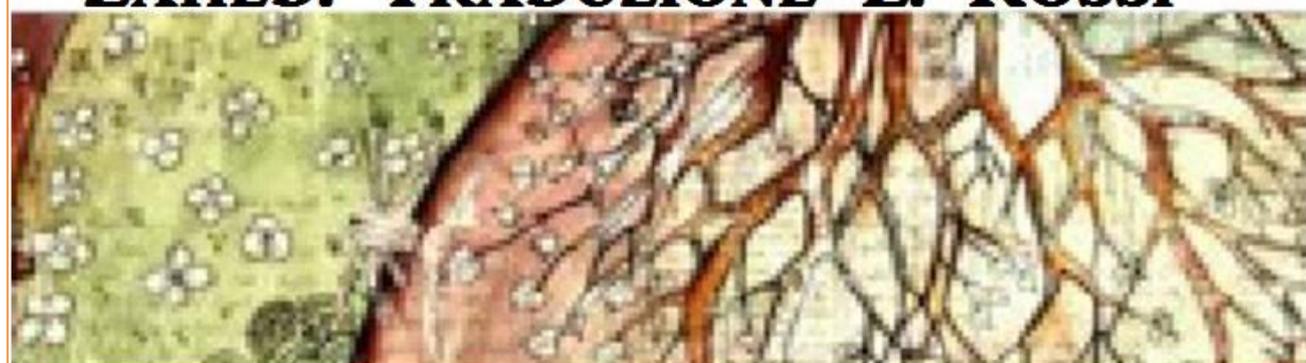




**LGBT MUSULMANI : DALL'OMBRA
ALLA LUCE (INTRODUZIONE)**

**DR. & IMAM LUDOVIC-MOHAMED
ZAHED. TRADUZIONE L. ROSSI**



Parte A –
INTERSEZIONALITÀ:
Chi sono i/le LGBTQI
Islamici/he o arabo-
musulmani/e?

Al giorno d'oggi, i cittadini e le cittadine che si definiscono gay, lesbiche, bisessuali o transidentitarie, in particolare se sono di origine arabo-musulmana, subiscono delle pressioni identitarie e politiche senza precedenti. Ciò nonostante, è talvolta difficile capire le ragioni precise per cui, soprattutto in Francia, le questioni dell'Islam e della diversità sessuale pongono sempre più problemi, in particolare quando le due tematiche sono giustapposte. Coloro che vengono qualificati come "minoranza" sembrano essere tuttavia, spesso senza averne coscienza, al centro delle politiche delle società in Europa, ma in maniera crescente anche dall'altra parte del Mediterraneo.

Al fine di definire meglio i contorni sociologici e politici di questa problematica, che oggi riguarda senza dubbio l'insieme dei nostri concittadini e concittadine, in una prima parte¹ tratterò innanzitutto la questione delle minoranze sessuali ed etniche in seno alle società post-moderne e laiche come la nostra. Perché proprio oggi, e di fronte a quali tensioni politiche e religiose particolari, questi individui, doppiamente minoritari, hanno deciso di organizzarsi in collettivi cittadini, molto spesso secondo un modello anglosassone, ribadendo, soprattutto in Francia, il loro attaccamento ai valori della Repubblica? Quali modelli etici e identitari, di fatto ibridi, alternativi, interculturali in senso lato propongono queste minoranze al fine di continuare a coltivare il vivere e il fare comune, democratico e egualitario?

In un secondo momento², dopo aver mappato il contesto politico e culturale in relazione alla nostra problematica, consacrerò la seconda parte di questo libro all'analisi teorica e alle conseguenze pratiche dell'incarnazione di tali identità in seno ai nostri spazi pubblici, nella Francia di oggi, confrontandolo con ciò che succede altrove nel mondo. Il contesto di violenza politica, di ascesa dei nazionalismi in Europa, dei fascismi dall'altra parte del Mediterraneo, addirittura di guerriglia in certi momenti della nostra storia comune recente, ha forse delle conseguenze sul benessere, e talvolta sulla sopravvivenza, di individui che sono l'avanguardia di mutazioni sociali inedite, essendo proprio, in maniera trans-storica e trans-geografica, i capri espiatori privilegiati di ogni forma di totalitarismo imposto con la forza? Quali ripercussioni hanno queste tensioni politiche e sociali, talvolta militari e disumanizzanti, sullo sviluppo dell'identità di questi individui e dell'insieme dei loro concittadini e concittadine, soprattutto per quel che riguarda il genere, la sessualità, ma anche l'appartenenza comunitaria o nazionale? Quali strategie elaborano queste minoranze al fine di sopravvivere, contribuendo anche, laddove possibile, al benessere della collettività?

¹Parte A – INTERSEZIONALITÀ : Chi sono i/le LGBTQI Islamici/che o arabo-musulmani/e ?

²Parte B – IDENTITÀ : Postulati teorici et strumenti di analisi.

Infine, terminerò questo libro con un'ultima parte più antropologica³, in cui, attraverso l'analisi minuziosa di interviste realizzate con alcuni/e LGBT musulmani/e, descriverò le mutazioni identitarie in relazione soprattutto alla questione del matrimonio, della sessualità vissuta in maniera pubblica o meno. Quali rapporti mantengono questi individui con l'eteronormatività, ma anche con l'omonormatività? Quali tipi di religiosità scaturiscono da questo genere di rappresentazioni identitarie e politiche, in Francia e in altri paesi francofoni? Infine tratterò qualche linea di riflessione in rapporto ai temi trattati nel libro; altrettanti argomenti che riguardano l'insieme dei/le cittadini/e della Repubblica.

1 – L'emergere contemporaneo di associazioni GBT musulmane

Troppo spesso le minoranze sessuali⁴, in Medio Oriente, nel Nord Africa ma anche in Europa, in seno a Stati che si definiscono politicamente come laici, sono bloccati da una parte da quelle che definirò come politiche "totalitarie"⁵, che siano razziste o islamo-fasciste, e dall'altra parte dall'"Internazionale gay", percepita a torto o a ragione come imperialista, imposta dalle *élites* occidentali. Uno degli estremi esercita una pressione conformista nazionalista, politico-religiosa, l'altro richiama al conformismo identitario e sessuale. È questo incrocio, questa interconnessione tra *queerness*⁶ – "stranezza" – ed etnicità che viene definita "omonazionalismo" (vedi riquadro) da Jasbir Puar, membro del dipartimento degli studi di genere all'Università di Rutgers negli Stati Uniti.

³Parte C – AVANGUARDIA : *Transformazioni identitarie e culturali radicali*.

⁴Per una definizione precisa di questi concetti, riferirsi al riquadro a p.16 del presente testo.

⁵Che si tenta per definizione di applicare nella totalità dello spazio pubblico, nonché nello spazio privato.

⁶"Identità strane", fuori norma o semplicemente alternative rispetto a una norma sociale e politica esclusiva, percepita come elitaria. *Queer* è, in principio, una parola inglese che significa "strano", "poco comune", spesso utilizzata come insulto verso persone gay, lesbiche, transessuali; benché il suo senso gergale iniziale ("equivoco", "pederasta") sia insultante, gli omosessuali americani così denominano la branca del loro movimento che si considera più attivista, più politicamente contestatrice, all'avanguardia rispetto al conformismo nel quale sarebbe inserita una corrente "gay" (omosessuale) rabbonita e disarmata. Eric Fassin afferma che nei movimenti intellettuali e militanti siamo passati dalla questione dei *queers* a quella "del *Queer*", che ribalta la norma stessa.

Omonazionalismo ⁷

In una tale prospettiva di rimessa in discussione delle norme sociali maggioritarie e comunitarie, attraverso ideologie politiche spesso considerate accessorie, se non secondarie, rispetto agli studi di genere, la presa in considerazione dei nazionalismi, compresi quelli “all’acqua di rose” – *pinkwashing*⁸ –, è un elemento fondamentale della mia analisi.

Questa parola macedonia inglese combina la parola “rosa” all’idea dello sbiancamento, nel senso morale del termine. Il termine *pinkwashing* designa principalmente una tecnica di comunicazione fondata sulla promozione dell’omosessualità da parte di un’impresa, o di un ente politico, uno Stato o altro, al fine di tentare di modificare la propria immagine e reputazione in senso progressista, tollerante e aperto. Questa strategia si iscrive nel repertorio dei metodi di influenza, di gestione delle percezioni e di marketing delle idee o dei marchi. A livello geopolitico, questa strategia consiste nel portare dei giudizi di valore politici su un paese o un altro a partire dalla divisione “omofilo contro omofobo”, in modo da giustificare un eventuale embargo o un’aggressione militare. È l’esempio di Israele e la Palestina, dove, da una parte e dall’altra del muro di separazione tra i due popoli, le associazioni LGBT subiscono fortissime pressioni politiche, tra sionismo e panarabismo, se non addirittura dogmatismi religiosi, perché scelgano una parte ideologica piuttosto che un’altra.

Nel suo volume sul tema specifico dell’omonazionalismo, Jasbir K. Puar, docente di studi di genere all’università di Rutgers (USA), definisce la presa in considerazione dell’omonazionalismo negli studi di genere come la presa in considerazione :

*“in primo luogo della proliferazione, dell’occupazione e della soppressione delle relazioni queerizzate al patriottismo, alla guerra, alla tortura, alla sicurezza, al terrore, al terrorismo, alla detenzione e alla deportazione; temi tutti che si credono di solito privi di connessione con le politiche sessuali in generale e con le politiche queer in particolare”*⁹.

I fautori di una campagna ideologica, ovunque nel mondo, hanno ben compreso gli effetti indiretti dello spazio dato o meno alle minoranze sessuali nello spazio pubblico¹⁰.

A questa doppia tensione si aggiunge, soprattutto in Europa e in particolare in Francia, la pressione di un estremismo religioso detto “islamico”, che ci interroga ormai tutti/e come cittadini/e.

Dopo diversi anni di studi ed osservazioni intraprese sul campo, in una prospettiva antropologica, psicologica e teologica, analizzo cosa significa essere un/a cittadino/a francese di fede musulmana facente

⁷Illustrazione apparsa nell’articolo di Rue89 nel 2010, a proposito dell’imam di Bordeaux Tarek Oubrou, con il titolo: “L’homosexualité est pas un choix» (“L’omosessualità non è una scelta”). Disponibile online <http://rue89.nouvelobs.com/2010/10/11/oubrou-imam-de-bordeaux-lhomosexualite-est-un-choix-170494>

⁸Espressione utilizzata soprattutto per descrivere i governi che utilizzano il fatto di accordare dei diritti ai LGBT, per esempio in Israele o in Messico, al fine di far accettare all’opinione internazionale le loro politiche di sicurezza, o addirittura di colonizzazione.

⁹Puar, op. cit. ; p. 3.

¹⁰La presa in considerazione dettagliata delle contro-strategie opposte al *pinkwashing* e lo sfruttamento omonazionalista, nonché commerciale e capitalista delle lotte LGBT, da parte di certi attivisti o responsabili associativi LGBT o *queer*, sarà l’oggetto di un intero capitolo della mia analisi.

parte di una minoranza di genere o sessuale¹¹ (vedere il riquadro alla fine di questo sotto-capitolo). Molti/e di questi/e cittadini/e si riconoscono nella seguente descrizione, sempre più emergente negli ultimi cinque anni: “omosessuali (o transgender) musulmani/e”. questo fenomeno sociale, che consiste nell’affermare con chiarezza la propria identità come intersezionale, in relazione alle diverse influenze politiche e culturali, è sempre più visibile nello spazio pubblico del mondo occidentale, ivi compresa la Francia. Quali sono dunque le rappresentazioni identitarie, e in rapporto a quali fenomeni sociali e storici vengono elaborate da questi/e musulmani/e di Francia e di altrove, considerati/e come appartenenti, di fatto, ad una minoranza sessuale visibile? Quali conseguenze può avere questa intersezionalità identitaria sulle diverse rappresentazioni individuali che gli individui hanno di se stessi, specialmente all’interno dei dibattiti nella società, delle sfide culturali e delle questioni relative ad una assimilazione accessibile a tutti/e, e quindi inevitabilmente interculturale?

Il mio assunto di partenza è la considerazione che questi/e cittadini/e, al tempo stesso omosessuali o *transgender* e di origine o di fede musulmana si pongono al centro di quello che intellettuali come Jürgen Habermas¹² considerano come un impegno, non tanto militante¹³ o comunitarista¹⁴, quanto per il benessere generale. J. Habermas e altri descrivono il processo democratico post-moderno, all’interno delle società civili e delle comunità di cui questi/e cittadini/e sono parte integrante, e di cui accompagnano le mutazioni: talvolta subendole senza avere l’opportunità di esprimere le loro rivendicazioni, talaltra lottando per l’emancipazione civile di una fascia quanto più possibile ampia della popolazione. Questa emancipazione individuale e collettiva passa, ove necessario sistematicamente, attraverso l’elaborazione di un’indagine più o meno complessa circa la corporalità: il mio corpo, la mia sessualità, appartengono alla nazione, alla comunità, a Dio?

¹¹Non utilizzerò l’acronimo “LGBT” (lesbica, gay, bisessuale, transidentitario/a) per delle ragioni politiche che svilupperò successivamente; non si tratta qui di essenzializzare la grande diversità delle identità di genere o degli orientamenti sessuali tra i/le musulmani/e di Francia, al contrario, mi è necessario rispettare l’autodefinizione che hanno di sé individui che non sempre si riconoscono in queste etichette.

¹²Filosofo tedesco e teorico di scienze sociali. Habermas, J. (1963-1991). “*The Structural Transformation of the Public Sphere*”. MIT Press, USA; o ancora Warner, M. (1992). “*The letters of the Republic*”. Harvard University Press, USA.

¹³Questa terminologia di origine ecclesiastica è riferita all’impegno missionario, che un tempo è stato simile a quello di una gerarchia militare.

¹⁴Nel senso in cui questo loro impegno civile non mirerebbe in alcun modo, secondo l’analisi dettagliata che farò più avanti delle loro affermazioni, alla difesa di interessi politici particolari, a discapito del resto della popolazione.

Per quel che riguarda queste mutazioni post-moderne delle rappresentazioni legate alle corporalità, in *Ce qui fait une vie*¹⁵ Judith Butler – che è soprannominata la “papessa del *queer*¹⁶”- definisce i corpi vulnerabili dipendenti da un ambiente circostante instabile e talvolta violento. Questi corpi vulnerabili esistono, ma il loro valore e la loro dignità esistenziale, e quindi sociale, politica, non è riconosciuta come tale. Perfino in Europa, ancor più all’interno della maggioranza delle società arabo-musulmane, tali questioni sono in effetti legate alla sopravvivenza degli individui interessati; non si tratta solo di una questione di comodo dei diritti politici di cui si tratta in questa sede. J. Butler afferma così che bisogna “*ripensare l’ontologia del corpo*” attraverso una politica progressista, interrogando i “*sistemi culturali di regolazione delle disposizioni affettive ed etiche operanti attraverso un inquadramento selettivo e differenziato della violenza*¹⁷”.

Secondo J. Butler, sarebbero la possibilità e l’impossibilità del lutto che classificano differenzialmente le vite e gli individui che sono giudicati degni di essere compianti. Concretamente, in conseguenza a questo, come deve essere considerato l’impegno civile di questi/e omosessuali musulmani/e di Francia attraverso mezzi culturali particolari e all’intersezione di valori, di rappresentazioni identitarie ibride: tra LGBT e islamici? Io affermo, parafrasando Serge Moscovici, padre fondatore della psicologia sociale in Francia, che gli ultra-minoritari all’interno delle minoranze ci insegnano qualcosa sulle dinamiche sociali e politiche generali, per coloro che prestano attenzione alle loro collocazioni rispetto all’uguaglianza fra tutti/e nella Città.

Qui è possibile comprendere chiaramente come J. Butler sia sulla stessa linea epistemologica di alcune teologhe islamiche alternative e femministe, come Amina Wadud, donna imam afroamericana in California. Quest’ultima definisce il suo metodo come “*paradigma del Tahwid*”¹⁸. Questo termine in arabo significa “unicità”, della nostra umanità, riflesso di quella di Dio. Questo paradigma ugualitario di riappropriazione delle nostre corporalità, attraverso la ridefinizione dinamica e la riaffermazione, è dunque, almeno un parte, legato al processo di desidentificazione

¹⁵Butler, J. (2005). “*Ce qui fait une vie: Essais sur la violence, la guerre et le deuil*”. Amsterdam éditions.

