed ermafroditi, in cui convivono nella stessa persona sia caratteristiche considerate maschili che quelle femminili, come si evince dai poemi epici *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*. Arjuna, per esempio, è un eroe che durante l'esilio si vestì da eunuco travestito e si mostrò abile nella musica e nelle danze; Shiva, invece, è una delle divinità più importanti nell'induismo, viene rappresentata sotto forma di metà uomo e metà donna ed è diventata il simbolo dell'ascetismo e del potere legato alla rinuncia all'erotismo. Si narra che, a seguito di un episodio di rabbia, Shiva si evirò e lanciò il suo fallo sulla terra, portando in questo modo la fertilità a tutti gli individui. E' per questo episodio che Shiva e gli altri personaggi eroici sono diventati motivo di identificazione di diverse categorie sociali come la comunità *hijra*.

Oltre all'induismo, però, assume molta importanza nella comunità l'islamismo, dal quale provengono tutti i nomi scelti dalle *hijra* successivamente all'evirazione. Come abbiamo visto, infatti, prima della colonizzazione, nei territori indiani convivevano persone di religione induista, cristiana e musulmana, che successivamente si sono separate nei diversi territori a seconda della religione professata. In quella che oggi è l'attuale India sono rimaste diverse fedi, che vanno a costruire un ambiente multietnico e multi religioso. Nelle principali città indiane, infatti, convivono *hijra* di religione induista, musulmana e cristiana e capita spesso che le tradizioni di una religione vengano adottate anche da chi ha credenze differenti. La religiosità *hijra* è dunque composta da elementi di diverse religioni; la Dea Madre della comunità è *Bahuchar Mata*, venerata in quanto simbolo della castità e della fertilità. L'intervistata Amir Nayak ha affermato che «la religione non ha importanza per le *hijra*. Induiste, Musulmane, Cristiane, tutte sono le benvenute.» (Reddy, 2005, p. 100, traduzione mia). Non ci sono distinzioni sociali sulla base della religione o della casta a cui si apparteneva alla nascita, ma come accennato prima, l'unica distinzione avviene sulla base del mestiere svolto. Come sostengono alcune *hijra* intervistate da Reddy, infatti, a prescindere dai miti a cui si crede o agli/alle dei/dee di riferimento, l'unica cosa che conta nella costruzione dell'identità religiosa sono le pratiche e le azioni che si mettono in atto (Reddy, 2005, p. 99). Reddy (2005) ha dimostrato come le *hijra* musulmane riescano ad andare oltre le imposizioni di genere date dalla legge islamica e riescano a mettere in atto

comportamenti riservati sia esclusivamente agli uomini che esclusivamente alle donne, così come siano in grado di svolgere pratiche islamiche e allo stesso tempo essere devote alla Dea induista *Bahuchar Mata*.

A causa del basso livello di alfabetizzazione delle persone *hijra* e della stigmatizzazione sociale che costantemente vivono, i mestieri a cui possono aspirare sono spesso motivo di allontanamento sociale. Tra le principali forme di sostentamento si trovano le già citate cerimonie di nascita e i matrimoni, per le quali, però, c'è sempre meno possibilità di guadagno in quanto il tasso di natalità infantile per le famiglie indiane è sempre più basso (Nanda, 1999, p. 52) e recentemente accade spesso che famiglie appartenenti a classi sociali elevate rifiutino la presenza delle *hijra* ai loro matrimoni.

Per questi motivi un'altra delle forme di sostentamento delle *hijra* più frequenti è la richiesta di elemosina ai passanti o ai commercianti, i quali pur di evitare i modi violenti e volgari caratteristici di questa attività, spesso stipulano un "contratto" con cui si concorda di donare una cifra fissa settimanale o mensile; i passanti, invece, concedono l'elemosina intimoriti dalla possibile maledizione di infertilità. Su questo punto Nanda afferma che:

«guadagnarsi da vivere chiedendo l'elemosina è considerato un lavoro sgradevole dalla maggior parte delle *hijra*: per guadagnare una somma adeguata, si deve girare incessantemente per le strade, il che è faticoso dal punto di vista fisico e rende vulnerabili alle prese in giro o agli abusi del pubblico, soprattutto dei ragazzini e dei teppisti» (Nanda, 1999, p. 50, traduzione mia).

L'elemosina è considerata l'attività meno rispettabile da parte della comunità, ma nonostante ciò rimane una delle poche forme di reddito costante a cui possano aspirare giornalmente.

Un'altra tra le occupazioni principali è la prostituzione. Nonostante sia una delle fonti di reddito più proficue, questo mestiere è stigmatizzato sia dalla società che dalla comunità stessa, anche perché - essendo considerate ascete - le *hijra* dovrebbero astenersi completamente di rapporti sessuali. Per far fronte a questa incongruenza, nelle grandi città si è deciso di separare le *hijra* che si mantengono attraverso la prostituzione e quelle che guadagnano dalle cerimonie, raggruppando nella stessa casa le *hijra* sulla base del mestiere svolto. La maggior parte di esse concorda con il fatto che non è un mestiere gratificante,

sono molte le situazioni di violenza subite da parte dei clienti e spesso sono obbligate a prostituirsi dalle proprie *guru*, alle quali poi devono versare la metà del compenso ricevuto. Uno dei rischi maggiori connessi a questa occupazione sono le malattie sessualmente trasmissibili<sup>3</sup>, dato anche dal fatto che lo stigma nei confronti contraccettivi porta spesso a consumare rapporti non protetti (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1230).

Risulta evidente che nonostante la maggior parte delle *hijra* non sia soddisfatta del proprio modo di mantenersi economicamente, le circostanze e l'ambiente in cui sono cresciute le hanno portate ad essere quasi costrette a svolgere mestieri stigmatizzati dalla società. E' necessario ricordare che il basso livello di scolarizzazione dato dall'allontanamento precoce dalla propria casa e dalle violenze subite in ambito scolastico è unito ad un'identità di genere non conforme in una società che vive il terzo genere come elemento negativo (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1229). Come affermato all'inizio del capitolo, la struttura sociale dell'Asia Meridionale è caratterizzata da una forte gerarchia che va a discapito delle donne, motivo per cui nonostante prima del dominio inglese le *hijra* vivessero tranquillamente il loro status in mezzo alle donne e agli uomini, da quando la colonizzazione ha esportato il suo modello di genere binario questa comunità è stata associata ad idee di negatività e perversione e ha subito una forte discriminazione e stigmatizzazione. A fronte del fatto che gli uomini godano di più diritti delle donne, Alizai, Doneys e Doane sostengono che in Pakistan

«un uomo o un ragazzo con caratteristiche "femminili" sia visto come una sfida diretta alla gerarchia di genere dominante: invece di accettare le norme sociali e i privilegi del genere maschile, la figura dell'*hijra* sembra rifiutare quei valori e mettere in discussione il sistema o il privilegio, ponendo così l'*hijra* nella posizione di essere vulnerabile agli attacchi degli uomini che desiderano promuovere i diritti della "mascolinità" e del dominio maschile» (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1229, traduzione mia)

Le violenze subite hanno fatto in modo che le identità *hijra* fossero costrette ad adattarsi ad un ambiente in cui erano stigmatizzate per poter sopravvivere. Come espresso da Nanda, infatti,

“sia come performer che come prostitute, le *hijra* si sono adattate efficacemente alla società che le circonda. Hanno costruito con successo un proprio mondo rispetto a quello che è stato presentato loro- un mondo culturale particolare adattato alle loro esigenze. (...) Alcune sembrano essere, come li ha descritti un osservatore, "tra le mendicanti più povere... conducono un'esistenza miserabile, disprezzate da tutti", ma

sono comunque riuscite non solo a sopravvivere, ma anche ad adattarsi, creando una società organizzata ma flessibile e mantenendo il controllo sulle loro occupazioni tradizionali. Il mondo hijra può essere considerato un mondo deviante, sicuramente fuori dai limiti della rispettabilità, ma non è fuori dalla società indiana” (Nanda, 1999, p. 54, traduzione mia).

