Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea
in Antropologia Culturale, Etnologia, Etnolinguistica

Tesi di Laurea

# Versi liberi:
# Attivismo e poesia *queer*/femminista tra le nuove generazioni di New Delhi

**Relatore**
Ch.mo Stefano Beggiora
**Correlatore**
Ch.ma Valentina Bonifacio

**Laureanda**
Laura Montanari matr. 848461

**Anno Accademico**
2017 / 2018

Indice

Introduzione ..... 5
Versi Liberi ..... 5
Struttura del lavoro ..... 6
Aspetti metodologici ..... 7
Intersezionalità ..... 9
Subalterni ..... 9
1.1 L'impatto dell'*hindutva* ..... 12
1.2 Intersezione di etichette ..... 23
1.3 Minoranza etnica e *queer* ..... 27
1.4 Disabilità e *queer* ..... 31
1.5 Caste e *queer* ..... 37
Femminismo ..... 41
2.1 Femminismo da ieri ad oggi ..... 41
2.2 *Women's* e *Gender Studies* ..... 47
2.3 Famiglie induiste delle classe media ..... 53
2.4 Violenza di genere ..... 61
2.1 Field ..... 62
Queer ..... 74
3.1 Queer Studies ..... 75
3.2 Storia Queer in India ..... 79
3.2.1 Induismo e queer ..... 80
3.2.2 La *queerness* nella tradizione indo-islamica ..... 88
3.3 La conquista dei diritti: 377 ..... 94
3.4 L'identità *queer* da vicino ..... 112
3.4.1 spazi comunicativi ..... 115
3.4.2 omofobia e violenza ..... 130
3.4.3 Famiglia: ostacolo o rifugio? ..... 133
3.4.4 Storia di vita: Kanchan ..... 136
3.4.5 "ये गे लोग गे क्यों होते हैं?" "(Perché le persone gay sono gay?") ..... 144
Poesia ..... 147

*Spoken Word Poetry* ..... 149
Witch Hunt – A.W. ..... 157
A Brown Girl's Guide to Gender - Aranya Johar ..... 159
How To Be A Man - Simar Singh ..... 160
#PRIDE - Prachee Mashru ..... 162
Collezione di poesie ..... 165
Femminismo ..... 166
Choices – Saumya Baijal ..... 166
I remember that night – Arushi Aggarwal ..... 167
My Blood is Red – Saumya Baijal ..... 168
विकल्प – Abhishek Anicca ..... 169
Gender ..... 171
Becoming of me - Uppa ..... 171
I call you Brother - Uppa ..... 175
पहचान – Arpit Bhalla ..... 178
Untitled – Shivangi Aggrawal ..... 182
On God, (Gender and God's Gender) – Srishti Kapil ..... 184
*Queer* ..... 187
Untitled - Ashta Bamba ..... 187
I am that – Akanksha Kumar ..... 188
It's difficult being *queer* for a *queer* being – Akanksha Kumar ..... 192
I want to 377 you so bad – Akhil Katyal ..... 195
Curing Asexual - Meghna Mehra ..... 196
Struggle – Meghna Mehra ..... 198
Straight Pride – Vartika Rastogi ..... 200
Look at you – Meghna Prakash ..... 202
On Section 377 – Anureet Watta ..... 203
Amore ..... 204
My Eternal Muse – Anindya Tripathi ..... 204
An Illicit, Wicked, Scatological Love Poem - Shruti Krishna Sareen ..... 205
Dear Ellen DeGeneres – Srishti Kapil ..... 206

Sakhi night - Neha Gulati ..... 208
Geography – Aditi Angiras ..... 208
Conclusione ..... 210
Glossario ..... 213
Bibliografia ..... 217
Sitografia ..... 220

# Introduzione

## Versi Liberi

La mia ricerca intende offrire una panoramica dell'India contemporanea relativa ai movimenti per la conquista dei pari diritti da parte di gruppi oppressi; tra tutte le discriminazioni presenti sul territorio indiano - castali, religiose, etniche, linguistiche, relative al genere, alle diverse abilità e alla sessualità - questo studio vuole porre luce sulla questione di genere e in particolare sugli orientamenti sessuali non-normativi.

Nonostante la sezione 377 del codice penale indiano - introdotta dai coloni inglesi nel 1861 - abbia criminalizzato per oltre 150 anni i rapporti carnali tra individui dello stesso sesso, i *media* riportano l'esistenza di una cospicua comunità *queer*, la quale non perde occasioni come quella del *Pride March,* per rivendicare la propria identità.

Il mio studio vuole entrare nel merito delle contraddizioni riscontrate e cercare di comprendere quanto più possibile, tramite un percorso etnografico, la realtà vissuta dagli individui che dichiarano di avere una sessualità alternativa. Di questi vuole essere studiato sia lo spazio privato dove essi debbono negoziare la propria libertà d'espressione con istituzioni sociali quali la famiglia, la religione, il sistema sanitario e l'occupazione lavorativa; sia l'ipotesi di una comunità dove essi si riconoscono collettivamente.

Dunque, ci si chiede come il peculiare impianto stratificato della società indiana influenzi la costruzione di una comunità *queer* e come tutte queste soggettività rispondano agli stimoli sociali e ne affrontandone le problematiche.

Seguendo un approccio teoretico che attraversa i *Subaltern Studies,* passando dai *Post-colonial* ai *Gender* e *Queer Studies,* ho alternato a questi la

mia esperienza etnografica effettuata nella città di New Delhi tra gli anni 2017 e 2018. Sul campo ho avuto modo di partecipare ai movimenti dei giovani universitari impegnati a rendere l'India un Paese più sicuro ed equo per tutti.

Infine, ho collezionato una raccolta di poesie contemporanee a tematica *queer*/femminista scritte e inscenate da alcuni dei protagonisti della mia etnografia.

## Struttura del lavoro

Il trattato è costituito da quattro capitoli. L'obiettivo del primo è quello di introdurre il concetto dell'intersezionalità, fondamentale per prendere coscienza delle connessioni esistenti tra tutte le oppressioni. Le minoranze vengono anche analizzate in relazione allo scenario socio-politico attuale; capire mosse e intenzioni governative è fondamentale per riflettere sulla condizione e sulla quotidianità degli individui oggetto del mio studio.

Nel secondo capitolo intendo analizzare le più grandi controversie relative alla sfera femminista: questioni di violenza di genere, casi di stupro, omicidi d'onore, libertà sessuale e d'espressione. Questo capitolo ha l'importante ruolo di offrire una base scientifica sulla quale poggiano teorie riguardo la struttura sociale, quindi familiare e i ruoli di genere. Inoltre la sua presenza è particolarmente significativa poiché la mia ricerca ha voluto concentrarsi prevalentemente su una prospettiva femminile.

Il terzo capitolo si pone l'obiettivo di raccontare l'omosessualità in India, sia nel passato sia nel presente. Centrale è la questione coloniale, che sembra irrompere e sconvolgere le rappresentazioni stesse dell'omosessualità fino a oggi. L'analoga lotta all'imposizione coloniale

della sezione 377 del codice penale indiano rappresenta il nodo di questo capitolo.

Infine, l'ultimo capitolo vuole introdurre alla tradizione poetica che da pochi anni si sta diffondendo negli spazi dei giovani militanti; per questo saranno esplicitate una serie di poesie raccolte durante il campo.

## Aspetti metodologici

La mia etnografia si struttura su due fasi di campi: una prima nell'autunno 2017 e una seconda nell'autunno 2018, entrambe nella città di Nuova Delhi. Innanzitutto una questione significativa riguardo la mia ricerca è il suo carattere aperto e flessibile che fin da subito ho adottato. Sebbene la mia intenzione iniziale fosse unicamente rivolta alla sfera femminile in ambito *queer*, una volta sul campo le mie idee vennero stravolte: durante la prima fase di campo (nell'autunno 2017), rimasi sorpresa dalla scoperta di un giovanissimo movimento poetico, mentre l'anno seguente avvenne la presa di coscienza di un sentimento di condivisione della subalternità, a cui non potevo sottrarmi. Pertanto sostengo che i miei quesiti antropologici siano cambiati gradualmente, conducendomi allo studio di nuove realtà.

Per quanto riguarda la metodologia ritengo di aver eseguito per la maggior parte un'osservazione partecipante intervallata da tecniche di rilevazione audio-visive. Sul campo mi creai circa quattro o cinque informatori principali ognuno dei quali, avendo accesso a diversi spazi o livelli dell'ambiente da me studiato, me ne permetteva l'ingresso.

Nella prima fase di ricerca cercai di estendere la mia rete di contatti partecipando a quanti più eventi possibile riguardo le tematiche interessate (proiezioni di film, esibizioni artistiche, riunioni con i collettivi universitari, spettacoli teatrali, seminari, manifestazioni); questo mi diede modo di

prendere coscienza delle diramate connessioni tra i vari gruppi oppressi. Spesso, in assenza di eventi ufficiali, capitava di incontrare qualche mio informatore da solo o in gruppo; durante questi incontri elicitavo i miei interlocutori a dibattiti relativi alle dinamiche oggetto del mio studio. Effettuai interviste semi-strutturate di tipo qualitativo, ma non furono queste il metodo prevalentemente utilizzato.

Nel corso del campo le riflessioni e le considerazioni che emergevano vennero annoatate su un diario di campo; alle volte la scrittura avveniva al momento stesso dell'episodio, anche se in concomitanza con un evento, altre volte avveniva solamente sul finire della giornata.

La videocamera fu sicuramente uno strumento di cui feci molto utilizzo nonostante non in tutti gli spazi era la benvenuta: in alcune riunioni o eventi mi venne negato il permesso di fare registrazioni video in quanto alcuni membri non dichiarati avrebbero preferito non esporsi. Per questo motivo prima di portare la videocamera mi mettevo in contatto con gli organizzatori, spiegando loro il mio ruolo e le mie intenzioni.

In conclusione si può dire che la struttura metodologica previde una fase iniziale di acquisizione di contatti tramite la costante partecipazione agli spazi da loro condivisi; a seguito di ciò avvenne un avvicinamento verso alcune soggettività le quali avrebbero apportato una particolare prospettiva di riflessione alla mia ricerca. Infine la raccolta delle poesie venne primariamente affrontata, dato il suo carattere orale, tramite la rilevazione audio-visiva.

# Intersezionalità

## Subalterni

In questo primo capitolo vorrei innanzitutto delineare l'impianto teorico sul quale poggia la mia ricerca di tesi. Questa ha l'obiettivo di testimoniare le disparate forme di attivismo – soprattutto legate a tematiche d'identità di genere e di orientamento sessuale - presenti oggigiorno in India, e in particolare nella città di Delhi, dove ho effettuato la mia ricerca sul campo. Nonostante il mio studio si fosse concentrato prevalentemente sulla comunità *queer*, ho voluto e "dovuto" includere una prospettiva più ampia che prendesse in considerazione anche le problematiche affrontate da altri gruppi oppressi. Con ciò faccio riferimento alle altre minoranze di natura diversa, delle quali tratterò in dettaglio nelle pagine a seguire.