¹⁶*Queer* è, in principio, una parola inglese che significa “strano”, “poco comune”, spesso utilizzata come insulto verso persone gay, lesbiche, transessuali; benché il suo senso gergale iniziale (“equivoco”, “pederasta”) sia insultante, gli omosessuali americani così denominano la branca del loro movimento che si considera più attivista, più politicamente contestatrice, all’avanguardia rispetto al conformismo nel quale sarebbe inserita una corrente “gay” (omosessuale) rabbonita e disarmata.

¹⁷Op. Cit., pagine 7 e 8.

¹⁸Wadud, A. (2006). « *Gender Jihad : women’s reform in Islam* », p. 41. Oneworld, Oxford.

dei “*queer* di colore” – nel senso ampio del termine – così descritto da José Estéban Muñoz (1967-2013)¹⁹. Come si collocano questi processi all’interno delle comunità LGBT e musulmane di Francia?

È mio dovere precisare che, conformemente alla concezione della diversità sociale avanzata da Pierre Bourdieu, e come ricorda Jean Zaganiaris:

<<Bisogna respingere al tempo stesso la tentazione “universalista”, che vorrebbe uniformare tutto all’interno di una concezione monista di ciò che è il bene, e la tentazione “relativista”, che mette qualunque cosa allo stesso livello²⁰ (...). In un celebre testo, Michel Foucault aveva mostrato che gli “atteggiamenti di modernità”, caratterizzati dal desiderio di sfuggire alle tutele religiose, morali e statali, non esisterebbero senza degli “atteggiamenti di contro-modernità” che lottano attraverso un’argomentazione talvolta molto elaborata, per imporre la loro visione del mondo all’interno dei diversi ambiti sociali>>.²¹

In altri termini, l’uguaglianza non può essere l’uniformità, di fatto dei determinismi identitari, interculturali, che non possono essere ignorati. Qual è dunque il contesto storiografico che sottende queste trasformazioni sociali, politiche, ma anche etiche? In che modo queste tensioni identitarie, intellettualmente positive, si inscrivono in un movimento più ampio? In che modo sono legate ai nazionalismi arabo-musulmani, ma anche occidentali, e alla post-colonizzazione delle religiosità, delle identità di genere e degli orientamenti sessuali?

¹⁹Già professore di politica ed estetica alla Tisch School of the Arts di New York. Muñoz, J., E. (1999). "*Disidentifications: Queers Of Color And The Performance Of Politics (Cultural Studies of the Americas)*". University of Minnesota Press.

²⁰Bourdieu, P. (2003). <<*Méditations pascaliennes*>>, p.86. Seuil, Paris.

²¹Zaganiaris, J. (2009). « *Penser l'obscurantisme aujourd'hui : par-delà Ombres et Lumières* », p. 40 e 50. Afrique Orient, Casablanca.

Minoranze sessuali attive e visibili nello spazio pubblico

Il termine “minoranza” è spesso utilizzato per fini politici, nonché ideologici, identitari. Ciò nondimeno, da un punto di vista scientifico, non si può evitare il dibattito; bisogna studiare le ragioni dell’emergere di questo concetto nella sfera pubblica da qualche anno a questa parte.

Di fatti, alla luce delle difficoltà epistemologiche nel definire universalmente le identità sessuali o gli orientamenti di genere, in funzione dei contesti politici, è fondamentale tornare alle origini della terminologia utilizzata per le specifiche esigenze di questa ricerca. Il termine “minoranza sessuale” designa donne e uomini bisessuali e omosessuali così come uomini e donne *transgender*. Questa terminologia è stata avanzata a partire dai primi anni 2000, al fine di ovviare ai fraintendimenti e alle polemiche, suscitati da termini più controversi e culturalmente molto connotati come “gay” o “lesbica”.

La conferenza di Yogyakarta in Indonesia (2006) è stata organizzata da un gruppo di esperti e politici/he di tutto il mondo per discutere dei diritti umani fondamentali. La relazione finale di questa conferenza, comunemente noto come “i principi di Yogyakarta”, precisano che storicamente:

<<Una definizione transnazionale delle “minoranze sessuali” è stata problematica perché il concetto della sessualità normativa (quello che potrebbe essere considerato come un’ipotetica “maggioranza sessuale”) varia considerevolmente da un luogo all’altro; una comune base di lavoro potrebbe considerare che si tratta di [minoranze] disprezzate e prese di mira dalla società “ordinaria” in ragione della loro sessualità, vittime della sistematica negazione dei diritti in ragione della loro sessualità (e, nella maggior parte dei casi, poiché trasgrediscono i ruoli di genere)”²². Così, due categorie hanno visto la luce: l’orientamento sessuale è la capacità di legarsi emotivamente, affettivamente e sessualmente con una persona di sesso diverso dal proprio o dello stesso sesso. [Mentre] l’identità di genere si riferisce alla comprensione e all’esperienza che ognuno di noi ha del proprio sesso, indipendentemente dal sesso biologico. Queste due categorie hanno in comune il fatto di essere perseguitate in quasi tutti gli stati nazionali, e la World Values Survey dimostra che “la prova di atteggiamenti e di politiche omofobe si trova in quasi tutti i paesi”²³. Il risultato di questa emarginazione è un carattere particolarmente virulento della violenza che supera le frontiere locali, nazionali e regionali. Benché sia più intensa in certi paesi e regioni piuttosto che in altri, l’omofobia è un fenomeno internazionale. Le leggi contro l’omosessualità esistono in più di ottanta paesi, con nove paesi che puniscono la sodomia con la morte. Malgrado l’applicazione di queste leggi vari da un paese all’altro, “esse creano un’atmosfera in cui queer e transgender vengono mortificati, anche se non sono sottoposti a persecuzioni, maltrattamenti o ricatti”²⁴>>²⁵

Inoltre, per quel che riguarda più particolarmente questo studio, con i mutamenti sociali spesso violenti che al giorno d’oggi coinvolgono il mondo arabo-musulmano, queste minoranze sessuali, quando sono visibili nello spazio pubblico, si espongono a numerose forme di violenza sociale e statale. Ben lungi da ogni tipo di essenzializzazione culturale, certe organizzazioni come Human Right Watch hanno stabilito un legame diretto tra le leggi britanniche, contro la sodomia nel XIX secolo, e quelle che esistono ancora oggi in certe società post-coloniali dell’emisfero sud:

²²Donnelly, J. (2003). "Nondiscrimination for All: The Case of Sexual Minorities"; In *Universal Human Rights In Theory and Practice*, p. 225-241. Cornell University Press, Ithaca.

²³Badgett, M., V., L. & Jefferson, F. (2007). "*Sexual Orientation Discrimination: An International Perspective*". Routledge, New York.

²⁴Fischlin, D. & Nandorfy (2007). "All Human Beings Are Equal: The Commonality of Minority and Majority Rights"; In *The Concise Guide to Global Human Rights*, p. 78-130. Black Rose, New York.

²⁵(2007). "Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity". Disponibile online - http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ilga-europe.org%2Fcontent%2Fdownload%2F8750%2F52496%2Ffile%2FYogyakarta%2520Article.doc&ei=PPozVNGOOrCd7ga8zIHQCw&usq=AFQjCNHD469SKIIWHKhyKn5C_5QiWHsorA&sig2=IJ3CtAs4RxSngzshSiP1Cw

<<[HRW] *describe come queste leggi in oltre tre dozzine di paesi, dall'India all'Uganda e dalla Nigeria alla Papua Nuova Guinea, provengano da una sola legge sulla condotta omosessuale che i dirigenti coloniali britannici hanno imposto all'India nel 1860*>>²⁶

Sarebbe dunque rischioso voler ricalcare i nostri modelli sociali, occidentali e post-moderni, su delle dinamiche sociali arabo-islamiche che non rispondono ineluttabilmente agli stessi criteri di categorizzazione, per diverse ragioni: visibilità impossibile nello spazio pubblico, rifiuto o negazione totale o parziale della propria sessualità, mancanza di omogeneità dei comportamenti osservati. Le affermazioni di Max Weber sulla sociologia delle religioni sono qui essenziali. Weber considera che le religioni hanno contribuito in maniera decisiva alla razionalizzazione del mondo:

<< *Si tratta dunque, in primo luogo[...], di riconoscere e di spiegare nella sua genesi il particolare modo specifico del razionalismo occidentale [...]. Il razionalismo economico, nella sua origine, dipende anche [...] dalla capacità e dalla disposizione delle persone verso determinate forme di condotta di vita pratico-razionale in generale. Dove questa era ostacolata da impedimenti psichici, anche lo sviluppo di una condotta di vita economicamente razionale urtò contro forti resistenze interiori. Tra i più importanti elementi formativi della condotta di vita figurarono ovunque nel passato le potenze magiche e religiose, nonché le rappresentazioni di doveri etici ancorate alla credenza in esse.* >>²⁷

Del resto una delle sfide di questo genere di studi è proprio descrivere i fenomeni osservati in maniera oggettiva, senza cedere all'essenzializzazione di quelli/e che si considerano musulmani/e, né a quella degli/le omosessuali e dei/le transessuali musulmani/e. Così, la questione che si pone in definitiva è di sapere se la discriminazione delle minoranze nell'Islam è dovuta semplicemente ad un retaggio coloniale impossibile da superare o ad un processo post-moderno e costitutivo dell'Islam in divenire. Ancora una volta, l'analisi discorsiva effettuata nel corso di questa ricerca presso i principali soggetti coinvolti mi permetterà di approfondire la comprensione sociologica delle identità omosessuali musulmane.

²⁶(2008). "This Alien Legacy: the origins of "sodomy" laws in British colonialism". Disponibile online - <http://www.hrw.org/en/reports/2008/12/17/alien-legacy-0>

²⁷Premessa a « Sociologia della religione », Vol.I, p.13, Edizioni di Comunità, Milano, 1982.

1 a – ARABO- MUSULMANO, TRA NAZIONALISMI E << INTERNAZIONALE GAY >>

Da diversi anni, in particolare dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, ai quali si sono aggiunti gli attentati del 2015 in Francia, gli studi di genere legati all'Islam sono stati investiti da problematiche tradizionalmente legate agli studi postcoloniali e, cosa ancor più sorprendente, agli studi demografici. Sono perciò obbligato ad accennare all'immagine di Épinal riguardante una presupposta tolleranza delle società arabe premoderne, in particolare rispetto alla diversità dei generi e comportamenti sessuali tra individui consenzienti (soprattutto quando si tratta di rapporti fra uomini).

In linea generale, anche se non sono uno studioso dei primi secoli dell'Islam, molte riforme e mutamenti sociali e identitari si sono prodotti a partire dal Profeta Maometto (Pace e Benedizione su di lui) e dalla comparsa dell'Islam nel VII secolo dell'era occidentale comune. Bisogna innanzitutto ricordare che i primi musulmani hanno rispettato, in una certa misura, all'interno di spazi privati, quegli individui che non avevano desiderio verso il sesso opposto, cioè che esprimevano un genere trans-identitario; non intendo soltanto i racconti libertini di certe versioni non censurate delle *Mille e una notte*.

La dinastia degli Abbasidi (750-1258, caduta di Bagdad), che certi autori come Joseph Massad²⁸ definiscono <<età dell'oro>> della civilizzazione araba²⁹, fu la prima ad avere poco interesse per la categorizzazione performativa di quelle che più tardi saranno considerate devianze sessuali. Con questo presupposto, si può dire che gli individui riuniti nelle comunità LGBT musulmane esprimono delle rivendicazioni radicate da sempre nel cuore dell'Islam? Alcune delle loro associazioni sono una ricomparsa di questa <<età dell'oro>> arabo-islamica? Oppure le loro rivendicazioni sono una manifestazione di un processo di colonizzazione culturale venuto dall'Occidente insieme alle cosiddette guerre di civiltà? Ci troviamo di fronte ad una problematica che tocca il nocciolo della questione del carattere endogeno o meno dell'emergere attuale delle comunità e associazioni LGBT, sempre più numerose, all'interno delle società e delle comunità arabo-musulmane.

Voglio precisare, sempre come premessa, che a titolo personale sono molto reticente a definire i primi secoli dell'Islam come <<età dell'oro>>, così come ci suggeriscono autori quali Yves Gonzalez, ricercatore di studi arabi e medievali al CNRS:

<< Piuttosto che contrapporre delle entità civilizzatrici apparentemente distinte, in un quadro di metafore meccaniche (lo choc) od organiche (l'innesto), si dovrebbe invece affrontare (...) un vero e proprio tabù storiografico, cioè quello che grava da troppo tempo sullo studio dei rapporti intrecciati, nel corso dei secoli, tra l'Islam e le culture europee. Così, invece di focalizzarci, come ci si ostina a fare, sui punti di

²⁸Intellettuale cristiano palestinese, professore di storia politica del mondo Arabo all'università *Columbia* di New York.

²⁹Massad, J.A. (2007) « *Desiring Arabs* », p.55, University of Chicago Press.

*divergenza, sarebbe l'ora di interessarsi piuttosto ai "punti ciechi della storia" che talvolta rivelano alcune "ibridità inventive", o comunque numerose familiarità rivelatrici di una certa comunanza di cultura.*³⁰>>

In che modo queste tensioni identitarie, intellettualmente positive poiché *in fine* produttive, emancipatrici, inserite tra luci e dogmatismi, ma anche fra Oriente e Occidente, si esprimono all'interno delle minoranze sessuali provenienti dall'Islam in Francia?

Nel corso di questo studio, concentro la mia analisi principalmente sulla sociologia degli/le omosessuali musulmani/e di Francia, prima di stabilire dei paralleli tra il mio campo specifico e altre regioni del mondo, ma anche con quello che fin dagli anni ottanta viene definito femminismo "islamico", nell'ambito delle trasformazioni politiche e identitarie comparabili. Terminerò quest'opera con un'analisi del verbatim, a proposito delle relazioni elaborate rispetto al matrimonio per tutti/e, prodotto attraverso interviste con una ventina di LGBT arabo-musulmani/e in Francia e in diversi paesi francofoni.

I B – IMPEGNO CIVILE DEGLI/LLE OMOSESSUALI MUSULMANI/E

Le minoranze musulmane in Francia e in Europa, da un punto di vista generale, affermano sempre più chiaramente di volersi riappropriare del corpus islamico teorico, etico e sociale, al fine di poter conciliare, all'occorrenza, sessualità e identità cosiddette "islamiche"³¹ a livello politico. Tutto questo certamente nello spazio pubblico, ma anche in quelle che sono considerate "comunità" particolari³²: le comunità LGBT e le comunità musulmane di Francia. La maggioranza di questi individui afferma, come mai aveva fatto prima, sotto la pressione di tensioni geopolitiche ed economiche inedite, di voler riformulare gli elementi costitutivi dell'etica islamica (vedere riquadro). Essi si ispirano a quella che la maggior parte di loro considera ancora come una sedicente "legge" islamica³³, che dicono essere stata istituita più di mille anni fa da teologi che, pensano, avevano una rappresentazione identitaria eterocentrica, egemonica, talvolta addirittura fascistizzante e omofoba di quello che deve essere *il* musulmano o *la* musulmana. Altri/e musulmani/e alternativi/e, ancor più radicali, avanzano addirittura l'idea che la laicità è il progetto di Dio per la nostra

³⁰Gonzalez-Quijano, Y. (2006). << Jocelyne Dakhliya, *Islamicità*>>, Archives de sciences sociales des religions, 134; 147-299. Disponibile online – <http://assr.revues.org/3502>

³¹In realtà non esiste un Islam, ma ci sono tanti islam quanti musulmani/e.

³²Poiché al centro dei dibattiti politici, ad esempio durante le ultime elezioni presidenziali del 2012 in cui i temi ricorrenti, malgrado la crisi economica, erano il matrimonio per tutti/e, l'islam e la laicità.

³³Oubrou, T. (2009) <<*Profession imam*>>. Albin Michel, Paris.

umanità: non c'è altra legge, nella Repubblica, che quella che noi decidiamo di stabilire, in maniera pragmatica, per noi stessi³⁴. Così, l'islam non può essere visto che come un'ispirazione etica, una filosofia di vita, delle storie che ci vengono narrate da Dio e di cui dobbiamo appropriarci ciascuno/a a modo proprio per elevarci spiritualmente: <<Noi ti raccontiamo il racconto migliore grazie alla rivelazione che ti facciamo in questo Corano anche se prima eri tra i disattenti.>>³⁵.