E’ necessario mettere in evidenza quanto affermato da Nanda. Le persone *hijra* hanno subito secoli di repressione e nonostante ciò si sono costruite uno spazio in cui rivendicare la propria esistenza. Sono state in grado di costruirsi una struttura sociale che trova spazio per ognuna di loro, a prescindere dalla religione professata o dalla classe sociale di provenienza. Hanno superato la separazione del territorio indiano senza perdere le tradizioni che le caratterizzavano e non hanno ceduto alle imposizioni sociali che chiedevano loro di adattarsi a delle norme di genere a cui non appartenevano, tanto che, come si vedrà successivamente, pochi anni fa è stata validata e riconosciuta giuridicamente la loro esistenza. In più occasioni, dunque, hanno dimostrato di possedere la capacità di agire e superare le avversità a cui sono andate incontro costruendo delle comunità che ancora oggi resistono alle problematiche che si trovano davanti. Ancora una volta, Nanda ricorda che:

«sebbene diventare hijra significhi impegnarsi in un’identità per certi versi stigmatizzata, si tratta di un impegno che dà comunque sostegno sociale e una certa sicurezza economica, oltre che un significato culturale, alle loro vite, collegandole al mondo più ampio anziché isolarle da esso.» (Nanda, 1999, p. 54, traduzione mia).

### **3.3 - L’impatto del colonialismo britannico nella storia delle soggettività *hijra***

Per capire meglio quali siano stati gli effetti di decenni di colonizzazione accennati precedentemente sulle persone *hijra*, e analizzare le esperienze presenti con uno sguardo al passato, si è deciso di dedicare uno spazio alla storia del colonialismo britannico nei territori dell’Asia Meridionale.

Tra i diversi gruppi di persone che non rientrano nel binarismo uomo/donna nell’Asia Meridionale, le persone che si considerano appartenenti alla categoria *hijra* sono le più numerose, nonostante storicamente siano state soggette ad un processo di invisibilizzazione e criminalizzazione da parte della società. L’epoca del colonialismo inglese in India

coincise con la presa di potere da parte della Regina Vittoria, la quale promulgò un modello valoriale basato sulla pudicizia e repressione sessuale, avviando un periodo storico caratterizzato dalla cosiddetta “morale Vittoriana”. Verso la metà del 1800 venne “scoperta” da parte degli europei l’esistenza di uomini evirati o travestiti che non rientravano nella visione ideale di “uomo” dell’epoca inglese, motivo per cui tutto ciò che non rientrava nella categoria binaria di maschile e femminile non era legittimato. Come mette in evidenza Ferro (2021), le persone *hijra* attraversarono un periodo in cui vennero considerate uomini sodomiti e devianti, socializzate con il genere maschile e costrette ad adottare pronomi maschili, al contrario di quanto facessero prima del colonialismo. Vissero una vera e propria invalidazione identitaria, un annullamento e invisibilizzazione della persona seguita dall’adozione obbligata di comportamenti stereotipicamente considerati maschili.

Con il *Criminal Tribes Act* (CTA) del 1871 la comunità *hijra* venne ufficialmente considerata pericolosa e criminale da parte del governo e fu soggetta ad una serie di atti che identificassero e reprimessero gli “eunuchi”. Innanzitutto venne data una definizione del termine, che identificava gli “eunuchi” come “tutte le persone di sesso maschile che ammettono di essere, o che all’esame medico appaiono, chiaramente impotenti” (CTA, 1871); successivamente vennero definite tutte le situazioni che sarebbero state punibili di fronte alla legge:

- ogni eunuco vestito come una donna in uno spazio pubblico, con l’intenzione di ballare o avviare una *performance* pubblica o privata;
- ogni eunuco che ha in carico o fa vivere nella propria casa qualunque ragazzo minore di 16 anni;
- ogni eunuco che avrebbe fatto da tutore, fatto regali, predisposto un testamento o adottato un bambino.

Risulta evidente che il governo inglese con questa legislazione cercasse di invalidare e rendere illegale la manifestazione delle identità *hijra*, criminalizzando i comportamenti e le attività che svolgevano per mantenersi. L’obiettivo era quello di cancellare qualunque identità esulasse dal concetto di “maschile” e “femminile” dell’epoca vittoriana, considerandola immorale e da nascondere dallo sguardo sociale, soprattutto, nei presunti interessi dei soggetti minorenni. Il *Criminal Tribes Act*, però, non ha ottenuto l’effetto sperato, infatti seguendo l’analisi di Ferro (2021, p. 322), si evince che spesso gli ufficiali



inglesi, non considerando la questione delle *hijra* rilevante, non effettuassero i controlli necessari ad individuare tutti i casi di violazione della legge e, in questo modo, lasciavano più spazio alla comunità di agire cercando di aggirare le norme. La definizione di ciò che fosse considerato “osceno”, per esempio, non era chiara; in questo modo la definizione del crimine era lasciata in mano alle autorità e alcune di esse permettevano agli eunuchi di esibirsi, a patto che indossassero abiti maschili. Altri membri della comunità, invece, approfittarono dei vuoti legislativi per continuare a compiere attività di cui non si era parlato nel CTA, come per esempio la richiesta di elemosina e la narrazione di tradizioni orali. Queste attività davano alle *hijra* la possibilità di continuare a mantenersi e di perpetrare la narrazione della propria esistenza e dei miti indù a cui si ispiravano. Molte emigravano verso destinazioni in cui non erano state registrate, mentre altre aderivano agli stereotipi di genere in pubblico per poi vivere la loro vera identità in contesti più privati. Tutte queste strategie erano messe in atto per evitare la cancellazione della propria identità e, in generale, delle identità che non rientrassero nel sistema binario.

Nonostante l’oppressione sistemica che vivevano ogni giorno, la comunità resistette ai soprusi subiti durante il colonialismo inglese e nel 2014 il censimento della popolazione indiana ha contato quasi 500.000 persone appartenenti al terzo genere, “mentre gli attivisti transgender stimano che i numeri siano da sei a sette volte più alti” (Nagarajan, 2014, traduzione mia). Nello stesso anno la Corte Suprema Indiana ha riconosciuto legalmente il “terzo sesso”<sup>4</sup>, diventando uno dei pochi Stati in cui non si deve obbligatoriamente scegliere tra l’appartenenza al sesso femminile o a quello maschile e, nel 2018, ha affossato l’articolo 377 del codice penale, il quale criminalizzava i rapporti omosessuali.