Essendo l'attivismo il cuore della mia indagine, è conseguentemente doveroso fare riferimento alla questione della "resistenza", intesa come Michel Foucault ne scrive ne *La volontà di sapere*: [la resistenza] *"non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere. Bisogna dire che si è necessariamente «dentro» il potere, che non gli si «sfugge», che non c'è, rispetto ad esso, un'esteriorità assoluta* […]. *Vorrebbe dire misconoscere il carattere strettamente relazionale dei rapporti di potere. Essi non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, di appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama di potere."*[1]

I punti di resistenza di cui scrive Foucault sono molteplici nella mia ricerca: resistenza al patriarcato, all'etero-normatività, all'intolleranza religiosa, alla

1 Foucault, Michel. 1976. *Storia della sessualità*. Vol. 1: La volontà di sapere. trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004, p. 84 e s.

discriminazione castale, etnica, linguistica. L'antagonismo potere-resistenza è una costante che accompagnerà questo caso di studio dall'origine in poi.

Vorrei quindi introdurre gli imprescindibili studi post-coloniali, valsi a mettere in luce le identità sociali formatesi in risposta all'azione colonizzatrice britannica. In aggiunta a ciò, ad aver apportato un contributo importante sono le teorie provenienti dai *Subaltern Studies*, intrapresi proprio da studiosi indiani, a partire dal finire degli anni '70 e l'inizio degli anni '80.

Per comprendere l'indispensabilità degli studi post-coloniali alla mia ricerca, è sufficiente citare il fatto che la sezione 377 del codice penale indiano – sezione in vigore fino al settembre 2018 e avente il fine di criminalizzare i rapporti omosessuali -, fosse stata abrogata a opera delle autorità coloniali del *Raj* britannico nel lontano 1860. Obiettivo degli studi post-coloniali è quello di rispondere a domande quali: *Quale è stata l'eredità coloniale britannica nel subcontinente indiano? A quali conseguenze socio-culturali ha portato l'opposizione binaria tra potere e resistenza? In che modo l'egemonia esercitata dalla borghesia indiana ha contribuito alla formazione di identità subalterne?*

Per prima cosa vorrei soffermarmi sul termine *postcoloniale*. La parola, negli anni immediatamente successivi al processo di decolonizzazione del secondo dopoguerra, stava a rappresentare l'inizio di un nuovo corso storico per le ex colonie. L'uso di questo termine oggi rimanda a nuovi significati, ed è associato alle prospettive di autori quali Edward Said, Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai, Stuart Hall, Paul Gilroy, James Clifford. Nei testi più recenti, infatti, l'uso dell'espressione postcoloniale sta a indicare sia la condizione storico-sociale contemporanea dei soggetti e delle culture - transnazionalismo, dislocazione, decentramento, frammentazione, ibridazione - sia un approccio critico alla questione delle identità culturali decisamente fondato

sulle premesse del post-strutturalismo. Il ricorso al termine postcoloniale nell'analisi culturale sta qui a significare principalmente la fine dell'egemonia delle narrazioni del «pensiero coloniale», nel senso «dell'imperialismo della modernità illuminata che presumeva di parlare per l'altro (donne, neri, omosessuali, popoli colonizzati, classe operaia) con i suoni della propria voce».[2] È proprio a questo riguardo che emerge l'esigenza di uno studio critico che prescinda dalla già nota narrazione "dall'alto", e che invece tenti di restituire all'altro quella soggettività sottrattagli dal colonialismo in tutte le sue manifestazioni: politiche, economiche e discorsive. [3]

I cosiddetti *Subaltern Studies* vedono loro pionieri un gruppo di ricercatori dell'Università di Delhi: oltre ai già nominati R. Guha, G. Spivak, anche Dipesh Chakrabarty e Partha Chatterjee. L'asse centrale della riflessione di questi studiosi ruota attorno alla critica della modernità coniugata con l'obiettivo di dar voce alle classi subalterne, tradizionalmente escluse dal discorso storiografico che era da sempre impostato su una visione eurocentrica. Questi autori dichiarano la necessità di una nuova narrazione del passato: la costruzione della storia indiana ha da sempre ignorato i ceti subalterni lasciando spazio di scrittura solo agli strati sociali coloniali ed elitari.

Cospicui sono i prestiti intellettuali di cui si avvalgono i nostri studiosi: la maggior parte di loro proviene, infatti, da un ripensamento critico del marxismo; da Gramsci traggono molta della terminologia, nonché lo stesso concetto di subalternità; si confrontano con gli autori dello strutturalismo classico e del post-strutturalismo derridaniano; ripensano e fanno propri i *topoi* degli studi post-coloniali.

---

[2] Huyssen, A. 1988. *Mapping the postmodern, in after the great divide. Modernism, mass culture and postmodernism*, Macmillan, London. p. 179.

[3] Mellino, Miguel. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Meltemi, Roma. p. 113-115

Gli studi subalterni sono destinati ad affrontare il grosso ostacolo della complessa ricerca di fonti non convenzionali, trascurate nella memoria popolare, come ad esempio le tradizioni orali. Spivak infatti nel suo noto saggio del 1988, *Can the Subaltern Speak?,* si poneva una domanda cruciale: la subalterna può davvero parlare? E se sì, in che modo e con quali strumenti?

Condividendo la stessa intenzione degli studi subalterni, la mia ricerca vuole analizzare le forme di resistenza delle classi subalterne, presenti nell'attivismo contemporaneo per la emancipazione sessuale in India. La collezione di poesie a tematica *queer* e femminista ha il fine di testimoniare la risposta, sotto forma artistica, delle masse subalterne.

## 1.1 L'impatto dell'*hindutva*

Per intraprendere una comprensione delle dinamiche attiviste e dell'impulso culturale messi in scena dalle nuove generazioni di New Delhi, in ambito di diritti legati alla persona e alla sessualità, penso sia doveroso raggiungere una consapevolezza, seppur minima, dello scenario socio-politico indiano attuale.

*L*a "bandiera indiana" pare presentarsi, ora più che mai, con due diverse facciate in contrasto tra loro: da un lato si tende a voler mostrare un'India esotica, patria dello yoga, ancora ricca delle sue vecchie tradizioni legate alla meditazione e ai nobili princìpi gandhiani quali l'*ahimsa* (non-violenza); dall'altro, si può facilmente vedere la realtà di un Paese bisognoso di rapidi interventi su tutti i fronti. La più grande democrazia del mondo soffre difatti di una serie di mali endemici dovuti in parte al modo in cui è stata concepita e fondata e in parte al modo in cui lo sviluppo economico è stato ed è gestito. Catapultata all'improvviso tra modernità e capitalismo, senza avere avuto la possibilità di andare per gradi, l'India si rispecchia ora

in un preoccupante scenario di enormi lacune che esistono tra i diversi strati della popolazione in ambiti assolutamente fondamentali: l'istruzione, la sanità pubblica, le infrastrutture e i diritti dei lavoratori.

L'attuale governo di destra (*BJP: Bharatiya Janata Party*), eletto a forte maggioranza, sembra impegnato in un'affannosa corsa ad accordi commerciali, alleanze politiche e militari, ignorando quei problemi di povertà e di sottosviluppo che hanno formato la principale "croce" dell'India sin dall'epoca coloniale. La modernizzazione del Paese, in termini tecnologici e infrastrutturali, è stata per il Primo Ministro, Narendra Modi, uno dei cavalli di battaglia in campagna elettorale. L'India contemporanea sta percorrendo la via bassa del capitalismo: le condizioni di lavoro non sono dignitose; la concorrenza fra le imprese verte sui bassi costi del lavoro (e non sul progresso tecnico); la bassa produttività spiega i bassi salari e i bassi standard di vita.

Il governo BJP, nonostante promuova l'ideologia *swadeshi* – vecchia strategia volta a rimuovere l'Impero britannico dal governo tramite il boicottaggio dei suoi prodotti e il rilancio dei prodotti e dei processi produttivi nazionali, in altri termini fondamentalmente un tentativo di autosufficienza economica - dimostrò nel corso degli anni di non esserci rimasto fedele, tanto che concentrò il suo impegno nella promozione di politiche liberali.

La sua posizione lontana dal protezionismo, condusse alla promozione di slogan quali "India Shining" (2004), per la promozione di un libero mercato nella prospettiva di portare prosperità a tutti i settori della società.

Ai fini della costruzione di una cornice esaustiva riguardo lo scenario socio-politico attuale, è fondamentale dedicare alcune parole riguardo l'avanzamento di un forte sentimento nazionalista indù, meglio conosciuto sotto il nome di *hindutva*. Di quest'ideologia si farà menzione diverse volte

nella trattazione della ricerca, in quanto si trova al centro delle principali contestazioni sollevate dai miei interlocutori.

L'ideologo protagonista di questa operazione fu Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966). A lui si deve il concetto, elaborato nel suo *Hindutva; who is a Hindu?* ("Induità: chi è un indù?"), secondo cui un'autentica appartenenza alla nazione indiana può essere basata solo sulla coincidenza fra la terra dei padri e la terra dove è nata la religione praticata dal singolo individuo. Questa coincidenza esiste, nel caso dell'India, per le varie forme di induismo e per religioni come il buddismo, il jainismo ed il sikhismo. Di conseguenza - del tutto indipendentemente dall'opinione di sikh, jaina e buddisti indiani - tutti costoro, al pari dei seguaci delle varie forme di induismo, devono essere considerati indù e, come tali, autentici membri della nazione indiana. Viceversa gli indiani di religione islamica, cristiana, ebraica, o gli atei seguaci di ideologie quali il socialismo o il comunismo, non sono pienamente indiani. L'idea chiave secondo cui gli unici veri indiani sono gli indù (nella definizione di induismo data da Savarkar) è alla base dell'ideologia dell'*Hindutva* ("induità"), un'ideologia definita dai suoi seguaci come "nazionalismo indù" e, da molti dei suoi detrattori, come "fondamentalismo indù". Quest'ultima definizione viene talvolta criticata come ambigua, per il semplice fatto che nell'induismo non vi sono precisi fondamenti teorici a cui si possa fare riferimento.[4]

Nel termine *hindutva* – che nel significato letterale indica l'*essere hindu* – si riassume la concezione che il pensiero di destra ha della politica, come strumento per la ristrutturazione della società. Per i nazionalisti di destra, la "nazione" va costruita attraverso un'opera di recupero e di purificazione dagli aspetti decadenti dei principi morali che avevano fatto grande il paese e che poi erano stati abbandonati, rendendo possibile l'assoggettamento

[4] Torri, Michelguglielmo. 2007. *Storia dell'India*. Biblioteca Storica Laterza

dell'India al dominio straniero: l'etica, insomma, di una civiltà, che però non è considerata come il prodotto di apporti diversi, ma come l'espressione della sola religione hindu e del suo sistema sociale. [5]

Se da un lato è vero che il sentimento *hindutva* vuole rievocare le tradizioni indù, dall'altro non fa che aggravare l'impatto sul resto della popolazione. Questo non riguarda solamente le altre religioni, di cui in particolare si ricorda l'ostilità con l'Islam e in minor parte con il Cristianesimo, ma penalizza la comunità indù stessa, all'interno della sua divisione castale e di genere.

Penso che queste tre dimensioni – l'intolleranza religiosa, la discriminazione castale e di genere - racchiudano aspetti chiave che ci permetteranno di comprendere il concetto di *intersezionalità* di cui tratterò a breve.

Considerando queste tre diverse soggettività come organismi subalterni – minoranze religiose, castali e di genere -, si può facilmente immaginare una lunga strada incisa nell'ultimo secolo di storia, che vede la loro persistenza nella lotta contro il potere. Questo lo si può tradurre con un paragone tra la vecchia lotta al colonialismo e la più recente al nazionalismo.