Morale religiosa o etica personale?³⁶

Sulla base dei principi elaborati da L. Boltanski e L. Thévenot, considero qui l'etica o la morale da un punto di vista sociologico, come un <<principio superiore comune>>, motore nell' <<elaborazione di una nuova forma di legame sociale>>³⁷. Di conseguenza avrò un approccio pragmatico, boltanskiano, dell'etica in senso lato, anche quando si tratta dell'elaborazione della morale religiosa.

A mio avviso, l'islam dei predicatori mediatici non costituisce tutta l'etica; e la morale di questi ultimi non è necessariamente quella a cui aderisce l'insieme dei/le musulmani/e.

Stabilisco così una distinzione di specie, oggettiva, tra gli assiomi di questa etica pragmatica, razionale, di cui trattano le scienze sociali, questo interesse superiore per i/le cittadini/e di cui parla L. Thévenot³⁸, e la morale, l'assiologia religiosa nel senso dogmatico, ideologico del termine.

Numerosi/e omosessuali musulmani/e faranno ora della loro rappresentazione dell'etica islamica, universalmente egualitaria, una grammatica conforme al paradigma habermassiano. Tuttavia, alcuni/e musulmani/e affermano chiaramente che gli/le omosessuali non sono loro eguali, o addirittura non sono neanche musulmani/e: la questione dell'uguaglianza delle minoranze all'interno delle minoranze è centrale, al cuore della mia problematica. In tal senso, questo modello di valutazione politica esclusiva – e non inclusiva –, che i musulmani possono avere della sessualità, pone altrettanti problemi di una politica esclusiva della “laicità” in Francia. Analizzerò in che cosa queste minoranze islamiche sono strette tra il martello del dogmatismo religioso e l'incudine del puritanesimo politico.

Secondo Tarek Oubrou, imam della moschea di Bordeaux con cui ho sempre dialogato su questi temi, sarebbe l'etica islamica a non accettare la pratica dell'omosessualità. Ma per queste autorità religiose sembra che assiologia islamica ed etica nel senso sociologico del termine si confondano. Ho pertanto constatato che siamo di fronte alla ragione principale per cui gli/le musulmani/e si trovano, nella maggioranza, in un equilibrio precario tra una cultura, un'assiologia comunitaria musulmana che associano alla preghiera, e una cultura comunitaria LGBT che associano alla scoperta della loro sessualità con più partner.

Questa contraddizione morale, in origine scaturita dalle duplici discriminazioni subite, permette loro di mutare il loro rapporto con gli assiomi della loro etica personale. Poi, in un secondo tempo, per alcuni/e, di compiere una modifica della rappresentazione della propria identità di genere e sessuale.

³⁴Bidar, A. (2010). <<L'islam face à la mort de Dieu : actualité>>. Bourin éditeur, Paris.

³⁵Corano, Sura 12, versetto 3. (nella traduzione di Gabriele Mandel, UTET, Torino, 2006)

³⁶Caravaggio (1598). “Il sacrificio di Isacco”, Galleria degli Uffizi, Firenze.

³⁷L. Thévenot, <<L'entendement dans la cité...>>, op. cit., p.9.

³⁸Op. cit.

Una delle sfide principali di quest'opera è di mettere in evidenza che gli/le omosessuali musulmani/e, benché considerati/e perversi o squilibrati dai loro correligionari più radicali³⁹, sembrano essere in realtà all'avanguardia dell'elaborazione di un'etica islamica alternativa, progressista, inclusiva (cioè che include al suo interno ogni individuo che si professa musulmano, senza giudizio di valore o discriminazioni legate all'origine etnica, l'orientamento sessuale, l'identità di genere: il contrario di esclusivo). Questa avanguardia è vissuta spesso, ma non sempre, senza altra motivazione ideologica particolare che quella di difendere il proprio diritto di esistere come tale. Perché proprio oggi?

A mio avviso, è molto probabile che questa rappresentazione islamica rinnovata, laica⁴⁰ e democraticamente elaborata in maniera più o meno anarchica, senza un clero centralizzato e dispotico, non potrà evitare uno scontro, radicale ancorché pacifico, contro tutte le forme di discriminazione: verso le donne, le minoranze sessuali o religiose (Ebrei, Cristiani, Rom e altre minoranze tradizionalmente perseguitate in tempo di crisi, specialmente in Europa), o ancora verso i malati di aids. Naturalmente bisogna tener conto degli interessi politici precisi, per l'insieme dei musulmani in Francia e in Europa, di una tale riforma intrapresa dall'attivismo LGBT⁴¹ detto "islamico" riguardo alla rappresentazione che gli/le omosessuali e trans gender musulmani/e hanno della loro sessualità e del loro genere.

La questione fondamentale è sapere se, in un futuro prossimo, è più probabile che un tale approccio possa avere un carattere trans geografico o se invece resterà confinato alle comunità musulmane della diaspora, presenti in Occidente. Questo approccio sarà supportato in Occidente dagli alleati storici dei militanti per i diritti delle minoranze sessuali, cioè le femministe⁴²? Perché e in quale misura? In quest'epoca descritta generalmente come quella della messa in discussione degli approcci classici delle scienze sociali, possiamo considerare che questi movimenti siano perfettamente in linea con le teologie della liberazione cristiane ed ebraiche?

Allora, un approccio giusto a una tematica simile è la questione dell'adattamento del discorso delle autorità islamiche di Francia, che oggi sembrano voler lasciare spazio alle minoranze sessuali all'interno dell'islam di Francia. Ma queste autorità sono generalmente autoproclamate e non rappresentative, altamente politicizzate, particolarmente coscienti delle ripercussioni finanziarie delle loro "fatwe": il business del *hallaal* ha raggiunto proporzioni senza precedenti in Francia e altrove, a tal punto che la questione è stata sfruttata dal partito di estrema destra. La carne *hallaal*

39 Ramadan, T. (2009). " *Islam et homosexualité*". Sito ufficiale. Disponibile online - <http://tariqramadan.com/blog/2009/05/28/islam-et-homosexualite/>

⁴⁰Altro termine ecclesiale che fa tradizionalmente riferimento a coloro che, all'interno del mondo cristiano, sono attivamente impegnati nella vita della Chiesa - come comunità di credenti - senza però far parte della gerarchia istituzionale.

⁴¹Lesbiche, gay, bisessuali, transessuali.

⁴²Latte-Abdallah, S. & Zahed, L.-M.(2013). " *Théologiennes féministes de l'islam*". Le Monde. Disponibile online - <http://www.asma-lamrabet.com/articles/theologiennes-feministes-de-l-islam/>

continuerà ad essere messa sullo stesso piano del “peccato carnale”? Comunque sia, le istituzioni islamiche di Francia, sempre più (dis) organizzate, sempre più clericali, sempre più impegnate nella difesa di quello che considerano il loro orticello privato, non possono più ignorare la diversità dei generi e delle sessualità.

Negli ultimi cinque anni, si tratta quanto meno di una piccola rivoluzione; soprattutto grazie alla formazione di collettivi cittadini quali gli *Omosessuali musulmani/e Di Francia: HM2F* (2010), di cui sono stato fondatore e portavoce per tre anni, prima di dedicarmi per un anno (fino alla fine del 2013) all'imamato della prima moschea progressista e inclusiva d'Europa (MPF).

La presente ricerca scientifica, dunque, mi conduce altresì ad analizzare la costruzione di questa contro argomentazione in corso di elaborazione, proveniente dall'attivismo LGBT arabo-musulmano; una contro argomentazione che non si accontenta solo di incarnare una posizione di contropiede rispetto al dogmatismo dei più estremisti di noi. Ho tentato di determinare in che cosa questo attivismo musulmano alternativo può assomigliare o meno al femminismo islamico, anch'esso in corso di elaborazione e talvolta in crisi di significato; la maggior parte delle femministe cosiddette islamiche tacciono sulla questione delle sessualità in generale, e su quella della diversità di generi in particolare. Tuttavia, non si tratterà di stabilire una qualsiasi teoria “islamizzante”, bensì di partire dai fatti e dalle testimonianze, principalmente delle autorità islamiche di Francia, ma anche dei rappresentanti delle minoranze LGBT musulmane, al fine di definire quali sono le loro strategie politiche e i loro rispettivi messaggi.

La sfida di questa problematica è evitare di fare la lezione alle società e alle comunità della diaspora arabo-musulmane in pieno mutamento sociale e politico. Oltretutto un tale approccio sarebbe sicuramente considerato come la manifestazione di quella che certi definiscono come lobby “Internazionale gay⁴³”, malgrado le rimostranze dei movimenti attivisti LGBT⁴⁴.

Secondo questo particolare punto di vista, la questione centrale è sapere come i mutamenti sociali in corso, che mi sono riproposti di studiare in un'ottica interdisciplinare, il più possibile rigorosa storicamente⁴⁵, permetteranno alle minoranze sessuali islamiche di Francia di uscire da un giogo identitario eteronormato, egemonico, in maniera negoziale rispetto alle autorità musulmane di

⁴³Massad, J. (2008). *Desiring Arabs*. University of Chicago Press. Vedere anche *Histoire du lobby gay* secondo certi opinionisti della stampa alternativa. Disponibile online – <http://www.voltairenet.org/article7452.html>

⁴⁴Critica del libro *Desiring Arabs* di J. Massad ad opera degli/le attivisti/e LGBT egiziani/e. Disponibile online – <http://www.al.bab.com/arab/articles/text/massad.htm-10>

⁴⁵La presente pubblicazione è essenzialmente ispirata alla mia tesi di dottorato in psicologia delle religioni (una ricerca sul campo chiusa ma non ancora sostenuta) ; ciò nondimeno la mia tesi di antropologia del religioso, che sarà l'oggetto di una futura pubblicazione, è stata svolta al dipartimento di storia dell'EHESS – École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Francia (come il CFCM⁴⁶). Non si dovrà tuttavia cercare di sovrapporre ciecamente le mie affermazioni a quella che comunemente è considerata una norma “omonazionalista”, che vorrebbe orientare ideologicamente le pratiche sessuali degli “Arabi”, in Europa e altrove, costringendo gli individui coinvolti al “coming out”, ad esempio. Questa norma prodotta da una cultura “gay” sarebbe normalizzata da alcune minoranze sessuali occidentali, elitarie, borghesi, che vorrebbero suffragare le loro rivendicazioni ritrovandole altrove, in maniera universale; è l’analisi che ne fa in particolare J. Massad, molto duro nelle sue critiche, talvolta sfiorando il limite del processo alle intenzioni⁴⁷. Queste minoranze sessuali sempre più politicamente organizzate in Occidente, col pretesto di voler liberare gli/le omosessuali musulmani/e, vorrebbero essenzializzarli/e, occidentalizzarli/e, con l’aiuto delle élites intellettuali arabe od occidentali che sono ben convinte della validità dei mutamenti sociali che vivono quotidianamente. Senza prendere posizione in questo dibattito fazioso, come studioso, non posso trascurare un atteggiamento che sembra denotare una tensione indubbia e irrisolta nella rappresentazione che gli uni – gli “Arabi” -, come gli altri – gli “Occidentali” -, possono avere delle loro identità⁴⁸.

Ho pertanto scelto di studiare più specificamente questi mutamenti sociali e le nuove problematiche politiche e di civiltà, talvolta violente, che essi implicano, specialmente nel rapporto concettuale tra pratiche sessuali e organizzazioni sociali. In Francia la società concede agli individui in generale la libertà di esprimere l’ampiezza del continuum delle pratiche sessuali umane in maniera visibile nello spazio pubblico, quando sono praticate in modo consensuale e in privato. Ciò non toglie che queste sessualità, un tempo definite anche in Francia sessualità “trasgressive”⁴⁹, fanno ancora discutere.

L’approccio iniziale a una tale tematica, affrontata in maniera antropologica e indubbiamente partecipativa, ma non parziale, il più obiettivamente possibile, sarà di determinare in quale misura i teologi musulmani in Francia, il cui progetto è di costruire un islam *di* Francia, pensano di non poter più contribuire all’elaborazione di una rappresentazione dell’islam che sia considerata, a torto o a ragione, apertamente omofoba. È appassionante osservare la direzione verso cui questo islam di Francia evolve. La questione secondaria è determinare i mezzi con cui questi teologi, pensatori, o predicatori di Francia e d’Europa, arriveranno ad abbandonare un’omofobia secondo alcuni intrinsecamente legata, anche qui a torto o a ragione, alla religione⁵⁰.

⁴⁶<<Consiglio Francese del Culto Musulmano>>

⁴⁷Massad, op. cit.

⁴⁸Djellad, D. (2000) *“Cet Arabe qui t’excite”*. Balland, Paris.

⁴⁹Fino al 1750 sulla piazza dell’Hotel de Ville a Parigi si bruciavano ancora i “sodomiti”. Per un’epoca più recente, vedere anche la commemorazione dei venticinque anni dalla depenalizzazione dell’omosessualità in Francia nel 1981. Disponibile online – http://www.marianne2.fr/Homosexualite-25-ans-apres-la-depenalisation-la-droite-reste-la-droite_a1753.html

⁵⁰Godard, D. (2003). « *Deux hommes sur un cheval – l’homosexualité au Moyen-Âge* ». H&O, Paris. L’editore così presenta l’opera : « *Come spiegare infatti che la tolleranza per l’amore tra uomini che persiste durante dei secoli segnati dal cristianesimo sparisca quando quest’ultimo perde la sua influenza sulle menti e sui costumi?* ». Vedere

Oggi in Europa, degli imam musulmani come Tareq Oubrou - della moschea di Bordeaux – nel 2010 hanno affermato che è dovere di ogni musulmano/a lottare contro tutte le forme di violenza, diretta o indiretta, compiuta sulle minoranze sessuali. Tuttavia lo stesso imam, membro della confraternita dei fratelli musulmani e membro pure dell'UOIF⁵¹, sosteneva al tempo stesso – prima di ritrattare – che l'omosessualità può essere paragonata alla zoofilia, che è contraria all'etica "islamica", alla norma eterosessuale a suo parere imposta dalla sua rappresentazione del Divino e dell'ordine "naturale" delle cose della vita. Per contro, l'imam Oubrou non dice su cosa si basa questa etica, come se si trattasse di un'evidenza. Inoltre, numerose autorità islamiche, in Occidente o nel mondo arabo-musulmano⁵², affermano con forza che l'omosessualità è da sempre formalmente vietata nell'Islam. Tuttavia il paradosso è solo apparente, ed è un fatto storico e un luogo comune dire che i comportamenti sessuali cosiddetti "trasgressivi" – di un ordine sociale disciplinato in pubblico da norme etero centrate – furono tollerate per secoli nel mondo arabo-musulmano, finché erano limitati alla sfera privata; una tolleranza che probabilmente si protrasse fino all'epoca recente – fine del XIX, inizio del XX secolo⁵³ – nell'insieme delle società arabo-musulmane⁵⁴, fin nelle più alte sfere del potere islamico⁵⁵, fin dall'Antichità⁵⁶. La tolleranza non è certo l'accettazione proattiva; tuttavia, tale rappresentazione dei primi secoli dell'Islam segna una frattura evidente con l'omofobia di Stati postcoloniali, arabo-musulmani, o meglio sedicenti "islamici" come si vorrebbe il Daesh, che imprigionano o addirittura giustiziano gli individui apertamente appartenenti ad una minoranza sessuale; proprio come accadeva analogamente in Europa, fino alla fine del XVIII secolo.

Vorrei sottolineare che, a mio avviso, allo stato attuale il paradosso è solo apparente. Sembra che questa tolleranza, o relativa indifferenza, verso le pratiche omosessuali, in particolare nella sfera privata, tragga giustificazione dall'atteggiamento dei primi musulmani e dallo stesso Profeta Maometto (Pace e Benedizione su di lui).

anche i commenti dell'Observatoire des Religions a questo proposito. Disponibile online - <http://www.observatoiredesreligions.fr/spip.php?article83>

⁵¹L'unione delle Organizzazioni Islamiche di Francia.

⁵²Dalil Boubakeur, rettore della moschea di Parigi, durante l'intervista del 17 maggio 2010; Al Qaradâwî, un eminente studioso musulmano, contemporaneo di Hassan Al Banah, che rifiutò per due volte, nel 1976 e nel 2004, un posto alla guida dei fratelli musulmani e che il 5 giugno 2006, nella trasmissione di Al-Jazeera "Sharia and life", ricordò che gli/le omosessuali meritano "la stessa punizione di tutti i devianti sessuali – la stessa punizione della fornicazione".