### **3.4 – Stigmatizzazione delle persone hijra**

Nonostante queste sentenze storiche la comunità *hijra* continua ancora oggi ad essere stigmatizzata dalla società e dalla comunità LGBT+ stessa, e si trova costretta a vivere quella che Woltmann chiama “diaspora ideologica”, «una forma di diaspora interna basata sull’oppressione intersezionale e l’esilio» (Woltmann, 2019, p. 2, traduzione mia). La comunità *hijra*, oltre a dover affrontare spesso una vera e propria diaspora che vede un gran numero dei suoi componenti allontanarsi dalla propria città di origine, vive quotidianamente una diaspora all’interno della propria città, che costringe i soggetti a cambiare casa in giovane

età e modificare parti della loro identità che non sono conformi all'immaginario locale di quel che è inquadrabile come "uomo". Anche la casa, che dovrebbe essere la massima espressione del luogo intimo e privato, rappresenta per le comunità *hijra* gli ideali stereotipati della società, dunque un luogo etero-cis-normato da cui l'identità che non rientra negli *standard* richiesti è costretta a scappare per mettersi in salvo. Come sottolinea Woltmann, «appartenere a una diaspora significa necessariamente esclusione nazionale, che provoca spostamento, alienazione e isolamento.» (Woltmann, 2019, p. 4, traduzione mia). Come evidenziato anche dai ricercatori Alizai, Doneys e Doane (2017) nella ricerca sull'esperienza delle persone *hijra* in Pakistan, la casa è uno degli ambienti in cui si consumano maggiori violenze fisiche, verbali ed emotive. La maggior parte delle partecipanti alle interviste concorda nell'affermare che i genitori fanno di tutto per evitare che le figlie (a cui è stato attribuito un sesso maschile o "indefinito" alla nascita) crescano con comportamenti considerati "effeminati" e:

«hanno parlato di essere costrette a conformarsi alle norme di genere attraverso una costante sorveglianza, umiliazione, intimidazione, isolamento, ricatti, minacce e torture. (...) Le partecipanti hanno dichiarato che i membri della famiglia non solo disapprovavano il loro comportamento e si allontanavano attraverso l'abbandono o la negligenza, ma anche che venivano etichettate come devianti e si pensava che portassero vergogna alle loro famiglie.» (Alizai, Doneys, Doane, 2017, p. 1221, traduzione mia)

Stando sempre a questa ricerca condotta in Pakistan, alcune sono state costrette a sposarsi per aderire all'ideale di vita degli uomini, mentre altre hanno preferito castrarsi ed evitare un matrimonio forzato. Risulta evidente, dunque, che dal periodo della colonizzazione inglese la comunità *hijra* soffre ancora di numerose discriminazioni e violenze che la etichettano come deviante e costringono a vivere in uno stato di precarietà. Secondo le testimonianze raccolte da Alizai, Doneys e Doane (2017), oltre alla famiglia sono state evidenziate diverse sfere della vita privata in cui tendenzialmente una persona *hijra* subisce dei soprusi. Tra questi individuano soprattutto i seguenti:

- la scuola: le partecipanti all'intervista hanno affermato di aver "subito atti di bullismo, ridicolizzazione, ricatti e abusi sessuali da parte di insegnanti e studenti/esse. In alcuni casi, insegnanti e studenti/esse hanno messo in atto ricatti affinché rivelassero la loro identità di genere ai genitori." (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1222, traduzione mia). Dalle interviste emerge che, nonostante alcune

siano state supportate e difese da compagni/e di classe, le persone *hijra* intervistate hanno vissuto costanti violenze fisiche, verbali e sessuali da parte del gruppo dei pari e denunciano la mancata comprensione del personale docenti. Spesso queste circostanze le hanno portate ad abbandonare gli studi in giovane età.

- il lavoro: a causa dell'abbandono scolastico e della loro marginalizzazione sociale spesso le *hijra* si sentono costrette a prostituirsi per mantenersi. Molte intervistate infatti denunciano situazioni violente, stupri e abusi da parte dei loro clienti. Dalle interviste emerge che molte di loro avrebbero voluto svolgere un lavoro diverso ma, spesso, a causa della loro identità di genere, non venivano prese in considerazione per mestieri socialmente rispettati o venivano maltrattate sul posto di lavoro in caso di assunzione. La maggior parte delle intervistate afferma che i mestieri a cui possano auspicare sono quelli che stereotipicamente ci si aspetta da loro, quindi nell'ambito del lavoro sessuale e dell'intrattenimento.
- la casa della *guru*: la casa della propria *guru* è un posto sicuro in cui vivere e trovare un sistemazione dopo che la persona *hijra* viene allontanata dalla propria famiglia. Nonostante ciò, cambiare casa, famiglia e punti di riferimento in poco tempo è un'esperienza che causa sofferenza a chi appartiene alla comunità. Alcune delle *hijra* intervistate hanno affermato di essere state costrette alla prostituzione proprio da parte delle loro *guru*, aumentando così il loro rischio di entrare in contatto con infezioni sessuali, altre denunciano il fatto di essere state forzate alla castrazione chirurgica. In questo modo l'esperienza nella casa della *guru* presenta caratteristiche ambivalenti, «fornendo riparo e assistenza alle *chelas*, ma anche controllandole e abusandole» (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1225, traduzione mia).
- le autorità: «le partecipanti hanno descritto di essere state sottoposte a trattamenti degradanti, torture, arresti arbitrari, detenzioni, estorsioni, aggressioni e stupri da parte della polizia a causa della loro non conformità di genere» (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1226, traduzione mia). Le intervistate presentano univocamente le medesime situazioni parlando della polizia: violenze fisiche e verbali, incursioni agli eventi, arresti ingiustificati, invalidazione della loro identità di genere. Nessuna ha mai denunciato questi avvenimenti in quanto ritengono che non serva a niente e perché «la Commissione per i diritti umani del Pakistan (HRCP) non ha mai preso in considerazione le violazioni dei diritti umani inflitte alle *hijra*» (Alizai, Doneys e Doane, 2017, p. 1227, traduzione mia).

Come si evince da questa analisi, l'oppressione delle persone e della comunità *hijra* è ricorrente in diverse sfere della società, al punto da influenzare completamente il corso della vita di tutte le persone appartenenti a questa categoria. Non è raro, inoltre, incontrare discriminazioni anche da parte della comunità trans, la quale soprattutto negli ultimi anni ha cercato di differenziarsi sempre di più dall'immaginario comune dell'identità *hijra*.