Quando una classe diviene cosciente, sosteneva Marx, essa può allora diventare anche un soggetto politico, promotore di cambiamenti, anche rivoluzionari, nell'ordine sociale. È stato forse grazie alla graduale presa di coscienza della propria subalternità, che le grandi masse hanno rafforzato e intensificato le azioni di resistenza.

Il problema della singolarità e della differenza è al centro del libro di Dipesh Chakrabarthy *Provincializing Europe*, uno studio nel quale l'autore chiama *Storia 1* quella storia «universale e necessaria» che normalmente

---

5 D'Orazi Flavoni, Francesco. 2000. *Storia dell'India. Società e sistema dall'indipendenza ad oggi*. Venezia: Marsilio. p. 225

associamo al capitale e a cui l'autore oppone una *Storia 2*, la quale è una combinazione di tutti quegli elementi che non sono automaticamente sussumibili nella storia e nella logica del capitale. La *Storia 2* è dunque quella storia che viene prodotta da narrazioni affettive e che è intimamente indipendente, autonoma, dalla *Storia 1* e che perciò il capitale cerca di assoggettare o distruggere: la disciplina di fabbrica, dice Chakrabarty, è stata la vicenda di un sapere e un potere che ha avuto come obiettivo quello di piegare o eliminare completamente quei frammenti di *Storia 2* che ogni operaio portava con sé, nel suo corpo, dal di fuori della fabbrica e che spesso ne nutrivano la resistenza. Queste differenze dunque devono essere intese come fossero sempre in una «intima e plurale relazione al capitale» ma soprattutto come ciò che ha potenza di innescare il conflitto. Significativamente Chakrabarty specifica però che la *Storia 2* non costituisce mai un Altro dialettico rispetto alla logica necessaria di *Storia 1*: la *Storia 2* va pensata come qualcosa che, anzi, ha la funzione di interrompere la totalizzazione di *Storia 1* e quindi in modo rigorosamente non-dialettico. [6]

La stessa struttura ideata da Chakrabarty si può trasporre in un'ottica contemporanea, assegnando all'*hindutva* la stesura della *Storia 1* e alle masse subalterne l'arduo compito di far emergere la *Storia 2*.

Sono innumerevoli i casi di proteste per questioni relative alle differenze di credo: un esempio ne è il caso aperto riguardo la distruzione della *Babri Masjid*, una moschea costruita ad Ayodhya (nello stato dell'Uttar Pradesh) da un generale dell'imperatore moghul Babur. L'obiettivo proposto divenne quello di "rimuovere" la moschea e di costruire un tempio dedicato al dio Rama, su un terreno tanto esteso da includere

[6] Chakrabarty, Dipesh. 2000. P*rovincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press. P. 47 e s.

integralmente quello occupato dalla moschea di Babur. Il motivo di questa manovra nasce dal fatto che la città di Ayodhya, luogo dove è situata la moschea, è una città particolarmente sacra per i fedeli indù, poiché è tradizionalmente associata luogo di nascita dell'avatara Rama. Secondo l'epica induista infatti, divinità supreme come Vishnu, possono prendere forma umana diventando intermediari tra L'Essere Supremo e i mortali. La tradizione vuole che fosse proprio Ayodhya il luogo in cui Vishnu ottenne la sua incarnazione in Rama.[7]

Data questa credenza condivisa, lo schieramento induista sostenne anche che la costruzione della moschea avesse in realtà, a sua volta, soppiantato una precedente costruzione induista, proprio dedicata a Rama. Questa teoria venne però smentita dopo gli scavi effettuati dall'Archeological Survey of India.

Fondamentalmente entrambi i partiti lottarono per affermare le loro pretese di proprietà legittima; gli scontri indù-musulmani generatesi in tutto il Paese causarono circa 2000 vittime.[8] A questo esempio si affiancano innumerevoli questioni altrettanto discusse, come la recente formazione dei *cow vigilantes*: gruppi estremisti indù che hanno attaccato e addirittura ucciso persone sospettate di traffico di bestiame destinato ai mercati islamici.

Un altro grosso problema dell'impianto politico indiano riguarda il fatto che esso si innalza ancora su una struttura castale e sul suo ordine trova legittimità. In ambito religioso, la mancanza di un'istituzione ecclesiale centrale esaltava il ruolo di una classe di sacerdoti / precettori, le cui radici erano al massimo regionali. Arbitri del vero e del giusto, i bramini adattano alla situazione locale un sistema che, nato con l'intento di legittimare e di

[7] Ratna Kapur, *The "Ayodhya" Case: Hindu Majoritarianism and the Right to Religious Liberty*, 29 Md. J. Int'l L. 305 (2014).
[8] www.bbc.com/news/world-asia-india-42219773 (accesso gennaio 2019)

razionalizzare il dominio dei conquistatori ari sulle genti assoggettate, col tempo si fa sempre più articolato e sofisticato. Tramite la nuova ortodossia, prima si modella la struttura della società, poi la si gestisce regolando con precisione i comportamenti delle singole componenti. Quest'azione infinita di adattamento, orientamento ed estensione è svolta attraverso le due istituzioni che definiscono l'ambito operativo della casta e ne costituiscono "il sistema": quella "normativa-religiosa" del *varna* e quella "sociale-esistenziale" della *jati*.[9]

Nel sistema della *jati*, la discendenza castale riguarda la nascita (questo è infatti il significato del termine *jati*), quindi la professione dell'individuo e gli altri passaggi fondamentali dell'esistenza sono determinati da questa. È sempre la *jati* che, per ciascuno, fissa il codice morale nel *dharma:* un termine di fatto intraducibile, che riassume i precetti religiosi e rispetto della norma, doveri personali e responsabilità collettive.

I *varna* invece, costituiscono le quattro grandi classi che, originate da diverse parti del corpo dello *Spirito cosmico,* vengono considerate più o meno pure in base alla parte del corpo a cui fanno riferimento. Queste definiscono i compiti di ciascun gruppo secondo un criterio gerarchico basato su funzioni, purezza ed ereditarietà dei mestieri: sacerdoti-precettori (i bramini), governanti-guerrieri (*Kshatriyas*), mercanti-artigiani (*Vaisya)*, contadini-lavoratori-servi (*Sudras*).

Questa divisione lascia insolute almeno due questioni importanti: la scala dei valori fra i gruppi all'interno delle categorie; la collocazione di chi non appartiene a nessuna di esse, perché indegno di farne parte essendo troppo gravemente contaminato dalle proprie *impurità* (gli intoccabili, anche noti,

[9] D'Orazi Flavoni, Francesco. 2000. St*oria dell'India. Società e sistema dall'indipendenza ad oggi*. Venezia: Marsilio. p. 174

quindi, come *fuori-casta*) o perché appartenente ad altre confessioni religiose o a nessuna religione in particolare (i tribali animalisti).[10]

Grazie all'apporto di grandi personalità, quali ad esempio il massimo punto di riferimento per gli intoccabili, Ambedkar (1891-1956), la lotta alla discriminazione castale raggiunse tappe importanti come quando nel 1950 la Costituzione bandì il sistema castale. Ciò nonostante l'emarginazione e la disuguaglianza degli intoccabili rimane uno dei grandi ostacoli ancora da superare.

Concluderò ora introducendo un terza dimensione discriminatoria, che come le altre vede parte della sua origine dal sentimento *hindutva*: questa è la discriminazione di genere. Essendo questo argomento il terreno su cui poggia la mia ricerca, invito il lettore a concentrarsi nella lettura del secondo capitolo, laddove analizzerò nel dettaglio le dinamiche femministe in India.

Tanto è stato scritto sull'ambiguità legata alla valutazione del sociale, familiare, culturale, politica, storica e in particolare sul ruolo simbolico delle donne nell'Asia meridionale; ci si chiede come si dovrebbe interpretare il patriarcato indiano quando la sottomissione familiare e sociale delle donne contrasta con figure simboliche di dominio e potere nonché importanti figure politiche e storiche. L'onnipresenza delle questioni femminili nei discorsi politici e storici dell'Asia meridionale può tuttavia assumere un tentativo di "parlare per" le donne, e quindi ridurle al silenzio. Questo dibattito è ciò di cui scrive Spivak nel suo saggio *Can the Subaltern Speak?*.

I suoi scritti, insieme a quelli della filosofa post-strutturalista di Judith Butler, fungeranno da timone per permetterci di navigare in quello che è

[10] D'Orazi Flavoni, Francesco. 2000. *Storia dell'India. Società e sistema dall'indipendenza ad oggi.* Venezia: Marsilio. p. 175

l'enorme capitolo sul femminismo indiano in relazione agli studi postcoloniali. Spivak infatti, provenendo dagli *studi subalterni* ha per prima aperto la strada per quanto riguarda gli studi di genere, parte integrante della subalternità.

La questione di genere in un contesto postcoloniale segue un percorso tormentato, che collide con la storia polemica dell'etnocentrismo dei discorsi accademici occidentali e con la loro agenda universalista. La "seconda ondata" della critica femminista occidentale riguardava l'identificazione delle ramificazioni delle strutture patriarcali volte a opprimere le donne come fossero un insieme, cercando di identificare un "nemico principale" e un "tipo unico di oppressione". Identificare un "nemico unico" ha avuto la conseguenza di cancellare tutte le specificità (sia sociali, razziali, culturali o sessuali) di questa oppressione e, conseguentemente, di negare tutte le altre forme cumulative di oppressione.[11]

Sebbene la lotta per la discriminazione di genere e per l'ottenimento dell'emancipazione femminile fosse in atto già da diversi decenni, è solo negli ultimi anni che nelle città metropolitane indiane, per la maggior parte, ma anche in molte aree rurali, si è innescato un nuovo forte movimento di protesta femminista, la cui voce sembra farsi sentire fino agli alti ranghi governativi.

A scatenare la recente ventata di reazione è stato il famoso caso di stupro di una giovane studentessa ventitreenne, conosciuto sotto il nome di *Delhi Gang Rape*. La vittima fu Jyoti Singh Pandey, la quale il 16 dicembre 2012, mentre viaggiava su un autobus privato a Delhi, venne picchiata e stuprata

[11] Anne Castaing, 2014. Thinking the Difference: On Feminism and Postcolony, *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [Online], Book Reviews,

http://journals.openedition.org/samaj/3689 (accesso gennaio 2019)

da un gruppo di sei uomini. Le condizioni della ragazza furono fin da subito molto gravi, ma i medici provarono a curarla per 12 giorni fino a quando il 29 dicembre ne venne dichiarato il decesso. I sei uomini accusati vennero tutti arrestati e accusati di omicidio e violenza sessuale. Uno dei condannati, Ram Singh, morì prima della sentenza del tribunale, mentre gli altri vennero condannati all'ergastolo.

Qualche ora dopo la notizia del decesso diverse migliaia di persone si riunirono a Jantar Mantar, luogo iconico dove prendono sede la maggior parte delle proteste a Delhi, per esprimere la loro angoscia e rabbia.

Delhi divenne sede di proteste pubbliche mai viste prima. Un infinito numero di giovani della classe media presero il controllo delle strade bloccandole, repressi solo dalla forza della polizia. Proteste simili vennero fatte nelle altre città principali del Paese, ma quelle di Delhi furono talmente intense che il governo impose il coprifuoco in alcune parti della città, oltre ad aver ricorso al linciaggio dei protestanti.