⁵³Chebel, M. (1995). « *Encyclopédie de l'amour en islam* ». Payot, Paris.

⁵⁴Wright, J., W. & Rowson, E. (1997). "Homoeroticism in Classical Arabic Literature". New-York, Columbia University Press.

⁵⁵Larivière, M. (1997). « *Homosexuels et bisexuels célèbres : Le Dictionnaire* ». Déletraz, Paris.

⁵⁶Polis, dal greco antico πόλις.

In realtà, recenti lavori nello studio degli *hadith*⁵⁷ considerano la realtà storica di questo divieto più complessa di quanto sembri⁵⁸. Non c'è infatti nessun versetto del Corano che condanni, chiaramente e senza ambiguità, le minoranze sessuali come tali; tutti i versetti relativi ai “sodomiti” fanno in realtà riferimento alle pratiche patriarcali degli stupri rituali, all'incontro dei ragazzi e delle ragazze da parte delle *élites* politiche di un popolo scomparso, verosimilmente senza lasciare tracce⁵⁹, da più di cinquemila anni. Inoltre alcuni versetti del Corano farebbero pensare ad un'interpretazione che autorizzi una certa tolleranza, anche all'interno delle comunità musulmane, verso queste minoranze; il Profeta Maometto (PBSL) aveva formalmente proibito di perseguire gli uomini effeminati, cioè tran gender (definiti all'epoca *mukhannathuns*⁶⁰).

Ancor più, è lecito pensare che questa tolleranza era già avanzata all'epoca del Profeta dell'islam, tanto che questi individui non turbavano più l'ordine pubblico. Scott Kugle, professore del College Emory di Atlanta e autore di un libro sull'omosessualità *nell'Islam*, cita ad esempio l'hadith di Aisha, moglie del Profeta (PBSL), che riporta che un uomo effeminato aveva l'abitudine di servire le spose dell'Apostolo di Allah, e che non è stato trovato niente di reprimibile alle sue visite, considerato che era un maschio “*senza desiderio sessuale verso le donne*”⁶¹. Notiamo che nella versione enunciata da Aisha le donne gli permettevano l'accesso alle loro stanze private, poiché erano convinte che “*non aveva le capacità di un maschio in quanto tale*” – non aveva cioè desiderio verso le donne. Queste ultime peraltro non si velavano davanti a lui.

Questo studio ricorda i versetti del Corano – più di 70 in tutto – che fanno riferimento all'”abominazione” del popolo di Loth, a Sodoma e Gomorra. Uno di questi versetti, attraverso la bocca degli angeli inviati al popolo di Loth, ci dice: “vi abbandonate a questa turpitudine che nessuno nei mondi ha commesso prima di voi”⁶². In altri termini, non si tratta di prostituzione o di omosessualità, bensì di “stupri rituali”, come confermano le cronache di Erodoto, storico antico, che descrivono le pratiche sessuali patriarcali, a beneficio di una élite della città che offriva la verginità degli adolescenti del popolo, e la dignità degli stranieri, in sacrificio alla dea Ishtar:

“una volta nella vita c'è la tradizione di sedersi nel tempio dell'amore [dedicato alla dea Ishtar] e di avere...rapporti sessuali con uno sconosciuto...gli uomini passano e scelgono. Poco importa la

⁵⁷Parole o atti del Profeta dei/le musulmani/e.

⁵⁸Kugle, S. (2010). *“Homosexuality in Islam”*. Oneworld Publications, Londres.

⁵⁹A parte alcune rovine ancora oggi studiate da recenti ricerche archeologiche.

⁶⁰La radice trilettera araba *khounta* fa riferimento all'androgenia.

⁶¹Boukhari, libro del matrimonio – LXII, capitolo 114 – 5416 (Ghairioui al-arbati min al-ridjal)

⁶²Corano: sura 7 versetto 80 (*ma sabasabakakoum biha ahadoun min al aalamin*). Versione citata.

somma di denaro, la donna non rifiuta mai, perché sarebbe un peccato, dato che il denaro è consacrato da questa tradizione”⁶³.

In assoluta buona fede, non si trattava di mere pratiche sessuali. Sono pratiche sessuali di dominazione, violente, che possono essere assimilate alla prostituzione in pubblico.

S. Kugle mette in evidenza, inoltre, che le sole tradizioni omofobe nell’Islam sono apocriefe, apparse nei momenti di crisi identitaria e politica, in particolare in Andalusia nel Medioevo; già nella stessa epoca, dei rinomati studiosi come *Ibn Hazm* affermavano che non c’è differenza tra l’amore omosessuale e le altre forma di amore.

In merito all’evoluzione delle rappresentazioni sempre più centrate esclusivamente sull’eterosessualità, è possibile consultare ad esempio l’analisi che fa Frédéric Lagrange - specialista francese dell’analisi letteraria dei testi arabo-musulmani con questioni di genere - a proposito dei racconti di viaggio a Parigi di intellettuali arabo-musulmani, che fino ad allora paragonavano l’attrazione di un sesso per l’altro a quella “*del ferro per la calamita*”:

*“un’attrazione per lo stesso sesso è fuori natura (kharaja an al.hala al-tabi’iyya). Il primo paragone è stato già impiegato mille anni prima da Ibn Hazm nel suo Il collare della colomba (Tawq al-hamama), ma in quel caso per definire qualsiasi tipo di passione amorosa; con Tahtawi si apre, probabilmente per la prima volta nella lingua araba, un’argomentazione che restringe il campo del naturale all’attrazione eterosessuale, con un impiego intenzionale di paralleli ‘scientifici’”*⁶⁴.

F. Lagrange ci dice che nel XIX secolo Al-Tahtawi è all’avanguardia di questa “etero normalizzazione” che si instaura tra la seconda metà del XIX e l’inizio del XX secolo⁶⁵. Si tratta di una svolta nella letteratura che fa seguito alla perdita di legittimità sociale dell’omoerotismo di fronte al modello binario europeo eteronormato:

“Tahtawi si guarda bene dal condannare con troppa veemenza le donne francesi, poiché capisce che la promiscuità dello spazio pubblico sarà una sfida della modernità, e che la delegittimazione dell’omosocialità e dell’omoerotismo passa attraverso la costruzione della donna come unico oggetto del desiderio, cosa che implica la sua frequentazione e visibilità. Ciò che si inserisce nel

⁶³Dening, S. (The Mythology of Sex”, Chapter 3. Macmillan General Reference, New York.

⁶⁴Lagrange, F. (2009). « Les femmes de Paris, vues par trois voyageurs arabes du XIXe siècle ». Colloque « *Connaissances de l’Orient* », Abu Dhabi; 13-14 janvier, p. 5. Disponibile online - <http://mapage.noos.fr/masdar/F.Lagrange-FemmesdeParis.pdf>

⁶⁵Vedere ad esempio Al-Tahtawi, R. (1973). “Takhliṣ al-ibriz fi talkhiṣ bariz aw al-diwan al-nafis bi-iwan bariz” [La raffinazione dell’oro: riassunto di Parigi], In (ed.) ‘Imarah, M. Al-a’mal al-kamilah of rifa’ah Al-Tahtawi, vol. 2, p. 10-11. Al-mu’assasah al-‘arabiyyah lil-dirasat wa al-nashr, Berouth. Vedere anche Al-Saffar, Al-S., M., B., ‘A. (1995). “Al-rihlah al-titwaniyyah ila diyar al-firansiyyah 1845-1846” [Il viaggio da Tétouan al paese dei francesi]. Matba’at al-haddad Yusuf Ikhwan, Tétouan.

*discorso di un giovane prende un secolo per inserirsi nei costumi del suo paese, ma si trova esposto in nuce*⁶⁶

Questa rinegoziazione della norma sociale in materia di genere, soprattutto a partire dall'epoca moderna, sembra ancora una volta di più coerente con l'attitudine di un Profeta Maometto descritto, da molti dei suoi familiari e amici, come difensore in maniera proattiva della dignità e persino della vita di questi mukhanathuns: uomini descritti già nel 1991 da Everett Rowson come effeminati⁶⁷, che non avevano desiderio verso le donne, indossavano abiti variopinti, si mettevano l'henné sul corpo (all'epoca segno distintivo delle donne), avevano rapporti sessuali fra di loro. Inoltre, le donne del Profeta, nelle loro stanze e con i figli del Profeta, non si velavano davanti a loro, per ragioni evidenti.

Sempre per quel che riguarda le tradizioni profetiche sulla diversità di genere, un hadith proibisce formalmente di perseguire gli uomini effeminati che portano l'henné sulle mani come le donne – oggi questi individui sarebbero definiti transgender appartenenti ad una minoranza sessuale. Il Profeta (PBSL) avrebbe detto a questo proposito: *“proibisco che si uccidano coloro che pregano”*⁶⁸. La preghiera è infatti per i musulmani il simbolo estremo dell'uguaglianza fra tutti/e. senza contare che la volontà di perseguire le minoranze sessuali era espressa, all'epoca, da uno dei compagni del Profeta (PBSL), di dubbia reputazione in ambito di sessualità e frode; erano questi vizi politici probabilmente legati, almeno in parte, al desiderio di sfuggire alla sua condizione di subalterno politico: sto parlando di Abu Huraira⁶⁹, un ex *mukhanathan* androgino che aveva interiorizzato l'omofobia, la transfobia e l'odio di sé e che nel corso della sua vita le ha mal gestite. Se ne lamenterà del resto esplicitamente con il Profeta che, dopo matura riflessione, gli consigliò di accettare serenamente il suo destino e il genere che Dio gli aveva attribuito.

Infine, sempre allo scopo di illustrare la tesi della tolleranza verso le pratiche sessuali non eterosessuali, finché restino marginali o subalterne e che non rimettano in discussione il patriarcato del più anziano degli uomini del gruppo, posso citare anche il racconto di uno degli uomini del Profeta (PBSL):

⁶⁶Idem.

⁶⁷(1991). « Effeminates of early Medinah ». American Oriental Society - Disponibile online:
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/603399?uid=3738016&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102425325177>

⁶⁸Hadith. *Abu-Dawud*, libro 41 (*Kitab Al-Adab* – n°4910)

⁶⁹Mernissi, F. (1987). “Le harem politique: le Prophète et les femmes”. Albin Michel, Paris.

“Avevamo l’abitudine di partire in battaglia con il Profeta. Non c’erano donne con noi. Avevamo detto: O messaggero, possiamo trattare alcuni [efebi] come degli eunuchi? Egli ci proibiva di farlo”⁷⁰.

Lo stupro degli adolescenti era dunque verosimilmente una pratica corrente tra gli Arabi prima dell’islam. E questa versione di Al-Bukhari precisa che il Profeta (PBSL) aveva permesso loro, alternativamente, di sposare in modo temporaneo delle donne “corrotte” nel vicinato, e recitò loro il versetto del Corano: *“O credenti! Non dichiarate illecite le buone cose che Allah ha reso lecite per voi, ma non versate nell’estremismo”⁷¹.*

Aggiungerò inoltre che negli oltre settanta versetti che fanno riferimento al “crimine di Loth” (comunemente denominato “sodomia”), non vengono mai menzionati i termini “omosessualità” o “transessualità”. Ancora una volta, i crimini dei sodomiti sono legati alla pratica violenta e non consenziente degli stupri rituali.

Non mi arrischierò a fare più ampie ipotesi, anche se come cittadino europeo omosessuale, di nazionalità francese, di origine algerina e di confessione musulmana, ho il mio personale parere sulla questione dei diritti civili da accordare, in maniera egualitaria, agli individui che condividono la mia intersezionalità identitaria. Tuttavia, in quest’opera non prenderò posizione nel dibattito che consiste, tra le altre cose, nel determinare se i/le musulmani/e debbano o no fare spazio alle minoranze sessuali all’interno delle loro società e delle loro comunità in Occidente, e se i/le LGBT debbano aprire le loro rappresentazioni identitarie, già per natura diversificate, ad una ulteriore intersezionalità.

Poiché in questo luogo l’obiettivo non è sapere se in sostanza l’omosessualità è condannata o no dall’islam (questione teologica), o se l’islam è compatibile o meno con una rappresentazione laica e libertaria delle nostre identità di genere (questioni politiche o persino elettorali). Qui si tratta di discutere della maniera in cui le persone gay, lesbiche, bisessuali, transgender e queer⁷², o affini, si definiscono musulmani (questioni antropologiche e sociologiche).

⁷⁰Bukhari, Libro del matrimonio – LXII, capitolo 8-13.

⁷¹Salih Al-Dina Al-Munajjid (1958-1975). “Al-Hayyat al-Jinsiyyah ‘ind al-‘arab, min al-Jahiliyyahilaakhir al-Qarn al-Rabi’ al-hijri” [La vita sessuale degli arabi, dal periodo preislamico fino alla fine del quarto secolo dell’egira]. Dar al-Kitab al-Jadid, Beirut.

⁷²Queer è, in principio, una parola inglese che significa “strano”, “poco comune”, spesso utilizzata come insulto verso persone gay, lesbiche, transessuali. Benché il suo senso gergale originario (“ambiguo”, “pederasta”) sia insultante, gli omosessuali americani danno questo nome alla frangia del movimento che si considera più attivista, più politicamente contestatrice, all’avanguardia del conformismo in cui si inscriverebbe una corrente “gay” (omosessuale) rabbonita e disarmata. Definirò quelli che, a mio avviso, devono essere intesi come diversi livelli interpenetranti dell’organizzazione LGBT più o meno anarchica, più o meno *mainstream*.

1 c – UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICA RIFLESSIVA E PARTECIPATIVA

Al fine di collocare in prospettiva la presente ricerca in relazione alle altre ricerche nell'ambito delle identità intersezionali manifestate sempre più apertamente nello spazio pubblico, comunitario o privato, citerò come esempio la tesi di dottorato di Christelle Hamel (2012) sul tema de "la gestione dei rischi di infezione da HIV da parte dei giovani francesi discendenti da migranti originari del Maghreb".

Nel caso di questa tesi, C. Hamel affronta, da un punto di vista antropologico, la questione delle rappresentazioni identitarie degli/le omosessuali musulmani/e o di origine arabo-musulmana, in questo caso attraverso la questione dell'HIV-Aids, dei comportamenti sessuali a rischio e dell'autostima individuale:

“Era un periodo in cui in televisione c'erano regolarmente dei “Sidaction” (iniziative di lotta all'Aids, ndt). Lo trovavo molto forte: gli interventi fulminanti di Act-Up dicevano ai telespettatori che si apprestavano a donare denaro per i malati di aids che, concretamente, davano dei soldi per i froci, i tossici e le puttane. Era un'affermazione che sollevava una enorme quantità di questioni, innanzitutto sull'epidemia, e soprattutto sulla società francese in relazione alla sessualità e alle minoranze (...). A quell'epoca, Hugues Lagrange e Brigitte Lhomond avevano appena pubblicato i risultati dell'inchiesta “analisi dei comportamenti sessuali dei giovani” (Lagrange e Lhomond, 1997). Essi rivelavano che esisteva un elevatissimo rischio di epidemia fra i giovani, avendo questi ultimi un maggior numero di partner rispetto agli adulti: l'adolescenza è un periodo di sperimentazione e di scoperta della sessualità, e l'uso del preservativo non è sistematico, cosa che crea le condizioni per una maggiore diffusione dell'epidemia (...). La questione dei giovani di origine magrebina, la scopro avviando il mio lavoro di inchiesta (...).”

C.Hamel precisa inoltre che il suo approccio non è politicamente schierato. Come ricercatrice, non può che constatare l'orientamento semantico del discorso che riceve spontaneamente:

“(Scopro)Un discorso molto politico e molto critico, da parte di questi giovani, che con le loro parole sottolineano l'assenza di politica sociale finalizzata all'autonomizzazione dei giovani in Francia. E io non sono insensibile alle loro argomentazioni! Mi rendo conto che questi ragazzi hanno voglia di parlarmi di una sola cosa: il razzismo che subiscono. Le questioni sulle relazioni con le ragazze, la sessualità, l'HIV-Aids, sono lontani dalle loro preoccupazioni principali (...). All'epoca non ho letto niente sull'intersezionalità, è una letteratura che non conosco, la scoprirò solo dopo la tesi. E poi, quello che cerco come letteratura, è sulla sessualità e l'HIV-Aids. In compenso, ci sono alcune cose sull'omosessualità (maschile, naturalmente...) – è comunque già un modo di riflettere sull'intersezione. In quel momento, non ho gli strumenti teorici per andare oltre. Ma comunque mi metto a leggere delle cose sulle discriminazioni razziali. Mi imbatto sulle opere di Michèle Tribalat, Faire France (1995). Fino al DEA (diploma ottenuto al termine del primo anno di

studi dottorali, ndt), *non sono ancora entrata in una prospettiva di rapporti sociali di sesso, sono in una prospettiva di sessualità, HIV-Aids, gestione dei rischi sanitari nella sessualità*”⁷³.