### 3.4.1 – Il difficile rapporto tra comunità *hijra* e attivismo trans

La sociologa Liz Mount ha analizzato un progetto fotografico svoltosi nel 2016 e pubblicato sulla pagina Facebook “*Transgender India*”, intitolato “*I am Not a Hijra*”<sup>5</sup>. Le foto ritraevano una serie di donne trans che tenevano in mano un foglio in cui era stato scritto uno stereotipo sulla comunità *hijra* e infine la frase “*I am not a hijra*”. Questo cartello voleva evidenziare la distanza tra la comunità *hijra* e le donne transessuali indiane, le quali si considerano appartenenti ad una classe sociale più elevata. Come si apprende da Mount,

«nel sud globale, l'intersezione tra genere e classe avviene sullo sfondo di relazioni di potere che sono in parte il risultato di esperienze (post)coloniali. (...) I discorsi di emancipazione e rispettabilità che hanno influenzato le donne cisgender della classe media nell'India di fine colonizzazione, postcoloniale e liberalizzata, hanno un impatto sul modo in cui le donne trans raccontano le loro lotte e le nuove opportunità.» (Mount, 2020, p. 622, traduzione mia).

Le organizzazioni non-governative che hanno avviato progetti sulla salute sessuale in India hanno definito la parola “transessualità” come un termine ombrello «che include transessuali, *cross-dressers*, persone intersessuali, persone con varianti di genere e molti altri» (National AIDS Control Organization IV<sup>6</sup>, 2011, p. 7), tuttavia sono sempre di più le persone che si identificano come *transgender* e, pur avendo contatti diretti con le persone *hijra*, non si ritengono parte di quella comunità (Mount, 2020, p. 625). La differenza principale percepita dalle persone trans concerne la loro possibilità lavorativa, in quanto spesso vengono assunte dalle ONG e lavorano nell'ambito dell'attivismo che le avvicina maggiormente ai contesti culturali e sociali “occidentali”, piuttosto che ripiegare su uno scenario storico e territoriale come quello delle *hijra*.

Come le donne appartenenti alla classe medio-alta hanno ottenuto posti di lavoro gratificanti successivamente all'epoca coloniale, anche le donne trans auspicano ad avere

lavori d'ufficio e considerati rispettabili, favorendo in questo modo l'allontanamento dalla comunità *hijra* che lavora prevalentemente per strada e nei contesti precedentemente menzionati.

Un'ulteriore distinzione si svolge sul piano dell'apparenza estetica e dei modi di fare. Le donne trans, infatti, sottolineano la loro lontananza da una "femminilizzazione esagerata" e si identificano piuttosto in un ideale di donna senza trucco, vestiti sgargianti e atteggiamenti volgari o violenti. Alcune delle donne trans intervistate da Mount affermano di allontanarsi e sentirsi in imbarazzo quando si trovano davanti alle persone *hijra*, a causa «del loro modo di vestire e di fare confusione» (Mount, 2020, p. 635, traduzione mia). Risulta evidente, dunque, che la stigmatizzazione delle persone *hijra* sia così culturalmente diffusa da perpetuarsi anche attraverso coloro che vivono le stesse discriminazioni date dal fatto di far parte di una minoranza sociale. Viene evidenziato anche dalla sociologa, nell'analisi conclusiva della sua etnografia:

«Posizionando le loro identità all'interno del binomio di genere e perseguendo contemporaneamente la mobilità di classe, queste donne trans dimostrano la centralità del binarismo di genere, unita a un elevato status di classe, per l'intelligibilità e l'accettazione delle persone GNC<sup>7</sup> con espressione di genere femminile in India. (...) Nel loro tentativo di posizionarsi come rispettabili, queste donne trans "riproducono inavvertitamente il discorso che le governa", sostenendo e rafforzando così le costruzioni patriarcali della femminilità. (...) Nei loro sforzi di allontanarsi dalle associazioni negative della non conformità di genere più evidenti nella stigmatizzazione delle *hijra*, queste donne transgender sostengono implicitamente l'emarginazione delle *hijra*.» (Mount, 2020, p. 642, traduzione mia)

### **3.5 - L'importanza sociale della rappresentazione**

Il problema che emerge è, dunque, la mancata accettazione culturale di un sistema di genere non-binario e di identità che non rientrano nell'ideale comune e stereotipizzato di "maschile" e "femminile". Le *hijra* storicamente hanno messo in atto forme stereotipizzate di femminilità, e in ragion del fatto che non si possa parlare di una sola comunità, ma che le persone *hijra* siano migliaia in tutta l'Asia meridionale, molte lo fanno tutt'ora. Uno dei motivi potrebbe riguardare il fatto che essendo una comunità marginalizzata, alcune persone preferiscano aderire agli stereotipi di un genere considerato "standard", piuttosto che subire la stigmatizzazione e discriminazione da parte della società. Come visto

precedentemente, infatti, le comunità *hijra* vivono discriminazioni sul piano economico, sociale, politico e culturale che, secondo una ricerca svolta in Bangladesh, provengono dal «mancato riconoscimento di una *hijra* come essere umano di genere distinto, al di là della dicotomia maschio-femmina. Ciò ha impedito loro di posizionarsi nella società più ampia con potenziale umano e dignità.» (Khan et al., 2009, p. 449, traduzione mia). Risulta evidente dalle testimonianze raccolte che il modo in cui vivono e si mantengono queste persone non le renda soddisfatte della vita che conducono. Come visto precedentemente, secondo la ricerca di Alizai, Doney e Doane (2017) molte di loro avrebbero preferito svolgere un mestiere diverso, ma a causa della stigmatizzazione sociale e della conseguente marginalizzazione socio-abitativo-lavorativa questo spesso non è possibile. Vivere una condizione di marginalizzazione mostra chiaramente come ci siano degli squilibri nella società, dati da una mancata accettazione di ciò che esula dal costruito sociale normato. Il rispetto per la comunità, dunque, deve passare attraverso la necessaria rappresentazione di identità emarginate che narrino di sé in prima persona. Khan e il suo gruppo di ricerca evidenziano di aver «riconosciuto i membri della comunità *hijra* come esperti in grado di analizzare i propri problemi» (Khan et al., 2009, p. 443, traduzione mia), motivo per cui la narrazione di identità appartenenti a un genere non conforme proveniente da chi sperimenta questa situazione permetterebbe anche alle nuove generazioni di riconoscersi, raccontarsi e acquisire validità nella società. Proprio attraverso narrazioni differenti e il riconoscimento sociale di ciò che era considerato “diverso”, si è potuti arrivare alle leggi che nel 2014 e nel 2018 hanno provato a cambiare la situazione in cui vivevano le persone *hijra* indiane. Su questo punto Woltmann riporta che:

«da quando è stata approvata la legge del 2014, le *hijra* hanno riferito di una migliore qualità dell'assistenza sanitaria, meno crimini violenti e più opportunità di lavoro. Ciò deriva dal semplice atto di vedere le *hijra* come una terza sfera al di fuori del sistema dicotomico normativo, piuttosto che come delinquenti che tentano di sovvertirlo.» (Woltmann, 2019, p. 12, traduzione mia)