Le proteste raggiunsero tale intensità anche perché la reazione del governo (*Congress*) fu pressoché inesistente. La docente di economia della Jawaharlal Nehru University, Jayati Ghosh disse: *"What the government is doing is politically stupid […] This will cause public disaffection, because people are seeing the government as inflexible and intolerant. If the government listened, they would find that people are trying to find solutions. […] The problem," she added, "is the government is not even listening."*[12]

[12] Intervista a Jayati Ghosh. Articolo di Yardley Jim. "Leaders' Response Magnifies Outrage in India Rape Case" in *The New York Times*. 29/12/2012

Nonostante questo caso sia stato emblematico per quanto riguarda il tema della violenza sulle donne, ci furono altri episodi, non sempre di minor rilievo, che caratterizzarono il recente movimento d'attivismo femminile.

Amnesty International nel 2017 dichiara l'India come il posto peggiore per una donna in cui vivere tra tutti i paesi del G20. Il rapporto ha citato l'infanticidio femminile, lo stupro e la discriminazione delle donne come ragioni principali per cui nascere donna significa automaticamente emarginazione.[13]

Come per gli altri due casi, sarebbero innumerevoli le questioni da approfondire ai fini di dare un'esaustiva illustrazione in materia di diritti alle donne; mi limito quindi a dichiarare come la lotta al patriarcato rappresenti ora per l'India una realtà accesa e in continuo divenire. A supporto di quanto detto, si può infatti citare la recentissima protesta del *Muro di Donne* di 620 km per sostenere l'uguaglianza di genere e i valori di un rinascimento progressista, simbolo di dissenso contro coloro che si opposero al verdetto di Sabarimala (nel Kerala, il tempio Sabarimala vietava l'accesso alle donne di età compresa tra i 10 e 50 anni. Il divieto era formalmente stato eliminato per decisione della Corte Suprema del Kerala, che lo aveva giudicato discriminatorio, ma moltissimi fedeli si erano comunque opposti all'ingresso delle donne nel tempio). [14]

[13] www.amnestyusa.org/the-worst-place-to-be-a-woman-in-the-g20/ (accesso gennaio 2019)

[14] Nidheesh N.M. Kerala on edge as devotees block women from entering Sabarimala. Articolo pubblicato da liveMint il 18/10/2018 www.livemint.com/Politics/XVZhEg8GrsLlN3Mg4MWh0M/Women-journalists-attacked-in-Sabarimala-despite-police-pres.html (accesso gennaio 2019)

## 1.2 Intersezione di etichette

Le precedenti osservazioni riguardo l'*hindutva* e il suo impatto sociale aprono la porta a un più ampio terreno d'analisi, in cui le parti interessate non sono solamente donne, fedi e caste, ma a queste se ne aggiungono altre.

Ricordo che la mia ricerca sul campo ha l'intenzione di scoprire le dinamiche interne della comunità LGBTQAI+ in relazione alla sezione 377 del codice penale, ora abolita.

Nel corso di quella prima fase di ricerca, la massiccia presenza di performance poetiche in ambito LGBTQAI+ mi sorprese e inevitabilmente, spostò il mio focus d'analisi su di essa. Quando l'anno successivo (2018) tornai sul campo per la raccolta delle poesie sentii come se stessi prima dimenticando un passaggio. Dialogando con i miei interlocutori e seguendoli nelle loro frequentazioni sociali, mi accorsi di avere lacune riguardo la cornice socio-culturale sviluppatasi.

Sorprendentemente a Delhi, soprattutto durante i mesi autunnali e invernali, istituzioni quali università e enti privati organizzano un interessante numero di eventi culturali dedicati al tema *queer*. *Facebook* aveva per me il ruolo di un'agenda, mi ricordava costantemente i prossimi eventi in programma a cui avevo dimostrato interesse. Ciò che notai fu il fatto che, nonostante gli eventi a cui partecipavo fossero esplicitamente legati alla tematica *queer*, spesso si finiva per parlare di tante altre tipologie di emarginazione. Questo lo notai soprattutto durante la mia seconda fase di ricerca, nell'autunno 2018.

Il 5 ottobre 2018 partecipai ad un evento presso *Miranda House,* un collegio femminile facente parte dell'Università di Delhi (DU). L'evento prendeva

il nome di *Festival of Voices* e, organizzato dall'associazione *Mittika*[15] in collaborazione con *Women Development Cell*[16], consisteva in un aperto dibattito con le studentesse per condividere esperienze di vita nel contesto cittadino di Delhi, da un punto di vista prettamente femminile. Alle ragazze venne inizialmente chiesto di presentarsi e di esplicitare la loro provenienza: se cittadine di Delhi oppure studentesse fuori sede. In relazione a ciò vertevano argomenti quali la diversa percezione di *safe spaces* a Delhi, il dibattito sul patriarcato, sulle molestie sessuali, sulla discriminazione su base etnica, opinioni riguardo il movimento *MeToo,* la mascolinità, il ruolo dell'industria cinematografica di *Bollywood* in tutto ciò, e in aggiunta, un lungo dibattito sulla questione dell'orientamento sessuale. Ricordo di essere uscita da quella stanza piena di interrogativi. Ero contenta di aver assistito ad uno spontaneo e variegato dibattito riguardo la comunità queer, ma al tempo stesso mi chiedevo se tutti gli altri argomenti di contorno sarebbero dovuti essere di mia competenza.

Alla fine dell'incontro le ragazze mi invitarono a partecipare ad una protesta universitaria che si sarebbe tenuta qualche giorno dopo, in relazione allo scontento generale delle studentesse per le ingiustizie esercitate dagli istituti universitari. La protesta di nome *Pinjratod* – in hindi, fuori dalla gabbia – rivendicava il diritto delle studentesse a non sottomettersi alle norme di coprifuoco all'interno dei collegi, norme esenti per la controparte maschile. Anche in questo caso mi accorsi come, nonostante il cuore della protesta fosse incentrato su un problema di

[15] *Mittika* è un'organizzazione che ha lo scopo primario di contribuire alla giustizia di genere e ai diritti per l'educazione e lo sviluppo dei giovani. www.mittika.co.in/about/ (accesso gennaio 2019)

[16] *The Women's Development Cell at Miranda House is a space for exploring gender stereotypes, making connections between private lives and public worlds, and sensitizing students to a feminist understanding of their lives and contexts. This is done through interaction. A short duration certificate course on Women and Law in India has, over the past years, become an integral part of the college calendar. In addition, the Cell organizes lectures, workshops, documentary screening and discussions on topical, pertinent issues.*

discriminazione di genere, il movimento rivendicava anche il diritto degli studenti disabili ad avere strutture idonee all'interno dei collegi, e insieme a ciò, la tortuosa questione della *Reservational Policy*, ancorata alla discriminazione castale.

La *Reservational Policy* è un processo di riserva dei posti per il pubblico impiego e per le istituzioni educative, destinati a tutti coloro che provengono da contesti economico-sociali svantaggiati; il loro *status* viene identificato in base alla provenienza castale. Il governo riserva un determinato numero di posti per gli appartenenti alle *Scheduled Castes* (gli ex-intoccabili), *Scheduled Tribes* (gli *Adivasi*, ovvero aborigeni) e *OBC (Other Backward Classes)*[17].

Figura 1: Fotografia scattata dalle manifestanti durante la protesta Pinjratod[18]

17 Nella categoria delle OBC, *altre classi svantaggiate,* rientra chiunque non appartenga alle altre categorie: le caste "alte", ovvero i primi tre *varna*, al di sopra; gli ex intoccabili e i tribali, al di sotto; le minoranze religiose, al di fuori (perché estranee alla logica castale). D'Orazi Flavoni, Francesco. 2000. Storia dell'India. Società e sistema dall'indipendenza ad oggi. Venezia: Marsilio. p. 189

18 Fotografia scattata dalle manifestanti durante la protesta Pinjratod presso Lady Shri Ram College di Nuova Delhi. Il primo manifesto in hindi recita "sastaa dhaatraavaas denaa hogaa" ovvero "Costo degli ostelli meno cari", mentre il secondo "ooraton ko keed karnaa band karo, #pinjratod" ovvero: "Smettetela di imprigionare le donne".

Durante la protesta, la lotta al patriarcato e alla cultura *bramanica* erano al centro dell'attenzione. Ebbi l'occasione di conoscere forti personalità che mi invitarono a partecipare ad altre iniziative, quali ad esempio la formazione di un collettivo *queer* all'interno di un'università, o ad esempio la programmazione di un festival di tre giorni dedicato alla disabilità, chiamato *Disability Pride.*

Fu in situazioni come queste che iniziai a rendermi conto di come la lotta ai diritti LGBT era in realtà una lotta collettiva, combattuta da un gruppo ben più ampio della sola comunità *queer*. Mi si presentò difronte agli occhi la realtà dell'intersezionalità: un concetto spesso usato nelle teorie critiche secondo cui tutte le istituzioni oppressive (razzismo, sessismo, omofobia, transfobia, abilità, xenofobia, classismo, ecc.) sono interconnesse e non possono essere esaminate separatamente l'una dall'altra. L'attivista e giurista statunitense, Kimberlé Crenshaw, nota per aver coniato il concetto di intersezionalità, dichiara: *"Intersectionality is a lens through which you can see where power comes and collides, where it interlocks and intersects. It's not simply that there's a race problem here, a gender problem here, and a class or LBGTQ problem there. Many times that framework erases what happens to people who are subject to all of these things."*[19]

Ricordo che durante il mio primo mese di ricerca nell'autunno 2018, mi trovai in crisi in quanto nuovamente, il mio asse di ricerca sembrava essersi spostato. La polvere innalzata da tutti questi movimenti ai quali avevo partecipato fu abbastanza per disorientarmi e suggerirmi che, qualora li avessi ignorati, avrei deprivato la mia ricerca di una fetta molto significativa.

---

19 Intervista effettuata dalla Columbia Law School e pubblicata in data 08/06/2017 www.law.columbia.edu/pt-br/news/2017/06/kimberle-crenshaw-intersectionality (accesso gennaio 2019)

Tuttavia ancora, non ero a conoscenza del concetto di Crenshaw; a parlarmene per la prima volta fu un studentessa 22enne di sociologia, Aayushi Verma. Aayushi fu una delle prime persone queer che conobbi a Delhi e in poco tempo, divenne una delle mie principali informatrici. La conobbi durante la prima fase di campo nell'anno 2017 tramite *Tinder*[20]; ci scambiavamo opinioni riguardo la tecnica etnografica dato che anche lei si stava occupando di una ricerca sul campo relativa alla comunità transessuale di Delhi.

Un giorno, parlando di tutte queste realtà minoritarie le cui strade sembravano costantemente incrociarsi, Aayushi mi spiegò che "*everyone has different identities. You can be dalit, queer, disabled…Oppression gets double, triple when you have more of this identities".*[21]

Da lì in poi il concetto di intersezionalità sembrò non volermi lasciare. Iniziai a notare sempre più spazi che rappresentavano luoghi di incontro tra diverse classi di oppressi.

## 1.3 Minoranza etnica e *queer*

L'India presenta al suo interno una molteplicità di gruppi culturali molto differenti tra loro; la frontiera nord orientale, è forse quella più peculiare tra tutte per via della sua mescolanza etnica. Dai picchi ghiacciati dell'Himalaya, che culminano col Monte Kangto (7090 metri) nel distretto di West Kameng dell'Arunachal Pradesh, alle umide pianure dell'Assam e Tripura, il nordest indiano ospita i più diversi ecosistemi e aree climatiche

20 Tinder è una delle più popolari app di incontri al mondo per incontrare nuove persone.
21 Diario di campo. 12/11/2018, New Delhi.

del pianeta. Questo infatti presenta un'incredibile diversificazione sia sotto il profilo geografico naturale, sia sotto il profilo etnico culturale.