Lo stesso dicasi per le mie ricerche: la questione del posto delle minoranze etniche o sessuali, delle discriminazioni o dell’assunzione del rischio, non è che un mezzo che si sceglie come ricercatori. Che si incentri l’analisi scientifica sulla questione del rapporto con la spiritualità, o del rapporto con la sessualità, l’obiettivo di tali studi è di affrontare, da un punto di vista antropologico e partecipativo, sul campo, la questione dei mutamenti delle rappresentazioni identitarie all’interno delle nostre società, in relazione a certe problematiche centrali per le politiche sociali nella Francia di oggi e che, oltretutto, ci riguarda tutti/e in prima persona come cittadini, che lo vogliamo o meno.

Inoltre, sempre nell’intento di dare alla presente pubblicazione una prospettiva in relazione alle altre ricerche nello stesso ambito, citerò il libro pubblicato nel 2014 da Sofiane Merabet, ricercatore di origine algerina attualmente in carica all’università del Texas (Austin). Nella sua opera intitolata “Queer Beirut” S. Merabet, professore di antropologia mediorientale, studia l’emergere delle nuove identità queer, legate a nuovi spazi urbani, nel cuore della Beirut del dopoguerra. Dal 1995 al 2014, S. Merabet ha saputo mettere in prospettiva alcuni racconti etnografici al fine di esplorare come i gay libanesi vivono e intraprendono le loro relazioni sessuali, così come la maniera in cui formulano la loro identità. S. Merabet esamina anche la nozione di “spazio queer” a Beirut e il ruolo che questa città, la sua struttura, la sua storia coloniale, la sua apertura sul mondo, e le rappresentazioni religiose secondo le quali è stata costruita, hanno ricoperto nella scoperta e nell’esplorazione della sessualità di questi individui (vedere il riquadro).

Geografia queer

Più che le norme sociali che regolano il comportamento nella sfera pubblica, certi/e omosessuali musulmani/e evidenziano che queste identità – questi habitus, nel senso bourdieusiano del termine – devono essere ripensate e « queerizzate ». a proposito della « queerizzazione » degli approcci nelle scienze sociali da alcuni anni, non tornerò sulle origini etimologiche di questa terminologia del « queer »⁷⁴. per quel che riguarda l’applicazione di questo paradigma, legato agli studi di genere, Marie-Hélène Bourcier, sociologa e docente presso l’università Lille III, da una spiegazione precisa di questa trasformazione semantica in divenire :

« Si può continuare a parlare di ‘donne travestite’ senza mettere in discussione la costruzione sia eterocentrata che maschile del travestitismo, ‘perversione-inversione’ essenzialmente vestimentaria e che ha senso soltanto in un regime eterosessuale binario che stabilisce una continuità predefinita tra sesso e genere, tra il sesso biologico, il maschile e il femminile ? (...) Parlare di ‘pratiche

⁷³Hamel, C. & Clair, I. (2012). « “Dans le même temps, je découvre que je suis blanche...” Entretien avec Christelle Hamel », *Genre, sexualité & société*, 7. Disponibile online - <http://gss.revues.org/2380>.

⁷⁴Cfr. Judith Butler ou Elisabeth Stuart, op. cit.

transgender' permetterebbe di abbracciare un più grande numero di espressioni di genere e di rivalutare la pseudo eccezionalità del 'travestitismo' »⁷⁵

Darò qui un altro esempio, al fine di illustrare il fatto che questo dibattito tra sostenitori di un paradigma « queerizzato », o di paradigmi »conformi al genere », si estende ben oltre le scienze sociali e fino a delle discipline insospettabili come la geografia. Rachèle Borghi, geografa all'università Paris IV, studia i rapporti tra lo spazio e le identità di genere. R. Borghi afferma che :

« la geografia del genere ha come obiettivo principale l'analisi delle relazioni tra spazio e genere nelle loro forme più varie, e dei ruoli e delle funzioni che uomini e donne occupano in essa. La riflessione su queste tematiche si è sviluppata in maniera strutturata a partire dalla seconda metà degli anni settanta. Essa ha esordito con le teorie femministe che hanno analizzato il mondo del lavoro e le sue divisioni sulla base del genere, mettendo l'accento sul binomio lavoro di riproduzione, assegnato alle donne, e lavoro di produzione, competenza degli uomini »⁷⁶

In questo senso, si dovrà intendere « queer » non come un sostantivo ma come un verbo, cioè come un processo di « queerizzazione ». L'effetto collaterale di questo processo semantico e politico è la potenziale invisibilizzazione del discorso delle minoranze da parte delle « posizioni queer »⁷⁷.

In generale, gli/le omosessuali musulmani/e interiorizzano le tendenze di un controllo sociale che tormenta, opprime, ma che tuttavia pare offrire loro delle griglie di lettura grammaticali – identitarie - , politicamente complesse, cioè necessariamente oscure poiché in divenire « queer ». È in questo intervallo queerizzato, questo spazio identitario intergenere, che questi/e omosessuali musulmani/e sono in grado di elaborare un'identità personale al riparo dalle pressioni del conformismo comunitario e sociale.

Ecco alcune delle conclusioni a cui giunge S. Merabet durante la sua analisi :

« sempre alla ricerca di luoghi di volta in volta più originali, dove ci si possa rilassare quasi senza riserva in una eccitazione generata dalla fine di una guerra civile in definitiva nonrisolta, numerosi libanesi hanno visto nelle loro uscite del sabato sera una forma di soddisfazione a breve termine. Una soddisfazione che non può mai essere completamente raggiunta ha portato al bisogno di esplorare continuamente terreni nuovi e – apparentemente – superiori. Solo coloro che erano in grado di frequentare regolarmente quei luoghi considerati alla moda, in ogni momento, sono allora considerati trendy e al passo coi tempi. In questo, il fatto che i libanesi abbiano fatto mostra di vanità e di indulgenza negli anni del dopoguerra è circolato, parallelamente alle linee sociali coercitive, non soltanto da un club all'altro, ma anche da un quartiere all'altro »⁷⁸.

⁷⁵ Bourcier, M.-H. (1999). « Des « femmes travesties » aux pratiques transgenres : repenser et queeriser le travestissement », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 10. Disponibile online - <http://clio.revues.org/255> ; DOI : 10.4000/clio.255.

⁷⁶ Borghi, R. (2012). « De l'espace genré à l'espace « queerisé ». Quelques réflexions sur le concept de performance et sur son usage en géographie ». *Espaces et sociétés*, 109-116 (N°33). Disponibile online - http://eso.cnrs.fr/TELECHARGEMENTS/revue/ESO_33/Borghi2.pdf

⁷⁷ Espineira, K., Thomas, M.-Y. & Alessandrin, A. (2014). « Introduction ». *Cahiers de la transidentité: Corps trans, corps queer* (V.3).

⁷⁸ Merabet, S. (2014). « *Queer Beirut* », p. 19-20. University of Texas. Press.

Attraverso la sua analisi dei comportamenti individuali nella città di Beirut nuovamente liberata, S. Merabet giunge abilmente a trarre delle conclusioni sulla geografia dinamica e sociale dei luoghi, come sulla questione della mutazione delle identità in periodo di conflitti di civiltà, armati :

« Kaslik era all'inizio della sua traiettoria, ma, quasi un decennio più tardi, questo quartiere del centro di Beirut interamente ricostruito ha fatto il suo tempo. Fino a metà degli anni 2000, il quartiere da solo è riuscito a mantenere in modo costante la sua reputazione di quartiere festoso e notturno del dopoguerra per eccellenza furono i dintorni immediati della rue Monot (...). Questa zona mantiene una perseveranza spaziale molto probabilmente per la sua prossimità immediata con il khatt al-tamas (La Linea Verde) ma anche perché altre zone, come il distretto Hamra (Rosso) all'ovest di Beirut, erano ancora in pieno rinnovamento dopo la guerra. In linea generale, non tutti i club si rivolsero ad una clientela identificata come queer. E quelli che lo fecero attirarono anche personalità eterosessuali, cos'acche inizialmente rese impossibile la categorizzazione di questo o quel club come specifico "club gay" »⁷⁹

Come si può constatare, gli studi di genere e della formazione dell'identità sessuale sono una tematica antropologica in corso di discussione, in diversi studi in Medio Oriente e negli ambienti urbani, ma la storia dei gay e delle identità lesbiche in Medio Oriente sta appena iniziando a raccontarsi.

Queer Beyrouth è quindi il primo studio etnografico della vita queer nel Medio Oriente arabo. Avvalendosi dell'antropologia, gli studi urbani, gli studi di genere, gli studi queer e la teoria socioculturale, l'etnografia convincente di Sofian Merabet suggerisce una teoria critica del genere, e della formazione delle identità religiose, che stravolge le premesse antropologiche classiche sull'eventuale ruolo che la società, e soprattutto gli spazi urbani, hanno nel facilitare l'emergere di diverse sotto-culture nella città. Utilizzando Beirut come microcosmo della complessità delle relazioni omosessuali nel Libano contemporaneo, *Queer Beyrouth* offre un punto di vista critico a partire dal quale cioè dato di approfondire la nostra comprensione dei diritti delle donne, e della cittadinanza, per la strutturazione delle ineguaglianze sociali nel più largo contesto del Medio Oriente.

Dunque, questi studi elaborati da Christelle Hamel, Sofian Merabet, o dal sottoscritto, hanno come obiettivo comune il ristabilimento del diritto alla critica, sconfessando un'egemonia del pensiero, cercando nel cuore degli interstizi sociali ciò che crea senso per tutti noi. Lo esprime chiaramente Frédéric Lebaron, sociologo, direttore del Centro Universitario di Ricerche sull'Azione Pubblica e la Politica:

“Si tratta innanzitutto di spezzare l'apparente unanimità del discorso dominante che costituisce in gran parte la sua forza simbolica, di ristabilire i diritti della critica aiutando a sollevare le censure interiorizzate, di contribuire, con la virtù dell'esempio, al rinnovamento dell'intervento politico degli intellettuali, alla ricostruzione del ruolo di guastafeste, di impedire di girare a vuoto e, poiché non vi è democrazia senza contropotere politico, di lottare così per la democrazia. Si tratta successivamente di trasmettere delle armi di resistenza specifiche per combattere l'azione della doxa veicolata dai media, d'immaginare nuove forme di espressione e di azione simbolica, di contribuire a reinventare il lavoro militante di contestazione e di organizzazione della contestazione e in particolare a inventare un nuovo internazionalismo (almeno a livello europeo), cercando di superare le frontiere mentali imposte dalle culture nazionali”⁸⁰.

⁷⁹Ibidem.

⁸⁰Lebaron, F. & Mauger, G. (1999). « Raisons d'agir : un intellectuel collectif autonome » ; Journal des anthropologues, 77-78. Disponibile online - <http://jda.revues.org/3089>

Questa è almeno la teoria; poiché le istituzioni accademiche in Francia, mosse all'apparenza dall'inclusività e dalla ricerca oggettiva, rimane, come dicono Michel Foucault, Serge Moscovici o ancora Pierre Bourdieu, troppo concentrate sulla riproduzione delle élites normalizzate che difficilmente soffrono l'intersezionalità delle identità, ma anche degli approcci di analisi pluridisciplinari (...). Ad ogni modo, mi sono da tempo rassegnato ad osservare, senza lasciarmi abbattere da nessuna discriminazione, facendo di queste rappresentazioni esclusive una forza di analisi supplementare. Per di più, come cittadino che vive come tutti/e noi in un'epoca fatta di prove, di aumento sia degli atti omofobi e islamofobi, in seguito a manifestazioni motivate da un'ideologia fascistizzante e da attentati a ripetizione, questi studi oggettivi sono essenziali per la presa di decisioni, indispensabili, a cui devono far fronte le nostre democrazie nell'ora attuale. Se anche noi, in modo maggioritario, versiamo nell'estremismo politico nazionalista, è probabile che la nostra Repubblica non ne venga mai fuori completamente.

Allo stesso modo, al fine di cercare di rispondere alle questioni delle rappresentazioni identitarie legate al genere e alla religiosità in contesti urbani, dovrò identificare le radici di questa onda di repressione omofoba che coinvolge l'Islam nel momento attuale, ritrascrivendo qui le principali conclusioni raggiunte dai miei studi dottorali in psicologia e poi in antropologia. Degli studi che, per i loro approcci e i loro contenuti, sono ancora inediti, in un contesto descritto sempre più come quello di un nuovo genere di guerra, una guerriglia transnazionale e trans civiltà, alla quale rispondono in maniera sempre più severa i poteri democratici schierati, per definizione, contro l'estremismo fascista e totalitario di qualsiasi origine.

In questo, il Marocco o l'Algeria costituiscono dei buoni esempi di società sempre più omofobe, nell'ambito di questa « *offensiva giuridica attuale di numerosi paesi arabi e musulmani contro l'omosessualità* »⁸¹. Al contrario, il Sudafrica ha inscritto la protezione delle minoranze sessuali nella costituzione più di quindici anni fa⁸². D'altro canto questo paese conta una forte presenza musulmana sul proprio territorio fin dal XII secolo, grazie ai frequenti contatti con i mercanti provenienti dall'Arabia ; poi in modo più strutturato nel periodo coloniale nel XVII secolo⁸³. Il Sudafrica è un paese dove la lotta contro l'omofobia⁸⁴ non sembra scontata, soprattutto nelle

⁸¹La vendetta popolare si scatena dopo un matrimonio omosessuale a Ksar al-Kabir in Marocco - <http://il.youtube.com/watch?v=j1qAjsW1HC0&feature=related> ; Tabù e omosessuali algerini - http://www.youtube.com/watch?v=BRA-YBsHWo0&feature=player_embedded

⁸²Costituzione della repubblica del Sudafrica (Capitolo II, articolo 9, comma 3), adottata il 18 dicembre 1996. Disponibile online - <http://www.info.gov.za/documents/constitution/1996/a108-96.pdf>

⁸³South African History Online, in collaborazione con la Charles Stewart Mott foundation e il Consiglio Nazionale delle Arti del Sudafrica. Disponibile online - <http://www.sahistory.org.za/pages/library-resources/online%20books/history-muslims/1600s.htm>

⁸⁴Per una definizione precisa di questa terminologia, rifarsi all'*Appendice* di questa prima parte nella mia tesi all'EHESS.

townships logorate da un'incredibile miseria per un paese relativamente ricco, malgrado la volontà manifestata da quindici anni dalle autorità postapartheid⁸⁵.

Tuttavia il Sudafrica sembra dare più esempi di questi/e musulmani/e che si scoprono omosessuali e che, secondo Christophe Broqua, ricercatore all'università di Paris X (Nanterre), tentano di aggirare l'omofobia che a torto o a ragione percepiscono all'interno della loro comunità musulmana locale⁸⁶:

« In questo paese, le prime organizzazioni omosessuali appaiono dall'inizio degli anni 1990. Nel 1998, viene creata una nuova associazione, che si distingue dalle precedenti in quanto multirazziale e impegnata contro l'apartheid, mentre la causa omosessuale inizia a conoscere una certa visibilità ; un primo Gay Pride è organizzato a Johannesburg nel 1990. In seguito ai rivolgimenti politici dell'inizio degli anni 90, i militanti omosessuali sono nella giusta posizione per fare pressione sull'ANC, che sposa ben presto la loro causa. È così che, dopo l'elezione alla presidenza di Nelson Mandela, il Sudafrica diventa nel 1996 il primo paese al mondo ad includere nella sua Costituzione il divieto di ogni discriminazione legata all'orientamento sessuale. Questo fatto avrà una conseguenza maggiore dieci anni dopo : in seguito a un ricorso presentato da una coppia di donne contro la legge sul matrimonio, che lo definisce l'unione di un uomo e una donna, e che è dunque considerata discriminatoria e anticostituzionale, il Sudafrica diventa il primo stato africano a legalizzare il matrimonio omosessuale nel novembre 2006 »⁸⁷.