Come visto, la comunità *hijra* è fin troppo vasta per poterla racchiudere in una sola definizione, per questo anche attraverso la narrazione diretta della propria identità si incomberà spesso in contraddizioni ed esperienze contrapposte. L'esperienza delle *hijra* pakistane è diversa da quella delle *hijra* indiane, così come risulta differente dall'esperienza delle abitanti del Bangladesh. Vive situazioni diverse e adoperano usanze differenti chi risiede in grandi città e chi risiede in piccoli paesi, così come vi sono *hijra*

che si sentono più affini alla religione musulmana piuttosto che a quella induista. Le differenze sono estetiche, sociali, religiose, economiche, ma l'elemento che accomuna tutta la comunità sud-asiatica è l'appartenenza ad una categoria sociale che ha messo fortemente in crisi i dogmi etero-cis-normativi su cui regge tutt'ora la società in cui vivono e, allo stesso tempo, quella europea. Si potrebbe parlare di un'identità "fluida", senza imposizioni di genere e ruoli sessuali predefiniti; un'identità che non si può definire con termini ed esempi euro-americani, in quanto va compreso il contesto storico, sociale, religioso, politico e culturale in cui la comunità si è inserita. L'antropologa Snigdha scrive:

«Le *hijra* (...) mettono in discussione anche l'essentialismo del binomio di genere, dei ruoli normativi, delle norme sessuali regolative e così via. Ritengo che l'*hijra* sia un'identità complessa in cui il genere è un gioco palese, fluido, misto e performativo, non vincolato da norme di genere e sessualità regolative. (...) Sostengo che la sessualità delle *hijra* abbia una natura fluida, in cui le esperienze di vita individuali, la necessità, il bisogno sessuale, la scelta, il sostentamento, il desiderio, il trauma, la realtà sociale e il contesto inducono una *hijra* a scegliere il tipo di atti sessuali da compiere, con chi fare sesso e quale potrebbe essere il suo orientamento sessuale.» (Snigdha, 2021, p. 235, traduzione mia)

L'identità *hijra*, dunque, non è inscrivibile in nessuna delle categorizzazioni che la cultura euro-americana ha considerato come unica possibilità di vivere il genere, piuttosto si inserisce in una categoria esterna, che comprende elementi di entrambe e allo stesso tempo risulta nuova. Considerare la comunità *hijra* come un "terzo genere" mette in evidenza l'esistenza di un'alternativa che attraverso la rappresentazione e la conoscenza può portare nuove generazioni di persone a dare un nome e un significato alla propria identità, come afferma Woltmann, infatti, «la rappresentazione non è solo importante, ma necessaria per la sopravvivenza.» (2019, p. 12, traduzione mia)

NOTE:

(1) Costituzione indiana, 1950, articolo 15,

[https://www.constitutionofindia.net/constitution\\_of\\_india/15/articles/Article%2015](https://www.constitutionofindia.net/constitution_of_india/15/articles/Article%2015)

(2) Si vedano le immagini 10, 11 e 12 nella sezione Allegati.

(3) La tematica relativa alle malattie sessualmente trasmissibili è molto ricorrente nell'antropologia contemporanea, come sostiene Weston (1993), infatti, la pandemia di AIDS degli anni '80 ha fatto sì che aumentassero gli studi etnografici sulla popolazione prevalentemente maschile affetta dal virus dell'HIV. Inoltre, gli studi su questa tematica sono stati rilevanti anche in altri contesti territoriali, per esempio sono famose le ricerche condotte in Brasile dall'antropologo medico Parker e il testo di Deschamps e Broqua (2014), condotto in diversi contesti africani ad alto tasso di prostituzione.

(4) Secondo quanto riportato dalla ricerca di Rinaldi e Viaggiani (2022), oltre all'India hanno riconosciuto legislativamente un sesso neutro Malta, New York e Bangladesh. Tra gli Stati non europei, si ricorda inoltre il riconoscimento legale del terzo sesso da parte del Nepal, Pakistan, Argentina, Taiwan, Australia, Nuova Zelanda, Canada

(5) Si vedano le immagini 13 e 14 nella sezione Allegati.

(6) National AIDS Control Programme, (2011), *Strategic Approach for Targeted Intervention among Transgender and Hijra*, NACP IV working groups Hijras TG, <http://www.naco.gov.in/sites/default/files/Strategic%20Approach%20for%20Targeted%20Intervention%20among%20Transgender%20and%20Hijra.pdf>

(7) GNC people = gender non-conforming people. Questa espressione viene dall'inglese e in italiano potrebbe essere tradotta con "persone di genere non conforme", dunque fa riferimento a chiunque esuli dalle norme di genere binarie.



## Conclusione

Nel corso dei tre capitoli si è visto come i primi studi sul corpo e sul genere abbiano posto le basi per analizzare diversi modi di concepire il genere senza dare per scontata la sola esistenza del maschile e del femminile.

Le prime etnografie che intendevano studiare tematiche relative al corpo e al genere, come quelle di Mead, furono di fondamentale importanza nell'intuire per la prima volta il fatto che le differenze che fino a quel momento erano state attribuite ai due sessi, avevano in realtà un'origine del tutto culturale e potevano variare anche tra società che si trovavano a poca distanza l'una dall'altra. Premesso dunque che il genere e le diverse attitudini personali non dipendano dal sesso, è stata decostruita l'idea per cui il dato fisico sia primordiale, dimostrando come anche il corpo sia in realtà soggetto all'influenza della cultura e plasmato nei modi di fare e nei significati che gli si attribuiscono (Busoni, 2000). Risulta rilevante, dunque, riflettere sul rapporto tra genere e sesso, che permette di comprendere sulla base di quali assunzioni sia stato costruito un modello di genere che per secoli ha discriminato corpi ritenuti non conformi e soggettività che sono state costrette ad adeguarsi alle norme sociali imposte dalla cultura euro-americana.

Le persone *hijra*, da secoli presenti nei diversi territori dell'Asia Meridionale, si sono ritrovate improvvisamente a doversi adattare ai dogmi cristiani esportati dai colonizzatori inglesi, mostrando come il Cristianesimo abbia avuto un ruolo fondamentale nella stigmatizzazione di tutto ciò che riteneva "contro natura". Tuttavia, come si è visto nel terzo capitolo, queste comunità non hanno mai smesso di cercare e di crearsi degli spazi per esistere e per rivendicare la propria identità, arrivando a superare molteplici avversità e ad essere ufficialmente riconosciute come "terzo genere" nei territori che abitano.

La loro esperienza, così come l'esperienza delle altre comunità presentate, mostrano l'importanza del linguaggio che si usa quando ci si riferisce ad un'identità che esula dalle norme binarie di genere. Il fatto che le persone *hijra* si identifichino in un genere "altro", a cui è stato attribuito un nome e a cui corrispondono determinate caratteristiche, le ha portate ad avere un riconoscimento sociale e giuridico, attraverso il quale possono identificarsi nei documenti come individui appartenenti a un terzo genere rispetto a quello maschile e femminile. Risulta evidente a fronte di questi casi che il linguaggio che utilizziamo ha un'importanza fondamentale per alcune soggettività, e per questo motivo dovremmo essere in grado di andare incontro ai bisogni della società modificandolo nel

tempo e adattandolo alle nuove esigenze. Come si affermava nell'introduzione, le persone "gender non-conforming" possono usufruire del termine "non-binario" da relativamente pochi anni, motivo per cui prima dell'introduzione di questa definizione la maggior parte di loro si identificava come persona *transgender*. E' evidente che questo sia un limite nella rappresentazione delle identità, un linguaggio ristretto non consente una vera e propria identificazione di ciò che si è, portando a semplificare modi d'essere e di apparire.