La loro peculiarità culturale e linguistica dovuta anche alle loro migrazioni nel corso dei secoli, dalla Cina, Tibet, Birmania, Laos, Cambogia e Thailandia, viene preservata con molta cura nonostante le incursioni estere che da diversi anni minacciano la loro identità. Data la loro identità multiculturale, essi presentano svariate forme di credenza, dai culti tribali alle forme più disparate di induismo.

Molte di queste tribù sono i cosiddetti *Adivasi,* ovvero popoli aborigeni i quali per la maggior parte, rientrano nella classificazione indiana delle *Scheduled Tribes*.

Politicamente i sette stati che compongono la regione della cosiddetta frontiera assamese sono parte dell'India, pur avendo sofferto – ieri come oggi - di un pesante isolazionismo geografico indotto dai confini internazionali. Il gruppo, o meglio il blocco nordorientale di tali stati dell'Unione è composto da Assam, Arunachal Pradesh, Nagaland, Meghalaya, Mizoram, Manipur e Tripura; a loro volta questi confinano con Tibet e Cina a nordest, Birmania a sudest e Bangladesh a ovest. L'appellativo Seven Sisters of India che venne a sostituire la dicitura NEFA (North Eastern Frontier of Assam), risuona tuttavia di una tendenziosa ambiguità: da un lato sembra rimarcare l'appartenenza della regione alla terra d'origine, dall'altro evidenzia senza fraintendimento l'isolamento, il senso di distacco in cui le sette si sentono evidentemente sorelle.[22]

Tutte le Regioni dell'India, ma in particolare popolazione come queste, in seguito all'indipendenza hanno iniziato a subire lo sforzo richiesto dal

[22] Beggiora, Stefano. 2010. "Seven Sisters: identità etnica, tribù e nazionalismo all'ombra del conteso confine Cina-India" in *ETHNORÊMA*, vol. 6 . p.40

processo di compattazione nazionale; ad esempio la nascita di nuove piattaforme religiose o linguistiche tendenti all'omologazione culturale.

Insieme a questo, i più recenti movimenti terroristici, hanno incrementato l'irrequietezza apparentemente congenita e instaurato in loro, una profonda crisi identitaria.

I processi di diaspora avviatesi in risposta all'instabilità delle minoranze del nord est, risultano significativi in questa ricerca in quanto, soprattutto nella città metropolitana di Delhi, hanno permesso l'entrata in scena di una nuova soggettività. Inutile dire che l'entrata in città di queste nuove identità etniche, ha portato a fenomeni discriminatori. Questo tema è ora interessante ai fini della nostra ricerca, poiché mostra la possibilità di una doppia discriminazione nel momento in cui due soggettività si presentano sullo stesso piano: il caso in cui un membro della comunità LGBT appartiene alla minoranza etnica nord orientale.

Un esempio lampante è quello del progetto lanciato dagli attivisti Kumam Davidson e Pavel Salgolsem: *The Chinky Homo Project*. Entrambi gli attivisti appartengono alla comunità *queer* di Delhi e provengono delle regioni nordorientali dell'India. Simbolo di un'esperienza collettiva di discriminazione razziale, *'Chinky'* è un insulto razziale che identifica in modo omogeneo come una razza inferiore, le persone degli stati nord-orientali del subcontinente.

*'Homo'* è una parola dispregiativa, comunemente usata nella regione nord-orientale per identificare e insultare coloro che non sono conformi alle norme di genere. Anche se ci sono parole nei dialetti locali che significano amore, come *'maiki'* in assamese, e *'nupi-maanbi'* o *'nupa-saabi'* nella comunità di lingua meitei, *'homo'* rimane la parola che è ancora ampiamente usata come termine generico per ciò che potrebbe essere chiamato *queer* o LGBTQA+. Una persona che vive alla cuspide o all'intersezione di

entrambe le soggettività sperimenta un costante stato di ansia per la ricerca dell'autodeterminazione e del senso di appartenenza.

Il Progetto Chinky Homo cerca di esplorare, discutere e archiviare le esperienze vissute e le narrazioni di persone che vivono nell'intersezione di entrambe le soggettività.

Kumam e Pavel si impegnano per registrare, archiviare e diffondere testimonianze, saggi fotografici e una miriade di forme di espressioni digitali di persone *queer* appartenenti alle regioni nord-orientali, di fronte all'assenza e alla rigida invisibilità della letteratura e di altre forme di espressione sul tema.

Inoltre, ho avuto modo di approfondire la tematica *queer* nel contesto nord-orientale partecipando ad una proiezione cinematografica del documentario di Santa Khurai, una famosa attivista transgender di Manipur. Il film, intitolato *Nawa* ("innocenza dell'infanzia"), ripercorre la vita di Atey, un ragazzo tredicenne appartenente al gruppo etnico dei meitei di Manipur. La brillante cinematografia riesce a trasmettere la serenità nella vita quotidiana di Atey, tra pezzi di storia ambientati a scuola, a casa, o in giro a giocare con gli amici; ma al tempo stesso trasmette una sensazione di inquietudine, vissuta soprattutto da parte dei genitori, preoccupati, i quali si dichiarano consapevoli del fatto che il problema

risieda nella società in quanto discriminatoria, e non nella persona in quanto avente una "disforia di genere".

## 1.4 Disabilità e *queer*

Slegandoci dalla questione dell'appartenenza etnica, vorrei entrare ora in merito ad un altro spazio d'incontro tra più soggettività: quello riguardo la

Figura 2: Frame dal documentario Nawa, 2018

disabilità e la sessualità. In merito a ciò sono stati due i miei informatori principali: Abhishek Anicca e Shivangi Agarwal. Entrambi sono studenti all'Università di Ambedkar, dove Abhishek sta studiando per un dottorato in *gender studies* mentre Shivangi studia antropologia. Essi presentano disabilità fisiche e si identificano come *queer*. Nonostante l'orientamento sessuale di Abhishek, a differenza di Shivangi, si collochi nella sfera eterosessuale, lui preferisce definirsi *queer* per via della percezione che ha e che hanno gli altri del suo corpo. *Queer*, per definizione etimologica significa "strano", "diverso dal normale"; ed è così che Abhishek decide di *appropriarsi* di un termine che è solitamente utilizzato per la sola sfera sessuale. A seguire presento una delle poesie, inerenti al discorso, che Abhishek ha avuto il piacere di condividere.

# I am not man enough for you – Abhishek Anicca

not man enough
to stand without holding on
tall enough or strong
not man enough
to camouflage my fears
under the blanket of ego
not man enough
to be complemented by your friends
or fit into the picture perfect weddings
that you have planned all along

i am man enough
to love you deeply
and yet queer enough
to not be your man

the queerness
of my disabled body
makes me complete
it makes me human
it makes me unique
it makes me love
who i am

and truth be told
i would rather be myself

than be just your man. [23]

Occupandosi egli di *gender studies,* e scrivendo brillanti poesie riguardo il tema, sarà nuovamente menzionato nel corso del trattamento visto il grande contributo che ha dato nel corso della ricerca. Per ora mi limito con il raccontare dell'iniziativa realizzata da lui in collaborazione con Shivangi, ovvero tre giornate ricche di svariate attività – tra cui, performance di poesia, proiezione di film, musica live e pittura murale -, tutte, sotto il nome di *Disability Pride*.

Ecco come Abhishek racconta dell'evento:

23 Poesia scritta da Abhishek Anicca. Titolo: I'm not a man enough for you

*"Disability Pride è stato un evento nato dall'esigenza di un movimento indipendente in grado di riunire persone diversamente abili. Avevamo inventato il titolo "pride" come gruppo in sé, ma è stato rifiutato. Tuttavia io e Shivangi volevamo usare l'idea di "orgoglio", naturalmente ispirato dal movimento LGBT, ma è stato usato anche come un concetto del movimento della disabilità. Quindi è stata una fusione delle nostre aspirazioni. Quello che volevamo che l'evento fosse era portare le persone diversamente abili sotto un unico ombrello e parlare di vite disabili "*[24]

Durante la terza giornata del festival, interamente dedicata alla narrazione

Figura 3: Shivangi si esibisce con le sue poesie al Disability Pride. Fotografia scattata dall'autrice. 02/11/2018

di poesie, Shivangi – anche lei poetessa – si introdusse così:

*"I am a disabled queer activist. Queer and disabled are two identities that the government pretends that they do not exist. People keep asking me why disabled? And why queer? Because I do not give a fuck about what capable people think and I'm*

[24] Intervista tramite Facebook effettuata con Abhishek dopo essere tornata dal campo.
Traduzione dell'autrice. 18/01/2019.

*incapable of worrying about what this heteronormative society says.*

"[25]

L'evento non trattava esclusivamente di disabilità fisica ma anche di quella mentale. Vorrei quindi introdurre qui l'altrettanto grande capitolo riguardo la salute mentale in relazione alla comunità LGBTQAI+.

Il 10 ottobre è il *World Mental Health Day,* quindi, trovandomi per entrambe le volte sul campo, ho potuto assistere a come la città di Delhi si attiva e risponde a questa giornata.

Il primo evento LGBTQAI+ a cui partecipai a Delhi fu proprio legato alla salute mentale. Era il 10 ottobre 2017 quando presso la clinica *Karma Centre for Counselling and Wellbeing* a Vasant Vihar (sud Delhi) si svolse un workshop dedicato alla salute mentale all'interno della comunità *queer*.

A condurre il workshop era Divya Dureja, una giovane psicologa e attivista queer, la quale divenne presto una delle mie principali informatrici. Il workshop era incentrato sulla condivisione delle proprie esperienze di vita in quanto membri della comunità *queer*, e sull'approfondimento di alcune tematiche quali ansia e depressione. Nonostante l'importanza del tema trattato, il workshop venne alleggerito da attività "ludiche" quali l'introduzione alla *pet therapy*, il taglio di una grossa torta arcobaleno e sorprendentemente, una sessione di *Open Mic*[26], è nella quale i partecipanti potevano esibire le proprie poesie. Fu poi infatti da quell'incontro che iniziò il mio itinerario verso la scoperta della *queer poetry*.

[25] Discorso estrapolato da riprese video durante il Disabled Pride. 02/11/2018

[26] *open mic* è una modalità di esibizione da parte di artisti, siano essi musicisti, comici, poeti o artisti di vario background. Questa costituisce per loro una palestra per sperimentare e perfezionare il loro lavoro. Eventi di questo tipo si svolgono in vari luoghi, ma soprattutto nei pub e bar.

Figura 4: Collage fotografico del workshop presso Karma Centre di Vasant Vishar.

L'anno successivo, sempre in occasione della giornata mondiale della salute mentale, partecipai ad un evento presso l'AIIMS di Delhi (All India Institute of Medical Sciences), dove Divya Dureja era stata chiamata per discutere ad un seminario in qualità di psicologa *queer*. Anche in quell'occasione raccontò della sua esperienza personale riguardo il suo orientamento sessuale, il coming out, le reazioni in famiglia e il riscontro sul terreno sociale.

## 1.5 Caste e *queer*

Infine vorrei introdurre un altro spazio d'intersezione molto significativo per quella che è la struttura sociale indiana: essere *queer* e *dalit.*

All'interno della comunità non si era soliti discutere anche dell'oppressione castale in quanto esso rimaneva un argomento tabù. Per quanto riguarda la città di Delhi fu molto significativo il contributo che diedero tre forti personalità: Dhiren Borisa, Dhrubo Jyoti e Akhil Kang.