Da allora i/le musulmani/e omosessuali Sudafricani/e cercano di ricreare una comunità che descrivono come « inclusiva » : nel senso che include al suo interno ogni individuo che si dica musulmano, senza giudizio di valore o discriminazione legati all'origine etnica, all'orientamento sessuale, all'identità di genere (il contrario di esclusivo – vedere il riquadro). Una tale comunità esiste dal 2006 a Città del Capo, intorno al primo musulmano al mondo ad essere eletto dalla sua comunità *queer* e alternativa come il proprio imam designato.

⁸⁵Violenza contro le lesbiche sudafricane - <http://www.mask.org.za/family-stops-muslim-lesbian-wedding/> ; stupri « terapeutici » delle lesbiche sudafricane - <http://www.genreenaction.net/spip.php?article6994>

⁸⁶Broqua, C. (2012). « L'émergence des minorités sexuelles dans l'espace public en Afrique ». In *Politique africaine*, 2 (N° 126). Disponibile online - <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/intro/126005.pdf>

⁸⁷Cfr. Supra.

Visibilità nello spazio pubblico e conseguenze sull'inclusività

La questione della visibilità pubblica, o meno, di queste problematiche identitarie e politiche costituisce un dato fondamentale della presente problematica legata all'inclusione, o all'esclusione, delle minoranze che si considera abbiano poco o nessun peso politico. Certi/e omosessuali dichiarano di non aver mai aderito ad alcuna associazione.

Altri interrogano il modello identitario e comunitario dal di dentro delle associazioni LGBT, all'interno di una corrente alternativa post-identitaria, al tempo stesso individualista e vissuta in maniera collettiva. Tutto ciò, al fine di produrre delle identità « ibride », nel senso di Homi Bhabha che, dal canto suo, arriva a lavorare sull'idea di ibridazione culturale⁸⁸:

« È il tropo del nostro tempo la localizzazione della questione della cultura nell'ambito dell'aldilà. Alla fine di questo secolo, siamo meno abituati all'annientamento – la morte dell'autore – o epifania – la nascita del 'soggetto'. Oggigiorno la nostra esistenza è segnata da un tenebroso senso di sopravvivenza, che vive sulle frontiere del 'presente', per il quale non sembra esserci altro nome che il sotterfugio attuale e controverso del prefisso 'post': il postmodernismo, il postcolonialismo, il postfemminismo. L'aldilà non è né un nuovo orizzonte, né un modo di lasciarsi il passato alle spalle. Principi e fini possono essere i miti della permanenza dell'età adulta; ma in questo finale di secolo ci troviamo in un momento di transito in cui lo spazio e il tempo si incrociano per produrre figure complesse di differenza e identità, di passato e presente, di interno ed esterno, di inclusione ed esclusione. Poiché c'è un sentimento di disorientamento, una perturbazione nella direzione data all'aldilà: è uno studio esploratorio, un movimento agitato così ben definito nell'interpretazione francese delle parole au-delà – ici et là, de tous les côtés, (...) ça et là, dans les deux sens [aldilà, qui e là, da tutte le parti, nei due sensi. NdT] »⁸⁹.

Più in particolare, certi/e partecipanti transidentitari di questo studio, per la natura dei loro interrogativi, ma anche per il fatto stesso di essere emarginati/e in quanto FTOM⁹⁰ all'interno di una comunità LGBT essa stessa ai margini, giungono ad elaborare delle riflessioni ricche di conseguenze etiche, identitarie, addirittura fisiche, sulla loro corporeità, decostruendo gli annessi e connessi dell'impasso etica e politica relativa a ogni identità « fascistizzante », imposta sulla totalità di uno spazio privato, comunitario o pubblico. Impiego qui questo aggettivo con precauzione, nel senso in cui questa assiologia tenderebbe per definizione a imporre un fascio identitario piuttosto che un altro.

L'impegno civile di questi/e omosessuali musulmani/e è esplicitato, in maniera appariscente e forse estrema, da quello che i teorici del paradigma habermassiano propugnano in materia di individualizzazione necessaria del dibattito cittadino e secondo cui « *la vecchia promessa di un'auto-organizzazione giuridica di cittadini liberi ed eguali può essere concepita in un modo nuovo, nelle condizioni di una società complessa* »⁹¹.

Effettivamente, secondo i/le responsabili delle associazioni LGBT musulmane in Europa – che

⁸⁸Argomento che ho presentato nella parte *Definizioni* della mia introduzione a questa ricerca.

⁸⁹Bhabha, H. K. (1994). "The Location of Culture", introduction. Routledge, New York.

⁹⁰"*Female To Man*", cioè un individuo nato donna che effettua una transizione verso un genere socialmente considerato maschile.

⁹¹Cfr. supra, p.21.

citerò con maggior precisione nel corso della mia analisi successiva – l'omofobia è dovuta principalmente alla scarsa conoscenza di coloro che provengono da una cultura differente, in cui non si parla di sessualità pubblicamente. Questi/e musulmani/e europei/e hanno una rappresentazione svalutante della sessualità in senso generale. Ciò è ancor più vero nel momento in cui l'omosessualità – considerata come deviante in relazione all'ordine delle cose presentato comunemente come necessariamente eteronormativo – si presenta alla ribalta.

Conformemente a questo paradigma empirico dunque, questi/e omosessuali musulmani/e insistono in maggioranza sul dettaglio dell'approccio olistico a queste problematiche, a proposito della difficoltà che provano, nel quotidiano delle loro associazioni, a conciliare le differenti componenti identitarie. Al fine di descrivere questa negoziazione tra norme culturali differenti, a volte perfino opposte, comunemente considerate ossimoriche, alcuni citano il Gay Pride come il segno estremo di questa distanza culturale, irriducibile da un punto di vista politico.

D'altronde, al di là di una semplice differenza culturale che sarebbe fondamentale e che resta da dimostrare, poiché le pratiche omosessuali, o bisessuali, esistono anche nei paesi d'origine degli « immigrati » in maggioranza di origine marocchina, algerina o magrebina, si tratterebbe prima di tutto di una omofobia che nasce da un tentativo di « rinforzo » della loro « *identità nazionale* », in paesi dove il razzismo, e per i/le musulmani/e l'islamofobia, tenderebbero a svalutare la rappresentazione che loro hanno di sé stessi/e.

Si tratta di una controargomentazione impegnata, chiaramente costruita contro l'omofobia, che vuole iscriversi in una dinamica più ampia di ridefinizione delle norme sociali islamiche. È una controargomentazione che vuol essere in rottura con il discorso musulmano omofobo. Questo discorso sembra chiaramente ispirato a pensatori o filosofi musulmani come Mohammed Iqbal, del secolo scorso in Pakistan, o ancora il suo erede intellettuale Abdenour Bidar, filosofo francese di fede musulmana⁹². Questi pensatori musulmani ci dicono che l'islam deve essere fondamentalmente ridefinito. Secondo loro, l'Islam non può più sottrarsi ad un « *dialogo con il resto del mondo* »⁹³. I musulmani dovrebbero includere, in un modo o nell'altro, il concetto di libertà inalienabile al corpus teorico islamico. Secondo alcuni storici, come Frédérique Lenoir, si tratterebbe di un'evoluzione assiale⁹⁴, sociologicamente ineluttabile, di tutte le forme di religiosità. Un ritorno alle fonti che si qualifica spesso come concernente il monoteismo di « riforma »⁹⁵.

Con queste premesse, quale può essere allora la rappresentazione riformata che hanno gli/le omosessuali musulmani/e del rapporto con l'Islam e con l'identità di genere ? Questa rappresentazione si discosta da quella degli altri musulmaninon appartenenti ad una minoranza sessuale ? Il nocciolo della nostra problematica è di sapere in che cosa questa rappresentazione particolare, del rapporto al religioso, permette agli/le musulmani/e di elaborare un contro-discorso

⁹²Iqbal, M. (2004). « Le renouveau de la pensée religieuse en Islam ». Tradotto da D.S. Jazzar ; Al-Biruni, Beyrouth. In italiano « La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islam », Tawasul, Roma 2012.

⁹³Bidar, A. (2008). « L'islam sans soumission: pour un existentialisme musulman ». Albin Michel, Paris.

⁹⁴Lenoir, F. (2008). « Petit traité de l'histoire des religions ». Plon, Paris.

⁹⁵Segesvary, V. (1998). « L'islam et la réforme », p. 26. University press of America, Lanham-Maryland.

coerente dal loro punto di vista ? Questa coerenza etica permette loro di aderire alle rivendicazioni LGBT comunitarie in materia di diritto al matrimonio?

Al fine di comprendere l'impegno di questi ultimi, mi è necessario considerare il fatto che l'elaborazione di questo contr-discorso civile si fonda su dei meccanismi psicologici e sociologici complessi. Ho così studiato perché, secondo alcuni teologi come l'imam della moschea di Bordeaux Tareq Oubrou, questa riforma della rappresentazione identitaria verrà da quella che egli chiama « *la sharia di minoranza* »⁹⁶. Un'etica islamica elaborata a suo avviso preferenzialmente in terra « straniera », dove i/le musulmani/e di Francia rappresentano una minoranza all'interno di uno spazio laico. Per il momento, le società arabo-islamiche sembrano infatti essere nell'atteggiamento del gruppo sociale che si sente in pericolo, sulla difensiva, che pratica la discriminazione. È un fenomeno sociale di rigetto di coloro che si considerano diversi, ovvero « anormali »⁹⁷.

2- Gli « Anormali » : Discorso di verità, tecnologia della sessualità

Al di là delle analisi psicologizzanti, che comunque permettono in una certa misura di comprendere le motivazioni degli individui da un punto di vista teorico, ho trovato nell'approccio storiografico e filosofico di Michel Foucault una grande fonte d'ispirazione per cogliere, in maniera globale e soprattutto coerente, plausibile, i processi sociologici che portano una comunità, repubblicana o della diaspora, a praticare la discriminazione in massa, cioè a sterminare una minoranza di loro pari.

M. Foucault affermava che un :

« discorso della moralizzazione è un discorso infantile, è un discorso la cui organizzazione epistemologica, interamente dominata dalla paura e dalla moralizzazione, non può essere che derisoria, anche in rapporto alla follia »⁹⁸.

Ecco qui uno dei soggetti di studio prediletti da colui che fu, nel XX secolo, uno dei mostri sacri della filosofia della storia – o della storia della filosofia, secondo le varianti del dibattito fra esperti. Questa maniera di considerare gli individui, non più in funzione di quello che dicono idealmente di essere, ma in funzione dei loro comportamenti estremi, non sembra dunque essere specificamente legata all'analisi delle teorie del genere applicate all'Islam ; inoltre, mettere in prospettiva le critiche mosse ai/le musulmani/e mi permette di vedere più chiaro riguardo al determinismo in materia di genesi dell'omofobia, ma anche dell'islamofobia e dell'antisemitismo, dall'interno delle comunità arabo-musulmane.

Questa mutazione concettuale piuttosto recente, legata alle identità di genere, questa « *tecnologia del sesso* » - per riprendere la terminologia foucaultiana -, avrebbe in realtà trovato la sua prima

⁹⁶Oubrou, T. (2009). "Profession imam". Albin Michel, Paris.

⁹⁷Foucault, M. (1999). "Les Anormaux". Seuil, Paris.

⁹⁸Foucault, M. (1999). "Les Anormaux: Cours au collège de France". Seuil, Paris.

origine qui in Europa, nel corso dell'era moderna, pressappoco al volgere del XVII secolo⁹⁹. M. Foucault, nel corso di gran parte delle sue opere e a partire dalla pubblicazione della sua tesi di dottorato, tenterà di mostrare come il discorso a statuto scientifico, qui in Europa in epoca moderna – e probabilmente allo stesso modo oggi nel mondo arabo-musulmano – , è divenuto « *discorso di verità* », formulato esclusivamente da individui cosiddetti qualificati, degli « esperti ». Questi discorsi di verità hanno allora valore di prova, presso i seguaci dell'una o dell'altra causa ideologica fascistizzante, non quindi in funzione della loro struttura razionale e dimostrativa, ma in funzione del soggetto che li enuncia e dell'autorità attribuita a quest'ultimo.

2a – Tecniche moderne di normalizzazione, trasformazione delle identità « islamiche »

Certi discorsi di verità possono far ridere per il loro lato ubuesco, poiché il « *grottesco è uno dei procedimenti essenziali alla sovranità arbitraria* »¹⁰⁰. In realtà, tuttavia, certi discorsi di verità possono anche uccidere. Questo è il sintomo di una società ossessionata dall'ideale, dalla giustizia, dalla verità, fin dalla polis greca che non ha cessato mai di sognare di dare il potere al discorso di verità in seno a un'Agorà di giusti, che finiscono talvolta per conferire un potere incontrollabile alla parodia di una giustizia arbitraria, poiché non si fonda su di un'etica predefinita, meditata, democratica e laica, finalizzata al benessere dell'essere umano in tutta la sua diversità. Così, ci dice Foucault, la sedicente « competenza permette di passare dall'atto alla condotta, dal delitto al modo di essere, e di far apparire il modo di essere come ninet'altro che il delitto stesso »¹⁰¹.

Da un punto di vista storiografico più attuale, dopo la sentenza del prete di campagna – o dell'imam di periferia –, è oramai la competenza psichiatrica – in pieno sviluppo dal XIX secolo – che avrebbe permesso, nel corso dei decenni, di costituire il doppio psicologico-etico. In altre parole, la sedicente expertise etico-psichiatrica¹⁰², in una prospettiva pseudo-scientifica motivata da un malcelato dogmatismo pot-religioso, ha permesso di far apparire l'infrazione come una irregolarità in rapporto ad un certo numero di *regole* – norme sociali – che possono essere fisiologiche o morali, e non più come un attacco al benessere o all'integrità fisica di un individuo.

⁹⁹Foucault, M. (1994). *“Histoire de la sexualité, Tome I: la volonté de savoir”*. Poche, Paris. Certi autori criticano questa segmentazione così netta dell'evoluzione delle rappresentazioni in materia di genere, sessualità e omofobia, da parte di Foucault; quest'ultima esiste già nel Medioevo, malgrado una relativa tolleranza evidenziata da certi autori quanto alle relazioni fra individui dello stesso sesso.

¹⁰⁰ Foucault, M. (1999). *“Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975”*. Gallimard, Seuil, Paris.

¹⁰¹ Idem, p.16.

¹⁰² Alcuni predicatori come Tariq Ramadan, per citarne solo uno, utilizzano a volontà dei riferimenti alla « psicanalisi » cosiddetta freudiana, al fine di giustificare il loro rifiuto degli/le omosessuali nell'Islam. Si veda Ramadan T. (2009). « Islam e omosessualità », un articolo disponibile sul suo sito internet, dove sostiene che Freud avrebbe definito gli omosessuali come « perversi » e « squilibrati » - <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article10683> ; si veda anche il suo intervento televisivo di fronte alla giornalista dichiaratamente lesbica Caroline Fourest – <http://www.youtube.com/watch?v=xWffQoxeSa0>

La competenza scientifica – nel senso più ampio – è così usata in Europa fin dall'epoca moderna, ma anche altrove, in particolare nelle società arabo-musulmane a partire dalla colonizzazione occidentale dei territori dell'Islam, come una legittimazione, sotto forma di conoscenza scientifica, dell'estensione del potere di giudicare, punire, escludere o rieducare¹⁰³. È quello che viene comunemente definito « ritorno dell'ordine morale », realizzato a partire dal XIX secolo, non tramite le chiese, le moschee o le sinagoghe, ma con l'intervento delle istituzioni universitarie e psichiatriche le quali, attraverso i loro rappresentanti nel corpo docente e medico, hanno ritenuto di arrogarsi il potere di giudicare della normalità di un comportamento sessuale o di un altro e, per estensione, di un individuo o dell'altro avente un orientamento sessuale o un altro.