Il fatto che sempre più persone che non rientrano nelle norme dell'etero-cis-normatività abbiano iniziato a parlare di sé pubblicamente negli ultimi anni, ha fatto in modo che occupassero uno spazio sociale che in passato non gli era stato riservato, motivo per cui il linguaggio che utilizziamo, per essere rappresentativo, dovrebbe adattarsi alle nuove forme di identità emerse e uscire dagli schemi binari su cui è stato fondato. Alcune lingue, come per esempio l'inglese, hanno permesso di utilizzare i pronomi plurali in forma singolare (*they/them*) per venire incontro alle esigenze di chi non si sente identificato nei pronomi maschili o femminili. L'italiano, invece, che è una lingua estremamente connotata dal genere, ha sempre eletto il maschile a riferimento presunto neutro, ma di fatto esclude diverse sperimentazioni maggiormente inclusive che negli ultimi anni hanno cercato di rendere il linguaggio più ampio. La *schwa*, per esempio, una vocale dell'alfabeto fonetico indicata con il simbolo "ə", è stata proposta come desinenza delle parole connotate dal genere insieme ad altre soluzioni come il troncamento, la vocale "u", gli asterischi o le "x". Tuttavia, come si evince dall'analisi della sociolinguista Vera Gheno (2022), queste soluzioni non sono state sempre ben accolte. Alcune persone ritengono che il tentativo di trovare delle soluzioni al linguaggio connotato dal genere sia ipocrita e ne sminuiscono l'importanza; altre sostengono che il linguaggio di genere attraverso i simboli come la *schwa* non sia trasportabile nel parlato e possa essere utilizzato esclusivamente nello scritto; altre obiezioni riguardano il fatto che potrebbe portare delle difficoltà di lettura e di comprensione alle persone neuroatipiche e dislessiche. Nonostante i limiti di queste proposte, Gheno sottolinea la necessità di trovare delle soluzioni che portino ad un linguaggio più ampio, affermando che:

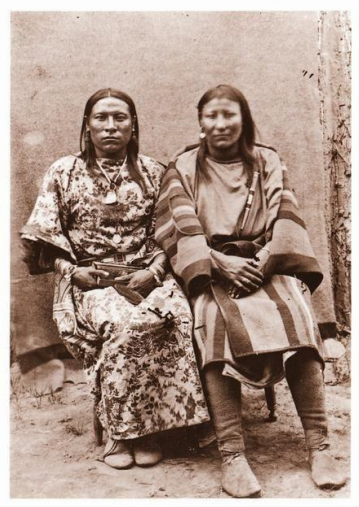
«c'è una correlazione tra presenza sociale e visibilità linguistica, dato che ciò che non viene nominato, in una società di fatto basata sulla parola, semplicemente, come già menzionato, si vede meno. (...) Forse a questo punto appare anche più comprensibile come mai ogni cambiamento linguistico venga percepito come un movimento ostile: quando si toccano le parole, si toccano le persone nella loro identità.» (Gheno, 2022, p. 401)

L'approccio antropologico nello studio delle categorizzazioni di genere delle altre società risulta essere di fondamentale importanza non solo per le comunità studiate, ma anche per chi nei contesti euro-americani tenta di decostruire «una vera e propria gabbia mentale, sociale e culturale che ha in qualche modo relegato sullo sfondo, ad anomalia, tutte le soggettività non cisgender e non eterosessuali» (Ghenò, 2022, p. 393). Per questo, come sottolineato nella tesi, non si può parlare di *fa'afafine*, *two-spirits* o *hijra* al di fuori della loro cultura, l'identità di queste persone è fortemente permeata dal contesto di cui fanno parte. Decolonizzare il linguaggio diventa dunque una misura necessaria per affrontare le tematiche di genere in maniera inclusiva e attenta alle diverse soggettività. Il binarismo di genere ha portato a definire il termine “trans” come unica possibilità di identificazione alternativa al maschio e alla femmina *cisgender*, ma in realtà sono numerose le categorizzazioni in cui ci si può identificare e con cui ci si può definire. Inoltre, nei contesti attivisti e accademici euro-americani viene spesso utilizzato il termine “*queer*” per indicare tutte le soggettività che non siano eterosessuali e cisgender, identificando tutta la comunità con un unico nome; è importante ricordare che anche l'uso di questi termini è culturalmente connotato, dunque bisognerebbe fare attenzione a usarli per individui che fanno parte della cultura euro-americana, in quanto in altre culture lo stesso termine potrebbe non assumere il significato che noi conosciamo. Questa tesi ha cercato di mostrare come in altre realtà, più o meno lontane da quella che viviamo, esistono diverse proposte sia linguistiche che concettuali in merito a come vivere il genere.

A fronte di queste riflessioni, si può affermare che decentrare lo sguardo euro-americano rispetto alle tematiche di genere è quantomeno auspicabile per avere una visione più ampia del modo con cui un individuo può vivere la propria identità. E' evidente che una persona non possa essere ridotta a una categorizzazione sul “maschile” o “femminile”, ma ogni soggettività risulta essere ricca di sfaccettature e caratteristiche che hanno poco a che fare con le imposizioni date dalla cultura, le istituzioni e la società. In merito a ciò, sarebbero utili diversi studi interdisciplinari sulle identità di genere che esulano dalle norme binarie. Sono necessarie sempre più analisi che decostruiscano le norme che abbiamo culturalmente appreso sul genere e sul sesso, per arrivare ad una progressiva interiorizzazione di ciò che veramente rappresentano queste sfere della nostra vita. L'antropologia può essere un ottimo strumento che accompagna verso una maggiore consapevolezza e conoscenza di modelli alternativi, utile anche a guardare a queste tematiche con uno sguardo attento a ciò che concerne l'esperienza dell'“altro”. Per questo motivo, le comunità *hijra* necessitano molta più visibilità di quanta ne abbiano in Italia; questa tesi ha cercato di portare un po' di

consapevolezza su un modo di vivere il genere che non conosciamo, ma sono molteplici gli aspetti di questa identità che potrebbero essere approfonditi. Troverei molto interessante, per esempio, un'indagine maggiormente approfondita sul rapporto che intercorre tra le persone *hijra* e le persone trans, rapporto che come si è visto vive molte complessità, nonostante entrambe le comunità mettano fortemente in discussione i dogmi normativi della società binaria.

## Allegati



(1) Osh Tisch e la sua sposa.

Fonte immagine: John H. Fouch,  
<https://www.vialibri.net/years/books/160610058/1876-john-h-fouch-photographer-cabinet-card-of-osh-tisch-find>

(ultima consultazione:  
06/11/2022)



(2) We'wha.

Fonte immagine: John K. Hillers  
<https://artsandculture.google.com/asset/wewhe-or-we-wha-zuni-two-spirit-john-k-hillers/8AGvPRCS3K4BFg>

(ultima consultazione:  
06/11/2022)



(3) Geo Soctomah Neptune.

Fonte immagine: Geo Soctomah Neptune, profilo Instagram.

(ultima consultazione:  
30/10/2022)



(4) Miss Samoa Fa'afafine 2018-2019.