Figura 5: Fotografia di Akhil Kang al Delhi Queer Pride 2015

I tre ragazzi, sono famosi attivisti di Delhi e, presentando entrambe le soggettività *queer* e *dalit,* decisero di esporsi durante il Delhi Queer Pride dell'anno 2015 tramite un discorso che ci permette di capire alcuni punti chiave di questa intersezione. Dhrubo si lamentò di come spesso gli capitava che le persone gli chiedessero il perché lui dovesse costantemente inserire l'essere *dalit* nei suoi discorsi. Risponde dicendo: *"Portiamo la casta dappertutto perché la casta è dappertutto! È nella mia maglietta, la casta è nei miei pantaloni, la casta è nel mio sesso, la casta è nel mio essere e la casta è anche in ogni parte di te!"*[27]

Riporto qui sotto l'intero discorso letto da Jyoti e da Kang.

[27] https://www.youtube.com/watch?v=SsQIq2_Di7A&t=1s TdA.

*"We have all come together today to celebrate our unity in the times of being labeled immoral, unnatural and wrong. We are proud of the fact that we are differe*nt *and will change for no one – we celebrate our own difference. The difference between us, among us and within us. But our pride is incomplete without acknowledging and celebrating our caste identity, as Dalit queer individuals. For us, coming out of the closet is not just about sexuality but caste too. We want to break free of norms of who we want to be with but also from social hierarchies.*

*We want to celebrate our difference and be proud of what our brethren have gone through and continue to go through. We want to remind everyone that caste is alive and festering. It is in our lives, in this city and country – not just as bloody massacres but also in erasure of history, identity, culture. It exists in the humiliation of Dalit children across rural India and the throttling of voices. We want to remind everyone that a common oppressor subjugates us all – that LGBT individuals can be lower caste too – that queer and caste aren't so isolated from each other. So, lets join together to challenge our surroundings, not just to smash hetero norms but caste shackles too."*[28]

Nonostante questo discorso risalga a tre anni fa, riconosco alcuni concetti base che fanno parte tutt'ora dell'ambiente *dalit*. Innanzitutto il *pride*, come dice la parola stessa "orgoglio", è un'occasione per mostrare la fierezza che si ha rispetto alle etichette che la società inevitabilmente ci prescrive. Per loro è sì importante manifestare l'orgoglio di essere "diversi", di non sottoscriversi ad una narrativa etero-normativa; ma al tempo stesso è

[28] Discorso riportato da Akhil Kang in un post facebook in data 30/11/2018 www.facebook.com/photo.php?fbid=10153757639639085&set=p.10153757639639085&type=3&theater (accesso gennaio 2019)

considerevole anche la necessità che hanno di mostrare lo stesso orgoglio per la loro provenienza castale. La rivendicazione dei diritti di uguaglianza nasce da due nuclei diversi, ma si interseca nello stesso sentimento d'orgoglio.

Un'altra questione che emerge dal discorso sopra riportato e che ho potuto osservare durante il mio periodo di campo, è quella riguardo il *coming out* come *dalit*. *Coming out*, ovvero "venire fuori" è la tipica espressione che si usa nell'ambiente omosessuale per rivelare agli altri il proprio orientamento sessuale. Allo stesso modo pare ci sia una costante negoziazione su quanto si voglia o meno essere *out*, sia per quanto riguarda la sfera sessuale che per quella castale. La differenza tra i due *coming out* è che, per quanto riguarda quello castale, avviene facilmente in corrispondenza con il pronunciarsi del cognome.

Sul campo ho avuto diverse interazioni con la giovanissima associazione *Nazariya,* fondata nell'agosto 2017 dagli studenti dell'Università di Delhi, si impegna nel creare spazi sicuri per i membri della comunità LGBT+ e mira a sensibilizzare e responsabilizzare per combattere i pregiudizi sessuali, castali e razziali.

Membro attivo dell'associazione è Rishi Raj, un giovane ragazzo che, in un articolo pubblicato dallo stesso *Nazariya* la scorsa estate dichiara:

> *"I "came out" as Dalit 3 months ago. I was often questioned about the need for coming out as Dalit while I was already out as gay. But the fact of the matter is that it was extremely vital to have done that because the current queer movement is dominated by upper caste gay men and it is important that people know that I am here too."*[29]

[29] Nazariya Group. "Life As An Out And Proud Queer, Dalit Teenager"in Nazariyalgbt.org, 08/06/2018

In aggiunta a ciò continua narrando della risonanza che l'unione tra tutte le minoranze porta con sé, in termini di lotta contro l'oppressione.

> *"I believe that the current queer moment is scattered among individuals who are concerned about their own rights rather than saving the lives of minorities in general. Supporting the Dalit movement, being a feminist, being a supporter of sex workers, being a supporter of racial, religious, linguistic and cultural minorities will make them a part of movement and will give them a space to express their views and opinions. That's how the LGBTQIA+ took a major boost in the United Kingdom, when the support of LGBT individuals towards the miners was recognized by the labor party which later came into power."*[30]

Penso che queste parole siano centrali per comprendere e quindi chiudere il cerchio dell'introduzione all'intersezionalità. Questa dunque, è in prima linea contrassegnante per quanto riguarda la discriminazione, che come abbiamo osservato sopra aumenta all'aumentare delle soggettività emarginate. Ma in seconda battuta è un concetto fortificante, se visto in termini di rivendicazione collettiva portata avanti da parte di individui segnati da stigma diversi, ma connessi dalla stessa sete di giustizia.

---

www.nazariyalgbt.org/2018/06/08/life-as-an-out-and-proud-queer-dalit-teenager/?fbclid=IwAR0FMFJnGtx94S2VEBWgqDCaEkGcpmmeV3sdAc4qXMTAf38C5u4KiVye4Gw (accesso gennaio 2019)

[30] Nazariya Group. "Life As An Out And Proud Queer, Dalit Teenager"in Nazariyalgbt.org, 08/06/2018 https://nazariyalgbt.org/2018/06/08/life-as-an-out-and-proud-queer-dalit-teenager/?fbclid=IwAR0FMFJnGtx94S2VEBWgqDCaEkGcpmmeV3sdAc4qXMTAf38C5u4KiVye4Gw (accesso gennaio 2019)

# Femminismo

Sebbene nel primo capitolo abbia elencato un'eterogeneità di discriminazioni, le quali ho riscontrato essere attive nella società attuale indiana, vorrei ora entrare particolarmente nello specifico di una di queste: la discriminazione di genere.

La scelta è "obbligata" poiché, volendo in questo elaborato discutere di sessualità, questa, non la si può prescindere da un'analisi basilare della questione di genere e dalle consequenziali dinamiche di potere che intercorrono tra essi.

Dunque questo capitolo, similmente al primo, servirà come base di supporto sulla quale si poggeranno gli sviluppi successivi riguardo alla questione *queer*. Questo rappresenta un presupposto nodale poiché ci informa dell'impianto sociale che costituisce l'istituzione della famiglia in India e il suo affilato vertice chiamato *patriarcato*.

## 2.1 Femminismo da ieri ad oggi

Nel presente capitolo vorrei come prima cosa individuare le radici del concetto di genere. La storica Rekha Pande, specializzata nei *Women's Studies* e direttrice del *Centre for Women's Studies* dell'Università di Hyderabad, espone all'interno del suo saggio *The History of Feminism and doing Gender in India (*2018*)* l'iter storico di come il femminismo, sviluppatosi inizialmente in Europa, si sia gradualmente diffuso nel subcontinente indiano, estendendosi poi in varie forme fino ai giorni nostri.

Il concetto di genere risale al XVII sec. quando l'accademia iniziò a rompere con il pensiero biologista riguardo l'inferiorità naturale delle

donne; scrittrici e giornaliste -considerate femministe o proto-femministe – contribuirono alla diffusione di quest'ideologia; tra queste ricordiamo maggiormente Olympe de Gouges e Mary Wollstoncraft. Autrici come loro, nel XVIII sec. Pubblicarono opere contro la "naturalizzazione" della differenza sessuale; il tema centrale era quello della diseguaglianza tra uomini e donne e la rivendicazione degli stessi diritti.

Nel secolo successivo prende piede l'innovativo concetto secondo cui la biologia non è il destino per l'identità di genere; sarà la filosofa Simone de Beauvoir a contribuire a questo nuovo pensiero, grazie alla sua celebra frase *"Donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo: è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna."*[31]. Simone de Beauvoir diviene un irrinunciabile punto di riferimento per la teoria della decostruzione del determinismo biologico**,** facendo riferimento soprattutto alla sua opera *Secondo sesso* (1949). Il suo pensiero, oltre ad essere il principale conforto e punto di riferimento per i movimenti del suo tempo, è oggi il pilastro degli studi che intendono sottolineare una differenza tra il *sesso* e il *genere*.

Il femminismo comprende diversi movimenti sociali, culturali e politici ed è, come abbiamo visto, strettamente legato alle disuguaglianze di genere e ai pari diritti per le donne. L'accademia è solita studiare il femminismo nella storia dividendolo in tre ondate; ognuna di queste è caratterizzata da un periodo storico diverso e di conseguenza, a rivendicazioni differenti.

[31] Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. trans. Constance Borde and Sheila MalovanyChevallier. (New York: Vintage Books, 2011), p. 283

La prima ondata la si individua dalla metà del XIX secolo e l'inizio del XX secolo, il cuore di questa fase è sicuramente concernente il diritto di voto per le donne. In Inghilterra la campagna delle *Suffragettes* lottò per il diritto di voto esteso al sesso femminile, ottenendolo nel 1918 solamente per le

Figura 6: Londra 1911: la principessa indiana esiliata Sophia Duleep Singh, insieme ad altre donne indiane, combattono per i diritti di voto durante il movimento Suffragette

donne sposate sopra i trent'anni, mentre nel 1928 ottenne quello universale.[32] La seconda ondata la si identifica tra gli anni '60 e '70; qui le proteste ruotavano attorno alla sfera sessuale, familiare e lavorativa. La seconda ondata continua di fatto ad esistere, coesistendo con la terza ondata attuale. La terza ondata si estende dall'inizio degli anni '90 fino ad oggi. Il movimento si presenta come una risposta al fallimento percepito durante la seconda ondata. Inoltre, fattore molto significativo della terza ondata, è il fatto che questa sembri voler sfidare la definizione tipica di

[32] Phillips, Melanie, 1951-. The Ascent of Woman: a History of the Suffragette Movement and the Ideas behind It. London. Abacus, 2004. Print.

"femminismo" della seconda ondata, la quale enfatizzava unicamente le esperienze della donna bianca di classe medio-alta.

Spostando ora l'attenzione sul contesto indiano, Pande delinea il femminismo nel subcontinente indiano diviso anch'esso in due fasi: la fase prima dell'Indipendenza e quella successiva ad essa.