In fine, la competenza (pseudo)scientifica e pseudo-religiosa ha permesso, di conseguenza, di ricollocare l'azione punitiva, del potere giudiziario – o di un'autorità morale più o meno autoproclamata – in un corpus generale di tecniche ponderate di *trasformazione dell'individuo*, attraverso la manipolazione della rappresentazione della *norma*, della « natura » umana ; bisogna ricordare che alcuni lottano ancora, all'interno delle associazioni LGBT, anche in Europa, per depsiichiatrizzare gli individui transidentitari. Questo ha per conseguenza diretta il fatto che la questione della responsabilità non può più essere posta, poiché, in fin dei conti, al termine di queste descrizioni il soggetto si trova ad essere responsabile di tutto e di niente. Il caso del « vuoto giuridico » dell'omosessualità illustra perfettamente questa mutazione del rapporto con la sessualità, poiché questa è descritta sempre più come un crimine agli occhi della « legge islamica » (*fiqh*), senza tuttavia che ci siano delle prove irrefutabili, delle cause plausibili, a questa condanna, da un punto di vista teologico o spirituale, né delle sanzioni definite dal Corano o dalla tradizione profetica (gli *hadith*).

È quindi una « *personalità giuridicamente indiscernibile* » che questi famosi « esperti » sono del tutto incapaci di definire con precisione. Non è più un soggetto giuridico che i predicatori o i giudici musulmani devono giudicare, ma è tutt'al più un essere *disumanizzato*, o addirittura un oggetto¹⁰⁴ : l'oggetto di una tecnologia e di un sapere di riparazione, di riadattamento, di correzione della *sua anomalia*.

Sarebbe a partire da questo momento, all'inizio del XX secolo, ci dice Foucault, che entriamo nel campo dell'anomalia mentale, psichiatrizzata e confessionalizzata. Così, qui in Europa all'inizio del secolo, poi dall'altra parte del Mediterraneo nel corso dell'ultimo secolo, saremmo passati dal problema giuridico – l'individuo è pericoloso ? È accessibile ad una sanzione ? - a delle « *tecniche di normalizzazione*¹⁰⁵ » ideologizzate. Un potere di normalizzazione che, senza mai definirsi, si è insediato, attraverso il gioco che è riuscito a stabilire tra le differenti istituzioni, nel cuore stesso delle nostre società moderne in Europa, e oggi – dall'inizio del XX secolo -, pressappoco nello stesso modo ma nel contesto postcoloniale del crollo dell'ultimo califfato musulmano, all'interno delle società e delle comunità arabo-musulmane della diaspora.

¹⁰³ Foucault, “*Surveiller et punir*”; op. cit.

¹⁰⁴ In uno dei prossimi capitoli di quest'opera definirò nel dettaglio la differenza, primordiale, tra disumanizzazione e *infraumanizzazione*.

¹⁰⁵ Foucault, “*Les anormaux...*”; op.cit .

È di fatto l'elaborazione di un continuum etico-medico-giudiziario, di una tripla definizione, che costituirà poco a poco l'ambito di quella che si definirà la « perversione ». Foucault ci dice che :

« Tutto questo campo di nozioni della perversità monetizzate nel loro vocabolario puerile, permette di far funzionare le nozioni mediche nell'ambito del potere giudiziario e, viceversa, le nozioni giuridiche nell'ambito di competenza della medicina. Esso funziona dunque bene come scambiatore, e funziona tanto meglio quanto più è debole epistemologicamente »¹⁰⁶.

Pertanto qui troviamo due nozioni che si fronteggiano : da una parte quella della « perversione », dall'altra quella « dell'individuo pericoloso » ; un individuo pericoloso per se stesso, come un bambino immaturo che bisogna proteggere da sé, ma pericoloso altresì per una società – una Umma musulmana, nel caso dell'Islam – che non sarebbe pronta ad accettarlo per quello che è. Perversione e pericolo per l'ordine pubblico, non è forse il nucleo centrale di una omofobia che giustifica bene o male delle attitudini violente, ovvero delle leggi omofobe, che possono andare fino alla pena di morte in decine di paesi del mondo, tutti, tranne qualche eccezione, un tempo colonie occidentali ?

La forza stessa di questa nuova forma di competenza in epoca moderna è di portare con sé delle nuove tecniche, che formano un terzo termine, implicante nuove nozioni come « malattia mentale », « delinquenze », « perversione », molto spesso trattando questi differenti campi di ricerca come i risultati di uno stesso male. Con la competenza – specialmente medico-legale – il potere di normalizzazione tende a costituirsi poco a poco, non più semplicemente come regolatore della dinamica giudiziaria all'interno delle nostre società moderne, ma come controllo di quelli che saranno allora denominati « anormali ». L'Europa sta appena uscendo da questo periodo di omofobia di Stato, soprattutto con la depenalizzazione dell'omosessualità nella maggior parte, ma non nella totalità, dei paesi europei, e attraverso il diritto al matrimonio per tutti/e, almeno nei paesi occidentali.

Dunque si tratta al tempo stesso di una problematica politica, ma soprattutto sociologica, ammantata di un velo etnico-teologico : i tre aspetti della questione sembrerebbero legati indissolubilmente, in Europa, fin dal XVII secolo¹⁰⁷, e in seguito nelle società arabo-musulmane con l'importazione, nel XIX secolo, di quel sapere moderno e omofobo venuto dall'Occidente. Ad esempio, la teoria degli « umori » - risalente al trattato di Galeno¹⁰⁸ - fu così abbandonata per una medicina più moderna, soprattutto con l'apertura delle prime scuole di medicina e l'invito di professori di medicina francesi e viennesi, nel 1827 nell'attuale Turchia, nel 1829 a Teheran ; la concezione metafisica dell'essere umano in voga per secoli nell'impero ottomano, la sua concezione complementare degli uomini e delle donne, del genere maschile e femminile, non sopravvivono. Secondo Dror Ze'evi¹⁰⁹, è tutta una visione cosmologica che si sgretola, a favore delle rappresentazioni più dicotomiche, binarie, performative e dunque esclusive.

¹⁰⁶ Idem, p.31.

¹⁰⁷ Van Ussel, J. (1972). *“Histoire de la répression sexuelle”*. Robert Laffont, Paris.

¹⁰⁸ (131-201), medico e fisiologo greco stabilito a Roma.

¹⁰⁹ Ze'evi, D. (2006). *“Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900”*. University of California Press.

La nozione centrale di questo « potere di normalizzazione », che si è evoluto nel corso dei secoli nella forma della sua espressione, sembra essere fin da allora quella della repressione, i cui meccanismi sarebbero legati essenzialmente alla scarsa conoscenza, alla cecità, ma anche alla volontà di conoscere, di categorizzare a qualunque costo¹¹⁰.

2 b – *Islam e repressione delle sessualità dette « trasgressive »*

Retrospectivamente, questa particolare forma dell'espressione di una repressione normalizzante, dogmatica, moralizzante – senza essere realmente etica – è già esistita, verosimilmente sotto una forma simile nel Medioevo¹¹¹, ad esempio con l'esclusione dei lebbrosi : delle pratiche di esclusione, di rigetto, di « emarginazione » », oggi diremmo tramite disumanizzazione, molto elaborate¹¹². Il modello della « interdizione dei lebbrosi » sarebbe stato un modello storicamente attivo fino a relativamente tardi in Europa, ad esempio quando, verso la metà del XVII secolo, i mendicanti, i vagabondi, i libertini, sono stati cacciati fuori dalle città oppure rinchiusi negli ospedali generali¹¹³.

Tuttavia, in epoca moderna, questo modello di esclusione lascerà il posto ad una forma di controllo, e di rifiuto, al tempo stesso più insidiosa e più difficile da rimettere in causa. È il modello chiamato del « ghetto » o della « città appestata ». in realtà è un modello più antico ma meno comune di quello del lebbroso. Dopo aver escluso, si include, ma all'interno di una zona, di un quartiere, di un ghetto, quelli che si considerano « impuri » ; dunque non si tratta affatto di un allontanamento, ma al contrario di un'inclusione, comunque esclusiva, di individui che si vogliono osservare meticolosamente, studiare come animali rari, Foucault direbbe come dei « mostri ».

È dunque all'epoca delle grandi epidemie di peste che questo modello appare in Europa, secondo Foucault, al fine di permettere al potere politico di controllare gli individui in modo totalitario : i loro habitat, i loro costumi e perfino il loro corpo ; il controllo delle sessualità, poi dei generi, come lo si conosce oggi, non è altro che una conseguenza logica, radicale, estrema, di questa rappresentazione del potere politico. È facile immaginare come il potere politico in carica giustifica una tale intrusione nell'intimità dei cittadini, « *per il bene della maggioranza* ». Ovviamente, come da sempre, coloro che non si curano o non permettono di arginare l'epidemia, sono visti come dei paria, dei criminali che portano, anche indirettamente, un attacco alla salute e alla coesione del corpo sociale, e in definitiva all'ordine pubblico :

¹¹⁰ Foucault, M. (1994). *"Histoire de la sexualité, Tome I: la volonté de savoir"*. Poche, Paris.

¹¹¹ Gros, F. (2010). *"Foucault et la société punitive"*. Pouvoirs, 135-4, p.238.

¹¹² Bourgeois, A. (1972). *"Mémoires de la commission départementale des monuments historiques du Pas-De-Calais"*, XIV/2, Arras.

¹¹³ Foucault, M. (1972). *"Histoire de la folie à l'âge classique"*. Tesi di dottorato di M. Foucault.

« Si è passati da un potere che caccia, che esclude, che mette al bando, che emargina, che reprime, ad un potere che è finalmente positivo, un potere che costruisce, un potere che osserva, un potere che sa e un potere che si moltiplica a partire dai propri effetti »¹¹⁴.

La conseguenza di questa mutazione politica in epoca moderna, in Occidente e poi in Oriente, poiché la norma non è più semplicemente portatrice di una pretesa di potere, non è più neanche un principio di intelligibilità ; la norma diviene allora, come strumento di normatività e poi di legittimità, un elemento a partire dal quale un certo esercizio del potere si trova fondato e legittimato, poi mantenuto in vita attraverso la paura e dei capri espiatori che servono per riversare il bisogno di contenere le popolazioni, nello spirito ma anche nel corpo. La norma è dunque sempre legata ad una tecnica di intervento positiva, di trasformazione : questa norma fa parte di un « progetto normativo » che si confonde spesso con la morale, l'etica come tale¹¹⁵. Foucault ci dice che a suo avviso :

« L'idea che il potere – invece che permettere la circolazione, il ricambio, le combinazioni multiple di elementi – ha come funzione essenzialmente di proibire, di impedire, di isolare, mi sembra una concezione del potere che riflette un modello anch'esso storicamente superato, che è il modello della società di casta »¹¹⁶

Di cosa si tratta dunque allorché certi predicatori o imam dicono agli/le omosessuali musulmani/e che in effetti non vogliono ucciderli, ma che essi/e resteranno per sempre ai loro occhi dei/le Musulmani/e di secondo rango, o dei cittadini di serie B, dei paria subalterni, dei « mostri » di cui non sanno che fare, dediti alla « zoofilia », che hanno bisogno di osservare prima di stabilire la loro sorte, senza neanche consultarli ?

Il *mostro* dunque, dal Medioevo fino all'epoca moderna, è essenzialmente il misto di due regni, animale e umano¹¹⁷; è anche il misto di due specie, o di due sessi, femminile e maschile¹¹⁸. All'occorrenza, coloro che riuniscono, nel loro corpo e/o nella loro identità, sarebbero in qualche modo dei mostri. Ovviamente, questo non appare sufficiente a costituire la categoria di « mostro » in senso etico, medico-legale, infine pseudoscientifico, poiché ogni pretesto è buono, anche il più idealizzato e teologico. La mostruosità è laddove il disordine della leggenaturale viene a sconvolgere il diritto, l'etica, il dogma come se lo rappresenterebbero la maggioranza dei/le musulmani/e. Nel XVII secolo il « mostro » funziona esattamente sul punto di congiunzione di

¹¹⁴ Foucault, M. (1999). "Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975". Gallimard, Seuil, Paris. P.44.

¹¹⁵ Canguilhem, G. (2005). "Le normal et le pathologique". PUF, Paris.

¹¹⁶ Foucault, M. (1999). « Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975 » Gallimard, Seuil, Paris. P.47.

¹¹⁷ Come già detto, è in questo che l'infraumanizzazione è fundamentalmente diversa dalla disumanizzazione.

¹¹⁸ Martin, E. (1880). « Histoire des monstres depuis l'antiquité jusqu'à nos jours ». Jérôme Million -, Paris -
http://books.google.fr/books?id=pRkN7Tf1dAIC&printsec=frontcover&dq=e+martin+histoire+des+monstres+depuis+l%27antiquit%C3%A9+jusqu%C3%A0+nos+jours&source=bl&ots=utzTyqujVi&sig=U6zoPdsw-eujKjKwCGMmIBh1p4w&hl=fr&ei=SDFATdrBL4ah8QPSxcSIBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCIQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false.

natura e diritto¹¹⁹, e dunque di un'etica – in realtà di un dogma non ammesso – ancora oggi difesa da alcuni musulmani, nel nome di una rappresentazione della norma, e soprattutto della normatività, che tutto sommato non ha niente a che vedere, *intrinsecamente*, con un Islam come ricerca spirituale autentica, personale e collettiva. E la fantasia archetipica dell'omosessuale, secondo Foucault, è mostro solo in quanto crea imbarazzo per la legge così elaborata, per l'etica concepita come dogma, che in realtà non sa classificare questa diversità, espressa tuttavia dalla Natura. È a tal proposito che certi/e musulmani/e dogmatici/he sembrano sentirsi in dovere di affermare, come esempio e al di fuori di ogni competenza in scienze umane da parte loro, che l'omosessualità sarebbe una scelta : per loro è inconcepibile condannare ciò che non dipende da una scelta liberamente consensuale¹²⁰. Sarebbe ancor più inconcepibile, evidentemente, non condannare ciò che è al tempo stesso naturale e trasgressivo. L'imama Tarek Oubrou, rettore della moschea di Bordeaux, a detto che (affermare che) « *sono omosessuale perché sono omosessuale, è determinismo* » ; questi predicatori sarebbero i difensori, alquanto maldestri, di una libertà umana, etica, che non dovrebbe sottomettersi al determinismo della Natura ? Come se la Natura non fosse soggiogata dalla volontà umana anche, e forse soprattutto, in materia di sessualità ? Spinto al suo parossismo, questo tipo di ragionamento basato su una volontà di controllo, un potere di normalizzazione senza limiti, ha portato gli ermafroditi, che a una certa epoca erano considerati come dei « mostri », a essere arsi vivi proprio qui in Francia¹²¹. Successivamente, dopo il XVII secolo, furono condannati « semplicemente » per sodomia – allorché utilizzavano, talvolta fra di loro, il loro « altro sesso », considerato allora come un « vaso » improprio a ricevere l'atto sessuale, considerato che avevano altresì *fatto la scelta* – certamente costretti e forzati – di essere integrati nella società come uomini¹²². Tralascero gli aspetti psicanalitici, per diversi aspetti oscuri ai profani, di una tale concezione della « Natura » e del corpo umano come « oggetto » di studio per una « medicina dei degenerati » considerati « incurabili », poiché non adattabili alla norma arbitraria e immaginaria che le nostre società postmoderne e normalizzanti, categorizzanti, performative, hanno scelto di imporre poco a poco e in maniera insidiosa, prima in Europa, poi nei paesi arabo-musulmani. Una *normatività* sociale arbitraria, basata sulle rappresentazioni fantastiche del « normale » elaborate da una maggioranza, al di là della norma indirizzata al benessere individuale e collettivo ; una norma sociale arbitraria, che conosce un incremento estensivo formidabile grazie all'ingerenza della psichiatria moderna sul corpo e « l'istinto sessuale » che, si direbbe in epoca moderna, sarebbe troppo fragile e troppo vivace per essere collocato altrove che nella

¹¹⁹ Cangiamila, F.E. (1776). *“Abrégé de l'embryologie sacrée ou Traité des devoirs des pretres, des medecins, des chirurgiens, et des sages-femmes envers les enfants qui sont dans le sein de leur mere”*. Chapitre VIII, Livre III, Paris.

¹²⁰ È lo status giuridico islamico dell'“irresponsabile” (*roufi'a 'alayhi al-qalam*): “il bambino fino alla pubertà, l'addormentato fino al risveglio, il pazzo fino a che non riprenda coscienza” (hadith riferito da due tradizionalisti di fama, Bukhari e Muslim). Non sarebbe dunque possibile giudicare un “irresponsabile” che non ha compiuto la scelta, ad esempio, del suo orientamento sessuale o della sua identità di genere. Questo vuoto giuridico è il più delle volte colmato da una maggioranza di musulmani che, a dispetto dei recenti studi sulla materia, ritengono semplicemente che gli omosessuali scelgano il loro genere e la loro sessualità.