Fonte immagine: Samoa Fa'afafine Association Incorporated,

<https://www.facebook.com/sfain/photos/a.10152260159294213/10157003088559213>

(ultima consultazione: 30/10/2022)



(5) Concorrenti del "Miss Samoa faafafine Pageant 2019-2020"

Fonte immagine: Samoa Fa'afafine Association Incorporated

<https://www.facebook.com/sfain/photos/a.10152260159294213/10157003090919213/?type=3&heater>

(ultima consultazione: 30/10/2022)



(6) Samoa Faafafine Association Incorporate.

Fonte Immagine: Samoa Faafafine Association Incorporated,

<https://www.facebook.com/sfain/photos/a.10158702492489213/10158702499264213>

(ultima consultazione: 30/10/2022)



(7) “I femminielli napoletani”

Fonte immagine: Luciano Ferrara,

<https://www.artapartofculture.net/2018/12/12/la-fotografia-di-luciano-ferrara-i-femminielli-napoletani-i-reportage/>

(ultima consultazione: 30/10/2022)



(8) La Tarantina, femminiello napoletano.

Fonte immagine: Roselena Ramistella

<https://www.gay.it/la-tarantina-trans-femminiello-carmelo-cosma>

(ultima consultazione: 06/11/2022)



(9) Rituale della “figliata”.

Fonte immagine: Dario de Cristofaro

<https://www.sannioiteatreculture.it/dettagliocomunicato.php?vIdComunicato=1148>

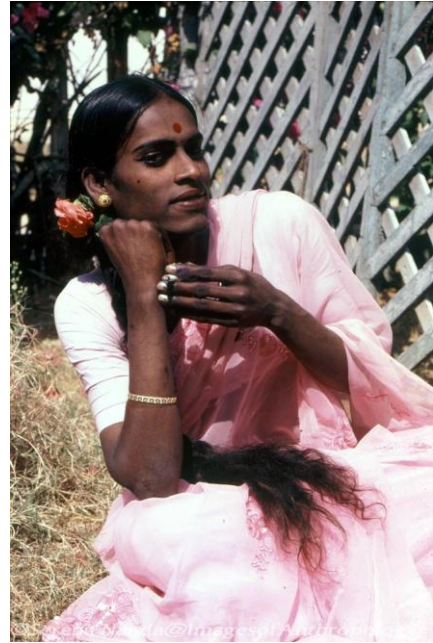
(ultima consultazione: 06/11/2022)



(10/11) *Hijra* immortalate a Mumbai e Bangalore.

Fonte immagini: Serena Nanda, [http://www.imagesofanthropology.com/India\\_photographs\\_by\\_Serena\\_Nanda\\_page\\_1.html](http://www.imagesofanthropology.com/India_photographs_by_Serena_Nanda_page_1.html)

(ultima consultazione: 30/10/2022)



(12) Foto che ritrae una *hijra* durante una cerimonia matrimoniale.

Fonte foto: Serena Nanda, [http://www.imagesofanthropology.com/India\\_photographs\\_by\\_Serena\\_Nanda\\_page\\_1.html](http://www.imagesofanthropology.com/India_photographs_by_Serena_Nanda_page_1.html)

(ultima consultazione: 30/10/2022)





(13/14) Immagini del progetto fotografico “I am not a hijra”

Fonte immagini: Gruppo Facebook Transgender India

(ultima consultazione: 30/10/2022)



## **BIBLIOGRAFIA:**

Alizai A., Doneys P., Doane D.L., (2017), “Impact of Gender Binarism on Hijras’ Life Course and Their Access to Fundamental Human Rights in Pakistan”, in *JOURNAL OF HOMOSEXUALITY*, volume 64, n. 9, p. 1214–1240, DOI: 10.1080/00918369.2016.1242337

Amadiume I., (2015) *Male daughters*, Zed Books, Londra, (ed. or. 1987)

Bellucci S., (2009), “Margaret Mead. La costruzione culturale dell’identità di genere”, in *Antrocom*, volume 5, n. 1, p. 29-34

Benedict R., (1960), *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, (ed. or. 1934)

Bisogno F., Ronzon F. (2007), *Altri generi: Inversioni e variazioni di genere tra culture*, Il dito e la luna, Milano

Bidner C., Eswaran M., (2015), “A gender-based theory of the origin of the caste system of India”, in *Journal of Development Economics*, Volume 114, p. 142-158, ISSN 0304-3878, DOI:10.1016/j.jdeveco.2014.12.006.

Bisogno F., Ronzon F., (a cura di), (2007), *Altri generi : inversioni e variazioni di genere tra culture*, Il dito e la luna, Milano

Boellstorff T., (2007), “Queer Studies in the House of Anthropology”, in *Annual Review of Anthropology*, 36, pp. 17–35.

Bourdieu P., (1992). *Risposte: Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino

Bourdieu P., (2013), *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma, (ed. or. 1980)

Broqua C., Deschamps C., (2012), *L'échange économique-sexuel*, École des hautes études en sciences sociales, Parigi

Busoni M., (2000), *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci Editore, Roma

Butler J., (2018), *Questione di genere: Il femminismo e la Sovversione dell'identità*. Laterza, Bari, (ed. or. 1990)

- Calace M., (2015), *Il corpo deviante. L'omosessualità in una prospettiva storico-culturale*, Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”
- Cantarella E., (2016), *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Feltrinelli Editore, Milano, (ed. or. 1988)
- Capello C., (2016), *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, FrancoAngeli, Milano
- Cappelletto F., (Autore), Piasere L. (Curatore), (2009), *Vivere l'etnografia*, Seid Editori, Firenze.
- Csordas, T. J., (1990), “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, in *Ethos*, volume 18, p. 5-47, DOI: 10.1525/eth.1990.18.1.02a00010
- Della Porta G. B., (1610), *Della fisonomia dell'huomo*, libri sei, Napoli, Giacomo Carlino e Costantino Vitale, (ed. or. 1586)
- Di Nuzzo A., (2009). “La città nuova: dalle antiche pratiche del travestitismo alla riplasmazione del femminiello nelle nuove identità mutanti”, in Scalzone F. (a cura di), *Perversione, Perversioni e Perversi*, p.143-163, Edizioni Borla, Roma
- Fausto-Sterling A., (1993), “I cinque sessi. Perché maschio e femmina non bastano”, in Paulon M., (a cura di), (2020), *Corpi plurali*, Milieu Edizioni, Milano
- Felici M., (2018), *Two-Spirit tra tradizione e contemporaneità il rapporto con la comunità lgbt e le comunità native.*, Università di Bologna, DOI: 10.13140/RG.2.2.11051.08488.
- Ferro G., (2021), “Hijrā e corpi colonizzanti: tra moralità e istinti”, in “AG - About Gender”, volume 10 n. 20, p. 313-337, DOI: 10.15167/2279-5057/AG2021.10.20.1255
- Forni S. (a cura di), Pennacini C. (a cura di), Pussetti C. (a cura di), (2006), *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Carocci Editore, Roma
- Foucault M., (2013), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, (ed. or. 1976)
- Foucault M., (2019), *Sorvegliare e Punire: Nascita della Prigione*. Einaudi, Torino, (ed. or. 1996)

Fusaschi M., (2008), *Corporalmente corretto*, Meltemi Editore, Roma.