Nella prima fase sostanzialmente avviene l'incontro tra Occidente e Oriente: le idee occidentali di *libertà, equità* e *fratellanza* che si andavano diffondendo nelle capitali europee, vennero gradualmente assorbite dall'élite indiana tramite lo studio della lingua inglese e della consequenziale cultura. L'intervento coloniale, guidato dalle idee europee di razionalismo e progresso, comportò delle riforme all'interno del sistema sociale indiano; emerse un tentativo di formare una nuova filosofia mancante di tutte quelle pratiche legate alla tradizione indiana, considerate ostacoli per il progresso delle donne (come la poligamia, la tradizione *sati,* matrimoni infantili, ecc.). Bisogna tenere presente come l'intervento britannico e il suo potere in possesso, siano stati in grado di cambiare la stessa rappresentazione del passato indiano. La tradizione della *sati* ad esempio, descritta dagli inglesi come un'agghiacciante pratica funeraria che prevedeva l'obbligo delle vedove *rajput* (appartenenti ai regni induisti della zona del Rajasthan durante l'era medievale) a bruciarsi vive sulla pira funeraria del marito morto, è tutt'ora oggetto di un grosso dibattito. Gli studiosi ritengono questa fosse un'invenzione britannica volta a dipingere il popolo indiano come barbaro e legittimare la loro azione "civilizzatrice". In realtà, ciò che esisteva era il *Jauhar*, ovvero il sacrificio volontario delle donne, le quali dopo la sconfitta della battaglia preferivano immolarsi in onore del regno, piuttosto che cadere prigioniere nelle mani del nemico. E' chiaro che la rappresentazione britannica del territorio indiano, porta con sé delle distorsioni a cui tutt'ora si cerca di dare delle spiegazioni.

Nei primi decenni del XX secolo, dal 1917 al 1927 nacquero tre tra le maggiori organizzazioni: *Women's India Association (WIA), National Council of Women in India (NCWI)* e *All India Women's Conference (AIWC).* Questo fu anche il periodo dove l'insurrezione nei confronti dei colonizzatori britannici crebbe sempre più.

Quando Mahatma Gandhi entrò a far parte della scena politica, la sua visione rafforzò l'idea collettiva secondo cui le donne avrebbero potuto combattere contro l'oppressione; queste difatti, iniziarono a partecipare sempre più numerose alle manifestazioni per la libertà e l'indipendenza dal *raj britannico*. Molte di loro avevano un duplice scopo: stavano lottando non solo per l'emancipazione dai colonizzatori, ma anche contro il patriarcato delle loro case.

La seconda fase del femminismo, che come accennavo sopra vede la sua origine in concomitanza con l'Indipendenza, fu inizialmente caratterizzata da un grosso *gap* tra la stato di libertà e di conquista dei diritti a livello teorico, e la realtà di fatto difforme.

Nonostante da un lato si esternasse la gioia dell'Indipendenza, questa veniva temprata dalla tristezza della *Partition*, delle migrazioni di masse di persone e dallo scoppio di violenze soprattutto nei territori del Punjab e del Bengala. La frammentazione territoriale e la dislocazione economica colpirono in particolar modo le donne. Gli anni di dominazione coloniale distrussero l'artigianato locale, esaurirono le risorse naturali, protrassero l'analfabetismo, instaurarono massicce società industriali dove il ruolo della donna, il cui contributo lavorativo faticava ad essere riconosciuto nel settore produttivo, divenne sempre più subordinato ed emarginato.

Tra gli anni '60 e '70 lo scontento fu generale sia nelle aree rurali che in quelle urbane. L'avvento della Rivoluzione Verde[33] – un approccio innovativo nel campo dell'agricoltura volto ad ampliare i terreni agricoli ed ad aumentarne il ritmo produttivo tramite l'adozione di nuovi metodi e tecnologie, quali l'utilizzo di pesticidi e fertilizzanti - nonostante sembrò ottenere nel primissimo periodo un gran successo, finì con la l'indebitamento dei contadini, i quali non riuscirono a stare al passo con i costi elevati delle nuove tecnologie e dovettero inoltre fare i conti con il gravissimo fenomeno di siccità, tuttora persistente. Le conseguenze comportate dalla Rivoluzione Verde, colpirono nuovamente le donne, molte delle quali una volta presa coscienza della loro condizione stagnante, opposero resistenza formando organizzazioni politiche; durante le marce rivendicavano i diritti diffondendo campagne contro il sistema della dote, le molestie sessuali, la crescita del prezzo del riso e le condizioni misere delle donne costrette a vivere negli *slums*.

Pande afferma come dal 1975 ci fu una crescita significativa nel numero delle organizzazioni per il benessere delle donne in India. Le problematiche prese in considerazione dai movimenti per le donne furono relative alla violenza contro le donne, alle scomparse di giovani ragazzine, all'emarginazione delle donne *dalit* ed al difficile accesso nel mondo del lavoro. Emblematico fu quando nel 1993 il 73esimo e 74esimo emendamento della Costituzione indiana, prevedevano un sistema di posti riservati esclusivamente alle donne negli enti comunali e d'amministrazione politica.

In conclusione, dalle fonti in nostro possesso se ne evince che ci siano stati cambiamenti dal primo obiettivo relativo al *welfare* delle donne, nel

[33] A. K. Chakravarti. 1973. *Annals of the Association of American Geographers.* Vol. 63, No. 3. Taylor & Francis, Ltd. p. 319 e s.

primo Piano quinquennale, a quello relativo al *development* e all'*empowerment* nei Piani successivi. Pande nel suo saggio, mette a punto gli obiettivi perseguiti nei vari Piani Quinquennali: il terzo, quarto e quinto (1961-1974) miravano all'educazione; il sesto (1980-1985) mirava ai servizi sanitari non solo per le donne ma anche per i loro figli; dal settimo (1985-1990) l'attenzione si spostò sullo sviluppo di programmi volti ad introdurre le donne nel mondo dell'economia; fu poi l'ottavo Piano (1992-1997) che innescò lo spostamento dall'obiettivo di *development* a quello di *empowerment*; il nono (1997-2002) spostò l'attenzione sulle donne ed i gruppi svantaggiati, come le minoranze castali dei *Scheduled Castes, Scheduled Tribes* e *Other Backward Classes*. Fu solamente a partire dal decimo Piano (2002-2007) che tra gli obiettivi apparvero legati alla questione dell'uguaglianza di genere, all'accesso delle donne nel mondo dell'informazione, delle risorse e dei servizi; l'undicesimo e il dodicesimo, 2007-2012 e 2012-2017, sembrarono voler concentrarsi su aspetti chiave quali la salute, l'educazione, l'urbanizzazione e l'autorità, ambienti sicuri nelle scuole, possibilità educative per le donne svantaggiate e l'enfasi sull'importanza di incorporare i *Gender Studies* nel curriculum accademico. [34]

## 2.2 *Women's* e *Gender Studies*

Per procedere l'elaborazione di questo capitolo è necessario fissare alcuni concetti chiave che ci accompagneranno per tutta la trattazione; uno di quesi è sicuramente quello legato al concetto di genere ed al concetto di sesso. Come ho indicato nel paragafo precedente, il dibattito riguardo il genere e la sua accezione – da sempre confusa – venne intrapreso già nel lontano XVIII secolo, dalle primissime autrici femministe. Ai fini di

34 Pande, Rekha. 2018. *"The History of Feminism and Doing Gender in India*." Estudos Feministas, vol. 26, no. 3, p.11

un'analisi analitica degli sviluppi dell'emancipazione femminile e di una migliore comprensione della parità di genere, è necessario rifarsi ai più recenti *Women's Studies* ed ai confinanti *Gender Studies.*

Significativo è stato anche il contributo di due forti figure femminili nell'antropologia del'inizio secolo (XX secolo). La prima fu l'antropologa statunitense Margaret Mead (1901-1978) con studi relativi alle differenze temperamentali e sociali tra i due sessi e con la teoria sulla costruzione dell'identità di genere; a seguire una simile direzione ideologica fu Ruth Benedict (1887-1948), la quale indaga sulle tradizioni patriarcali e dedica importanti riflessioni anche sul tema dell'omosessualità.

Si può definire pioneristico l'apporto di Mead al concetto di genere poiché venne teorizzato dall'accademia solo quarant'anni dopo, con l'approdo dei *Women's* e *Gender Studies*, come precedentemente segnalavo. Mead appartiene al movimento *Culture and Personality*, il quale affermatosi tra le due guerre, crede che il comportamento degli adulti sia "culturalmente modellato". Viaggiando come etnologa nelle isole Samoa, Mead, si occupò di uno studio comparato relativo alle crisi adolescenziali tra soggetti statunitensi e samoanesi. Le crisi erano presenti solamente per gli adolescenti statunitensi ed assenti negli altri, ne dedusse quindi l'origine culturale e non naturale del fattore scatenante. Il suo saggio *Sesso e Temperamento* (1930)[35] è significativo perché introduce il concetto di sesso sociale e perché rompe con la concezione della biologia come destino. L'antropologa infatti, insisteva sul fatto che le differenze anatomiche del proprio sesso, avessero poco peso rispetto ai condizionamenti sociali; esistono società che non dicotomizzano i comportamenti mentre altre li stigmatizzano in maniera più rigida, e il non conformarsi crea ansia.

[35] Mead, Margaret. 1967. *Sesso e temperamento in tre società primitive*. trad. di Q. Maffi.2. ed. - Milano: Il saggiatore.

A consolidare il concetto di *genere* furono poi le femministe degli anni '60 e '70, le quali contrastarono il pensiero determinista biologico-sessuale che da sempre legittimava la dominazione maschile.

Tra le femministe Kate Millett fu una delle prime a partecipare alla costruzione del concetto di *gender* ed a discuterne all'interno del suo saggio *Sexual Politics* (1969).[36] Scrittrice e attivista femminista, Millett, sosteneva che le relazioni tra uomini e donne fossero unicamente d'ordine politico e che il dominio dell'uomo sulla donna giocasse il ruolo di complice di una politica sessista patriarcale, basata su fittizie differenze.

Rappresentativo per quanto riguarda la questione di genere è indubbiamente il saggio *The traffic in women: notes on the political economy of sex*"[37] (1975) dell'antropologa femminista Gayle Rubin; la sua critica alla concezione della sessualità come sistema binario segnò un capitolo di svolta per i nuovi studi di genere. Rubin, nota come attivista e teorica della politica di genere, scrisse su vari argomenti tra cui il femminismo, il sadomasochismo, la prostituzione, la pedofilia, la pornografia e la letteratura lesbica, nonché studi antropologici e storie di sottoculture sessuali, specialmente in contesti urbani. Nel saggio sopra citato, Rubin, discute del traffico di donne, il quale pensa sia il risultato di un sistema da lei denominato come *sex/gender system*; con ciò sta ad indicare tutto quell'insieme di accordi attraverso i quali una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana.

È quindi a partire dagli anni '70 che nel dibattito antropologico sul genere, si possono distinguere almeno tre direzioni: il "problema delle donne" nella ricerca etnografica, il problema della costituzione socio-culturale

[36] Millett, Kate. 1969. *Sexual Politics*. publ. Granada Publishing.
[37] Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", in Rayna Reiter, ed., Toward an Anthropology of Women, New York, Monthly Review Press

delle differenze di genere e l'analisi delle forme di dominio maschile, connesse alla "violenza simbolica".

Per quanto riguarda la prima asserzione, ci si riferisce al problema della mancanza di un punto di vista femminile negli studi etnografici; a far emergere il problema fu l'antropologo britannico Edwin Ardener, il quale spiegò quest'assenza con l'obbligato stazionamento per le donne nella sfera domestica, escluse in molti contesti dalla vita accademica e politica.[38] Ma è proprio in questo periodo che una nuova generazione di antropologhe (come M. Strathern, A. Weiner e M. Rosaldo) comincia partecipare allo studio di genere con importanti ricerche. L'idea chiave dei loro lavori è la rivendicazione dell'*agency*, intesa come la capacità di azione sociale che le donne hanno, nonostante la palese asimmetria dei ruoli di genere.