¹²¹ Brillon, P.-J. (1711). *“Dictionnaire des arrêts ou Jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux”*. Charles Osmont, Paris.

¹²² De Héricourt, L. (1719). *“Les loies ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique, considérées avec les usages de l'Eglise galicane”*. D. Mariette, Paris.

« copulazione » eterosessuata. È così che, in definitiva, il sessuologo Heinrich Kaan, in relazione alle deviazioni rispetto a quella che considera come una « norma » fantasticata, ovviamente eterosessuata, definirà nel XIX secolo una dinastia delle differenti aberrazioni sessuali, che ai suoi occhi costituiscono un'unica stessa categoria, *trasgressiva* di un ordine sociale normativo, che denominerà la « *psychopathia sexualis* »¹²³. Kaan, la cui opera sulle sessualità trasgressive¹²⁴ è stata plaudita da Sigmund Freud, si ispirava alla teoria di un medico svizzero il cui nome è attualmente caduto nell'oblio : Samuel Tissot¹²⁵.

A che punto è la questione del genere e della sessualità all'interno delle società arabo-musulmane, prima dell'era moderna e della moderna influenza occidentale ?

2 c - « Omosessualità » : una categoria sociale « anormale », costruita storicamente

Nella sua eccellente opera che traccia l'evoluzione della rappresentazione delle identità di genere e degli orientamenti sessuali nei paesi arabo-islamici nell'epoca moderna, lo storico in scienze orientali Khaled Rouayheb ci dice che nel mondo arabo-musulmano l'omosessualità ha cominciato, in epoca moderna, ad essere considerata come « *un peccato affine al furto o all'adulterio* ».

I secoli XVI-XVIII costituiscono un'epoca in cui la medicina ottomana, in particolare, iniziava ad essere sempre più fortemente influenzata dalle tesi categorizzanti, performative, normalizzanti, di una medicina europea che era del resto sempre più avanzata rispetto a quella del resto del mondo ; ad esempio nel 1827 nacque la prima scuola di medicina ottomana di ispirazione europea. I medici europei sono arrivati in « oriente » portando con sé un modello dell'umano visto come una forma di completamento delle creature di Dio ; la donna era solo meno sviluppata, meno « completa » dell'uomo ; è certo un modello patriarcale, che risale all'antichità o per esempio alla Polis greca, quando le donne e gli schiavi costituivano la maggioranza di una popolazione sottomessa al potere del *Pater Familias*. Ma questo modello patriarcale violento, che vediamo emergere tra i più estremisti tra i fascisti islamici, presenta una figura nuova e particolarmente inedita della fantasia della superiorità, quasi istintiva, animale, del bisogno irripetibile di superiorità degli uomini della tribù sulle donne e sugli uomini considerati più deboli, più effeminati, cioè più passivi – in tutti i sensi del termine – del gruppo sociale.

In un modello simile, le identità sono polarizzate tra una mascolinità onnipotente e una femminilità invisibile nello spazio pubblico della cerchia del potere. Al contrario, nel modello precedente, ben lungi dall'essere perfetto in termini di uguaglianza tra individui appartenenti alle società arabo-musulmane prima della colonizzazione moderna, le frontiere corporali sono fluide, continue : gli uomini e le donne non sono eguali, nel senso in cui lo si intende oggi nell'Europa occidentale, ma

¹²³ Kaan, Heinrich (1844). *“Psychopathia sexualis”*. Voss, Leizig.

¹²⁴ Mohamed Mezziane è stato all'origine dell'organizzazione di una giornata di studi dottorali il 31-05-2010 all'EHESS – con i colleghi Gianfranco Rubuccini e Maggy Grabundzija, dottori in antropologia – a proposito delle *“Sessualità di trasgressione” nel mondo islamico. Nuove questioni, nuovi approcci*” - <http://crh.ehess.fr/docannexe/fichier/1713/Mezziane%20article.pdf>

¹²⁵ Tissot, S.D.M. (1822). *“L'onanisme: dissertation sur les maladies produites par la masturbation”*. L'écrivain, Paris.

almeno facevano parte dello stesso gruppo sociale e politico. Nondimeno, le frontiere di genere tra maschile e femminile devono essere chiaramente distinte, delimitate, proprio per la profonda coscienza che questi arabo-musulmani avevano della potenziale fluidità delle identità, anche se era permesso, in particolare per certi individui, un passaggio fluido da una categoria di genere all'altra, senza cercare di eliminarli fisicamente per il fatto che ciò rimetteva in causa un modello binario fascizzante.

Nella sua opera, K. Rouayheb cita il caso di un individuo che oggi si definirebbe transgender, « Ali », innamorato di un commerciante del suo quartiere ; Ali diventa allora Alia, dopo l'esame medico-psicologico tenuto da un consiglio giuridico, e poté così sposare il suo commerciante. Una certa forma di tolleranza verso la transidentità sussiste ancora ad esempio in Iran o in Egitto, con alcuni transessuali che sono presi in carico nella loro transizione dallo Stato islamico iraniano, sempre preoccupato di essere in grado di categorizzare in modo performativo e in conformità con un moderno modello di genere (uomo Vs. Donna) gli individui, qualunque sia il loro genere o orientamento sessuale all'origine.

Contemporaneamente¹²⁶, Samuel Tissot considerava allora che anche la masturbazione fosse all'origine della malattia mentale. Coloro che gli succedettero, tra cui H. Kaan, classificarono così sullo stesso piano la masturbazione, la pedofilia e l'omosessualità. Successivamente altri, ispirandosi alle tesi rousseauiane sulla sessualità « innocente » dei bambini, avrebbero intrapreso una vera « riforma della sessualità » sotto l'influenza di tesi moderne ingenue e molto politicizzate – che alcuni qualificano come puritane e ideologiche¹²⁷. Nel XIX secolo, certi « masturbatori » venivano perfino castrati in ragione di queste ideologie pseudo-scientifiche, eccessivamente normalizzanti. D'altro canto, si può immaginare la facoltà con cui queste tesi sono state, almeno in parte, recuperate dai – e hanno contribuito all'emergere dei – totalitarismi del XX secolo¹²⁸.

Bisogna tuttavia osservare che certi autori, come Walter G. Andrews e Mehmet Kalpakli, in una prospettiva più olistica e meno dicotomica da un punto di vista della civilizzazione, fanno rimontare questa evoluzione dei costumi, e del rapporto con la sessualità umana, all'inizio dell'era moderna, cioè precisamente al XVII secolo. Sarebbe un'evoluzione che, a loro parere, raggiunse tanto quello che si definisce oggi « Occidente » quanto l'« Oriente ». Quest'ultimo avrebbe in realtà fatto parte – Gran Bretagna, Francia, Italia, Impero del Marocco, Impero Ottomano – di un'unica entità di

¹²⁶ Rouayheb, *“L'amour des garçons”* ; op. cit. Questa evoluzione normalizzatrice non è da considerare “occidentale” in senso stretto, ma sembra legata alla modernizzazione, nel XIX secolo, di un nuovo sapere scientifico, concomitante ad una volontà anch'essa nuova di normalizzazione e di maggior controllo sociale sui comportamenti individuali, che vengono allora considerati “normali” o “devianti” e dunque potenzialmente da (ri)educare e “punire”. Si veda ad esempio Foucault, M. (1975). *“Surveiller et punir: la naissance de la prison”*. Gallimard, Paris. Questo genere di ipotesi è stata sviluppata per altre contingenze moderne, soprattutto economiche e consumeristiche, in particolare da altri autori come Perry Anderson (1996). *“Passages from Antiquity to Feudalism”*. Verso, London.

¹²⁷ E..J. Haeberle (1982). *“La Suisse romande et l'histoire de la sexologie”*, *Médecine et Hygiène*, Vol. 41-1512, p. 1234-1241. San Francisco – <http://www2.huberlin.de/sexology/BIB/FR/SR.htm>.

¹²⁸ Ho già trattato dei Nazisti che deportarono in massa, da alcune regioni europee, gay e lesbiche considerati come “asociali”.

civilizzazione che sfida, sempre a loro avviso, l'insieme delle suddivisioni storiche, in particolare quello del Rinascimento : un concetto storiografico che oppone per definizione « Oriente » e « Occidente ». Secondo W. Andrews e M. Kalpakli questa evoluzione del rapporto verso la sessualità segnò una svolta decisiva in quella che essi qualificano « età dei beneamati ». Poiché pare che solo dal Medioevo alla fine dell'era moderna – XVII secolo – e non prima, l'«etica del matrimonio» e i limiti sull'espressione della sessualità divennero estremamente codificati dalla legge. Ne è un buon esempio la proliferazione delle leggi che proibiscono le relazioni sessuali fra uomini – spesso sotto la definizione di *sodomia* – e che prescrivono punizioni severe, fino talvolta alla morte sul rogo¹²⁹.

Ciò nondimeno, pare che prima del XVII secolo il sesso, la sessualità e l'amore carnale sarebbero stati intesi – almeno in certi circoli ristretti – come pulsioni naturali del corpo. In questo, le differenti manifestazioni dell'amore fisico erano discusse apertamente¹³⁰. Questa svolta del XVII secolo in merito alla rappresentazione che si ha della sessualità, particolarmente ma non esclusivamente dell'omosessualità, corrisponde anche alla tesi sostenuta da autori come la sociologa britannica Mary McIntosh o ancora da Alain Bray¹³¹ : « Poteva esserci una molteplicità di comportamenti omosessuali, ma non vi erano omosessuali »¹³².

Dobbiamo osservare che, benché l'articolo di M. McIntosh abbia segnato una vera rottura con gli studi di genere e della sessualità fino ad allora, la concezione di un « ruolo » omosessuale è stata rimessa in discussione e modificata, anche dalla stessa Mary McIntosh¹³³. Da un punto di vista storico sembra però innegabile che questo articolo, e molti altri successivi, facciano parte di un « processo che ha permesso di affrancarsi dagli approcci patologizzanti o naturalizzanti

¹²⁹ Gli ultimi due giustiziati per semplice sodomia furono Bruno Lenoir e Jean Diot, nel 1750, sorpresi da un soldato di ronda in rue Montorgueil. La condanna per semplice sodomia si dirada nel XVIII secolo via via che ci si avvicina alla fine dell'*Ancien Régime*. Si vedano le opere seguenti: [1] John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité: les homosexuels en Europe occidentale, dès débuts de l'ère chrétienne au XIV siècle*, Paris, Gallimard, 1985, 521 p. ; vedere Guy Mènard, *De Sodome à l'Exode: jalons pour une théologie de la libération gaie*, Laval, Canada, G. Saint-Jean; Paris, diff. Alternative, 1982, p.58-84; si veda Pierre Muyart de Vouglans, *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, Paris, Mérigot, 1780, p.243-244; si veda Daniel Jousse, *Traité de la justice criminelle de France*, Paris, Debure, 1771; si veda Joseph Nicolas Guyot, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Paris, Visse, 1784-1785; si veda Claude Joseph de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, Paris, V. Brunet, 1769, tomo 2; si veda infine Florence Tamagne, "Allemagne" in Louis Georges Tin (dir.), *Dictionnaire de l'homophobie*, Paris, PUF, 2003, p.16.

¹³⁰ Andrews, W.G. & Kalpakli, M. (2005). *The Age Of Beloveds: Love And The Beloved In Early-Modern Ottoman And European Culture And Society*. Duke University Press.

¹³¹ Bray, A. (2000). *Homosexuality in Renaissance England*. Columbia University Press.

¹³² McIntosh, M. *The Homosexual Role* - Social Problems, 16/2 (1968). Reprinted in: Steven Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology*, Blackwill Publishers: Cambridge/Mass.; Oxford 1996, pp.33-40. Disponibile online – <http://lysis.blogspot.de/the-homosexual-role/>.

¹³³ *«Le rôle homosexuel»* revisité. Entretien avec Mary McIntosh (1981) – <http://gss.revues.org/index1824.html>.

dell'omosessualità, che non sono tuttavia scomparsi »¹³⁴. Ciò a dispetto del fatto che il filosofo M. Foucault, invece, vi veda le premesse di una patologizzazione dell' « anormalità » che secondo lui si instaurerà chiaramente solo nel XIX secolo – prima che gli studi in sociologia, soprattutto alla fine del XX secolo, sempre secondo Mary McIntosh, non facciano regredire e poi scomparire il « controllo sociale » medicalizzato, « psichiatrizzante », iniziato in Europa e poi trasmesso alle società arabo-islamiche.

Ad ogni modo :

<< a un certo punto dunque, che sia alla fine del XVII o alla fine del XIX secolo, l'opinione generale che si aveva delle relazioni omosessuali, un peccato accomunato al furto o all'adulterio, cedeva il posto all'idea che esse erano piuttosto rivelatrici di una costituzione psicologica o fisiologica anormale >>¹³⁵.

Per W. Andrews e M. Kalpakli, si tratterebbe del rifiuto di una forma di sessualità associata alla femminilità, vista sempre più come « contro natura », in particolare di certi uomini. Questo rifiuto maschilista della femminilità in generale, e in particolare di quella di un certo generedi uomini, si baserebbe in realtà su un fallocentrismo che affonda le radici già nella *polis* ateniese, dove la sessualità, come descritta da Eva Keuls¹³⁶, era lontana dall'ideale di uguaglianza e libertà che si ha della « democrazia » greca, come un gioco di potere e di dominazione dell'uomo sulla donna, sullo schiavo, su un altro uomo, e talvolta perfino su un bambino prima della sua *emancipazione*¹³⁷.

Ma la sessualità non era allora rappresentata in maniera *performativa*, come una parte costitutiva dell'identità¹³⁸, poiché questa dominazione despotic – nel senso del sovrano che governa con un'autorità assoluta e *arbitraria*¹³⁹, del « fallo », associato alla potenza e alla forza conquistatrice intrinseca – si sarebbe estesa alla vita sociale, alla vita politica, ai rapporti interpersonali nella sfera privata, alla vita nella « casa del padre »¹⁴⁰, ecc. Un fallocentrismo che, secondo autori come Frédéric Lenoir, risalirebbe ben oltre l'antichità : alla preistoria, al momento in cui l'umanità si è sedentarizzata, dopo aver scoperto l'agricoltura, e quando ha dovuto imparare a difendere la tribù, conquistare più terre coltivabili, un momento della nostra preistoria umana in cui, non a caso, le rappresentazioni degli dei è passata dalle figure materne a quelle dei patriarchi incontestabili¹⁴¹.

¹³⁴ Broqua, C. (2011). "L'homosexualité comme construction sociale: sur le tournant constructionniste et ses prémices". *Genre, sexualité & société* (online), Hors-série n°1 (2011), messo online il 15 aprile 2011 – <http://gss.revues.org/index1722.html>.

¹³⁵ Rouayeb, <<l'amour des garçons>>; op.cit.

¹³⁶ Keuls, E., C. (1993). « *The Reign of the Phallus ; Sexual Politics in Ancient Athens* ». University of California Press.

¹³⁷ Nella Grecia antica, il giovane "ragazzo" otteneva la sua *emancipatio* e non era allora più soggetto ad essere posseduto sessualmente da un altro cittadino libero; si veda Boehringer, S. con la collaborazione di Tin, L., G. (2010). "*Homosexualité. Aimer en Grèce et à Rome*". Les Belles Lettres, Paris; vedere anche l'articolo su Rue89 su questo argomento: "*A propos de décadence: les Grecs n'étaient ni homos, ni hétéros*" - <http://blogs.rue89.com/echos-histoire/2012/11/09/les-grecs-netaient-ni-homos-ni-heteros-228875>

¹³⁸ Halperin, D., M., Winkler, J., J., Zeitlin, F., I. (1990). "*Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the ancient Greek World*". Princeton University Press.

¹³⁹ "Le petit Robert, dictionnaire de la langue française" . Edizione del 1993.

¹⁴⁰ Il *pater familias*, che aveva diritto di vita e di morte sulla casa, al fine di proteggere la discendenza che, ancor prima dell'individuo, doveva essere conservata, salvaguardata.

¹⁴¹ Lenoir, "Petit traité de l'histoire des religions"; op. cit.



ALEM



EDITIONS

www.calem.eu - info@calem.eu