Fusaschi M., (2018), “L’etnografia attraversata dal genere. Uno sguardo storico e pratico-politico sulle soggettività”, in *Etnografia e ricerca qualitativa, Rivista quadrimestrale*, p. 387-401, DOI: 10.3240/90890.

Gheno V., (2022), “Questione di privilegi: come il linguaggio ampio può contribuire ad ampliare gli orizzonti mentali”, in *AG - About Gender*, 11(21), p. 388-406, DOI: 10.15167/2279-5057/AG2022.11.21.1982

Goel I., (2016), “Hijra Communities of Delhi”, in *Sexualities*, 19(5–6), 535–546. DOI:10.1177/1363460715616946

Goel I., (2021), “Understanding Caste and Kinship within Hijras, a “Third” Gender Community in India”, in Fernandez N., Nelson K., (a cura di), *Gendered lives. Global issues*, State University of New York Press

Hanisch C., (1969), *The Personal is Political*,  
<http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>

Héritier F., (2002), *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, GLF Editori Laterza, Bari, (ed. or. 1996)

Khan S. I., Hussain M. I., Parveen S, Bhuiyan M. .I, Gourab G, Sarker G. F., Arafat S. M., Sikder J. (2009), “Living on the extreme margin: social exclusion of the transgender population (hijra) in Bangladesh.” in *Journal of Health, Population and Nutrition*, 27(4), p. 441-51, DOI: 10.3329/jhpn.v27i4.3388.

Landi N., (2014), “Educare alla sessualità: adolescenti e piacere in un percorso formativo tra scuola e servizi sanitari”, in *DADA Rivista di antropologia post-globale*, n.2, p. 41-64

Landi N., (2017), *Il piacere non è nel programma di Scienze! Educare alla sessualità oggi, in Italia*, Meltemi Editore, Sesto San Giovanni

Lang S., (2016), “Native American men-women, lesbians, two-spirits: Contemporary and historical perspectives”, in *Journal of Lesbian Studies*, 20:3-4, 299-323, DOI: 10.1080/10894160.2016.1148966

- Le Breton D., (2021), *Antropologia del corpo*, Meltemi Editore, Sesto San Giovanni
- Mattalucci C., (a cura di), (2012), *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, Altravista, Pavia.
- Mauriello M., (2018), “Corpi dissonanti: note su gender variance e sessualità. Il caso dei femminielli napoletani”, in *Archivio antropologico mediterraneo*, Anno XXI, n. 20 (2), DOI: 10.4000/aam.706
- Mauss M., (1936), “Le tecniche del corpo”, in Fusaschi M. (a cura di), (2017), *Mauss. Le tecniche del corpo*, Edizioni ETS, Pisa
- Mead M., (1981), *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Club degli editori, Milano, (ed. or. 1935)
- Mount L., (2020), ““I AM NOT A HIJRA”. Class, Respectability, and the Emergence of the “New” Transgender Woman in India”, in *GENDER & SOCIETY*, volume 34 n. 4, p. 620-647, DOI: 10.1177/0891243220932275
- Murray S. O., Roscoe W., (1997), *Islamic Homosexualities Culture, History, and Literature*, New York University Press
- Nagarajan R., (2014), “First count of third gender in census: 4.9 lakh”, in *Times Of India*, (30 maggio), <https://timesofindia.indiatimes.com/india/first-count-of-third-gender-in-census-4-9-lakh/articleshow/35741613.cms>
- Nanda S., (2000), “Hijra e Sadhin. Nè uomo nè donna in India”, in Bisogno F., Ronzon F., (a cura di), (2007), *Altri generi : inversioni e variazioni di genere tra culture*, Il dito e la luna, Milano, p. 19-38
- Nanda S., (1999), *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*, Wadsworth Publishing, Belmont, (ed. or. 1990)
- Newton E., (1979), *Mother camp: Female impersonators in America*, Chicago, Ill: University of Chicago Press., (ed. or. 1972)
- Paulon M., (2020), *Corpi plurali*, Milieu Edizioni, Milano

Piasere L., (2009), “L’etnografia come esperienza”, in Cappelletto (a cura di), *Vivere l’etnografia*, Seid editori, Firenze

Plotegher V., (2007), “Differenza di genere ed educazione socio-affettiva e sessuale nella scuola”, in Tamanini C., (a cura di), *Maschi e femmine a scuola: stili relazionali e di apprendimento. Una ricerca su genere e percorsi formativi*, Editore Provincia Autonoma di Trento - IPRASE del Trentino, p. 221-231

Reddy G., (2005), *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South*, University of Chicago Press

Remotti F., (2014), *Contro natura: Una lettera al papa*, GLF Editori Laterza, Roma-Bari, (ed. or. 2008)

Rinaldi C., Viggiani G., (2022), “Il riconoscimento giuridico del “terzo sesso”: un esempio di inclusione-esclusione? Riflessione socio-giuridiche e culturali sulla condizione intersex”, in *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, DOI: 10.36253/cambio.11457.

Roscoe W., (1993), “Come diventare berdache. Verso una analisi unificata della diversità di genere”, in Bisogno F., Ronzon F., (a cura di), (2007), *Altri generi: inversioni e variazioni di genere tra culture*, Il dito e la luna, Milano, p. 39-85

Rubin G. S., (1975), “The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex”, in Reiter R. (a cura di), *Toward An Anthropology of Women*, p. 157-210.

Signorelli A., (2011), *Antropologia culturale*, Mcgraw-Hill Education, Milano

Snigdha R. K., (2021), *Beyond Binaries: An Ethnographic Study of Hijra in Dhaka*, Auckland University

Vesce M. C., (2016), *Fa’afafine. Genere, corpo, persona in Samoa*, Università degli studi di Messina

Vesce, M. C., (2021), “«Et io ne vidi uno in Napoli». Orientalismo e processi di patrimonializzazione dei femminielli napoletani.” in *STORIA DELLE DONNE*, 16/2020, p. 55-73

Viola A., (2022) *Il sesso è (quasi) tutto evoluzione, diversità e medicina di genere*. Feltrinelli, Milano

Viola D., (2012), *Il ragazzo dai capelli rosa: Esercitazioni per la prevenzione dell'omofobia e del bullismo omofobico*, Edizioni FerrariSinibaldi, Milano.

Viscusi M., (2021), “India: il femminismo contro il patriarcato e il sistema di caste”, in *3IMAG*, (14 aprile), <https://www.31mag.nl/india-il-femminismo-contro-il-patriarcato-e-il-sistema-di-caste-2/>

Weston K., (1993). “Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology”, in *Annual Review of Anthropology*, 22(1), 339–367, DOI: 10.1146/annurev.an.22.100193.002011

Woltmann S., (2019): “Third Gender Politics: Hijra Identity Construction in India and Beyond”, in *South Asian Review*, DOI: 10.1080/02759527.2019.1692275

## **RINGRAZIAMENTI**

Ringrazio sinceramente il Professore Dany Carnassale che è stato, citando le sue parole, una bussola e un faro nella realizzazione di questa tesi. Grazie per le indicazioni, i suggerimenti e l'accuratezza che pone nel suo lavoro, è stato fondamentale nella conclusione di questo percorso.