È a cominciare dagli anni '80 che il concetto di *gender* viene introdotto nel mondo accademico ed assume ufficialmente l'accezione di un qualcosa di "contrapposto al sesso". Da qui i *Gender Studies* si sviluppano in modo autonomo, concentrandosi sugli aspetti simbolici della costruzione dell'identità di genere, rifiutando di assolutizzare la dimensione sessuale o biologica. Le identità di genere che sfuggono alla netta dicotomia maschio/femmina, considerate "non convenzionali", ricevono in questo campo di studi, una considerevole attenzione. Per l'appunto, i *Gender Studies* estenderanno i loro campi di ricerca fino allo studio delle *identità queer o LGBT*, finendo poi con il creare una branca di studi denominata *Queer Studies* – a cui faremo riferimento nel capitolo successivo.

A costituire le basi fondanti di questi nuovi studi, fu indubbiamente la filosofa statunitense, Judith Butler. Legata ad una logica post-strutturalista,

[38] Edwin Ardener, "Belief and the Problem of Women," in *The Interpretation of Ritual*, ed. J. LaFontaine. London: Tavistock Publications, 1972.

Butler, polarizzò la sua indagine su un contesto essenzialmente *queer*, senza però ignorare lo studio imprescindibile relativo al dibattito di genere. Ritengo quindi opportuno fare riferimento ai contributi che Butler diede, e tuttora da, agli studi sul femminismo; ne è prova la sua rinomata teoria sulla *performatività di genere.* Con quest'espressione, l'autrice di *Gender Trouble* (1990) e *Bodies That Matter* (1993) intende spiegare come gli atti di genere, reiterandosi, creino un contesto normativo in cui il genere diventa il "vero genere", riconosciuto collettivamente. La sua performatività non è conseguenza dei singoli atti di un singolo soggetto, ma ovviamente di una ripetizione collettiva di un determinato atto. Non esiste alcun potere che "agisce" da solo, ma, come scrive Butler *"un agire ripetuto che è il potere nella sua persistenza. Dunque, il giudice che autorizza a legittimare una situazione nominandola, invariabilmente cita la legge che applica. Sebbene possa sembrare che il potere vincolante della parole derivi dalla forza della sua volontà, è vero il contrario. Proprio attraverso la citazione della legge si produce l'immagine della volontà del giudice. L'atto discorsivo deriva il suo potere vincolante dall'invocazione della convenzione. Tale potere non risiede né nel soggetto-giudice, né nella sua volontà, ma nel lascito di citazioni in virtù del quale un atto contemporaneo emerge dall'insieme di convenzioni vincolanti".*[39]

Il meccanismo che instaura la *performatività di genere*, lo si può paragonare alla struttura del linguaggio, dove specifici segni per produrre un particolare effetto devono essere ripetuti. Allo stesso modo, le norme di genere che vengono ripetute diventano ineludibili.

L'indagine di Butler è, come abbiamo menzionato prima d'indirizzo post-strutturalista; lei infatti, collocò alla base del suo pensiero, l'impostazione strutturalista tipica di Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Lévi-Strauss, uno tra i principali esponenti del metodo strutturale, argomentò in modo

[39] Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. trad. it. a cura di S. Capelli, Corpi che contano, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 169.

persuasivo il raggiungimento di una consapevolezza riguardo come l'uomo sia subordinato a considerazioni strutturali, che includono processi sociali inconsci e consapevoli; sviluppò ripetutamente la sua tesi trattando con alcuni degli aspetti principali della cultura: lingua, parentela, organizzazione sociale, magia, religione e arte.

Il primo passo è la definizione delle unità costitutive di un'istituzione; questa è concettualmente equivalente ai fonemi o morfemi di una lingua – similmente a quanto dicevamo prima della *performatività* di Butler. Una volta che la cultura è stata ridotta ai suoi elementi strutturali, alle relazioni di opposizione e correlazione, e quelle di permutazione e trasformazione, allora può essere definita. Omologie tra istituzioni all'interno della stessa società o tra varie società possono essere spiegate, non in termini di causalità meccanica, ma piuttosto in termini dialettici. Si devono cercare corrispondenze o isomorfismi tra forme o modelli sistematizzati, astratti su diversi livelli e che possono essere confrontati sia dal loro interno che trasversalmente. Per Lévi-Strauss, la costruzione di tali modelli era fondamentale lo scopo dell'antropologia.

La prima grande opera di Lévi-Strauss è *Les structures élémentaires de la parenté* (1949): partendo dall'analisi di aspetti fino ad allora poco comprensibili delle relazioni di parentela, riesce a mostrare come tutti questi comportamenti siano espressione di un unico modello strutturale elaborato a partire da alcuni principi elementari.

L'apporto che Lévi-Strauss diede ai *Women Studies* fu molto significativo, poiché il filosofo fu il primo a decostruire le relazioni di parentela, studiando a fondo il ruolo del matrimonio nelle varie società.

L'unione matrimoniale è secondo l'autore, l'elemento centrale nella costruzione dell'unità e dei gruppi di parentela, pertanto, partendo da quest'alleanza, tutte le società umane dichiarano delle regole per definire

un'area, più o meno ampia, di possibilità o impossibilità matrimoniale. Quest'area è delineata dal fenomeno dell'incesto; il suo divieto rappresenta il principio che consente ai gruppi umani di passare da una condizione naturale, pre-sociale, a una condizione culturale; dunque di uscire dalla natura per collocarsi nella cultura. Secondo gli studi effettuati da Strauss, ne consegue che l'incesto è un'invarianza transculturale, necessaria allo scambio e alla comunicazione tra gruppi umani. Con la proibizione dell'incesto si esprimono e si realizzano le strutture fondamentali su cui si fonda la società umana in quanto tale. L'esogamia rende manifesto che non sarebbe possibile avere una società senza il riconoscimento di una regola.

Ai fini della mia ricerca, ritengo sia importante cogliere dall'autore, non solamente il concetto che vede la graduale creazione e espansione della società, attraverso le alleanze tra gruppi diversi; ma il ruolo della donna, la quale diviene oggetto di scambio. Questa prospettiva crea un'opposizione: da un lato c'è la figura della sorella o della figlia, che hanno il fine di essere cedute, dall'altro c'è la figura della sposa, che ha il fine di essere acquisita. Le donne non usufruibili, per via del tabù dell'incesto, vengono "allungate" ad altri gruppi, come succede per i beni materiali e con effetti analoghi.

## 2.3 Famiglie induiste delle classe media

Avendo riportato tracce degli studi socio-antropologici emessi dai più grandi pensatori degli ultimi secoli, è possibile ora seguirne le teorie da loro esposte e trasporle nel contesto di nostro interesse, ovvero relativo alla questione di genere nel subcontinente indiano. Per fare ciò, farò soprattutto riferimento ai brillanti studi di Nivedita Menon; scrittrice carismatica, attenta a temi relativi alla sessualità ed ai diritti alle donne, è

attualmente docente di scienze politiche alla Jawaharlal Nehru University di New Delhi.

Menon, si chiede cosa è la famiglia se non un gruppo di persone che si amano e supportano vicendevolmente nei buoni e cattivi periodi. Non tutti i gruppi di persone che rispettano questi presupposti vengono considerati una "famiglia"; come ad esempio un gruppo di amici, una coppia omosessuale con figli adottati, delle madri non sposate, donne che vivono con i loro fratelli e sorelle, e così via. La scrittrice sostiene che in India sia molto diffuso il fenomeno per cui, nel mondo degli affitti di proprietà, i proprietari affittino solamente a coppie eterosessuali sposate, come se una famiglia possa solamente essere eterosessuale e patriarcale: un uomo, sua moglie e i loro figli.

La famiglia è un'istituzione con un'identità legale ed è lo Stato ad avere il compito di riconoscerla come tali, in base alla sua organizzazione interna e ai membri che ne fanno parte. A definire la famiglia non è solamente l'aspetto legale ma anche quello sociale: "*tu sei forzato ad essere parte di una famiglia la quale viene definita rigidamente in un modo circoscritto*".[40]

Nel 1984, un giudizio della Corte Suprema[41] di Delhi ha dichiarato che i Diritti Fondamentali sanciti per ogni cittadino indiano dalla Costituzione, non siano applicabili alla famiglia; questi diritti si dovrebbero quindi fermare sulla porta di casa. Secondo Manon, se considerassimo l'ipotesi in cui ogni membro della famiglia venisse trattato come un cittadino libero ed uguale, la famiglia collasserebbe. Questo succederebbe in quanto la famiglia è basata su un chiaro impianto gerarchico di genere e di età, dove per la maggior parte dei casi è il genere a sorpassare l'età: un giovane

[40] Menon, Nivedita. 2012. *"Seeing like a feminist"*. Zubaan and Penguin Books. New Delhi. p. 5
[41] Family Courts Act, 1985.
www.doj.gov.in/sites/default/files/family-courts-act_1.pdf (accesso gennaio 2019)

maschio possiede più potere di un donna anziana. A tal proposito, essendo quindi la famiglia costruita sulla disparità, ne deriva una discendenza genealogica patrilineare del cognome, da padre in figlio.

A dispetto di ciò che il senso comune ci induce a pensare, la forma famigliare di tipo patriarcale e patrilineare non è né naturale, né è da sempre esistita in India. Menon, nel suo saggio *Seeing like a feminist* (2012) fa un'attenta analisi della struttura familiare tipica "*hindu*" e ne considera le dinamiche interne.

La famiglia *hindu* che Menon prende in esame è la tipica *upper-caste family* del nord dell'India. Vorrei chiarire come per *upper-caste family*, in India si intende una famiglia la cui origine castale appartiene alle caste dei bramini o degli *Kshatriya;* le comunità appartenenti a questa categoria castale vengono anche nominate *Savarna*, contrapposte alle *Avarna*, volte a rappresentare classi subalterne quali *Dalit* e *Scheduled Tribes*.

Una caratteristica fondamentale è la virilocalità patrilineare, in cui la donna non ha diritto di vivere con la sua famiglia natale ed è costretta ad abbandonarla per sempre dopo il matrimonio, trasferendosi nella casa natale del marito. Menon, proveniente invece dal sud dell'India, racconta come, in contrasto al tipico scenario familiare settentrionale, in Kerala (sud dell'India) le famiglie seguivano un sistema ancora matrilineare fino a tre generazioni fa. È stato poi con l'arrivo dei britannici che questa comunità, chiamata *Nair*, si scontrò con il tramonto di questa tradizione, scelta legalmente presa dal *raj britannico* in collaborazione con l'élite maschile *Nair*.[42]

Anche oggi, in Meghalaya (Stato dell'India nord-orientale, confinante a nord, ad est e ad ovest con l'Assam ed a sud col Bangladesh), tra i *Khasis*,

---

42 Menon, Nivedita. 2012. *"Seeing like a feminist"*. Zubaan and Penguin Books. New Delhi. p. 23

esiste una forma di matrilinearità per cui la figlia più giovane eredita tutta la proprietà dei genitori; in questo modo potrà, insieme al marito, adempiere al compito di prendersi cura dei genitori durante la loro vecchiaia.

Volendo discutere del sistema parentale indiano e dell'alleanza matrimoniale, non si può evitare di parlare della prassi della dote. All'interno del suo saggio, Menon si chiede quale sia il vero significato della dote. Sostanzialmente la dote nasce come una forma di eredità passata alla figlia, antecedentemente alla morte dei genitori; questo sistema garantirebbe alla figlia, una volta sposata, di poter usufruire di una parte della proprietà dei genitori. Questa concezione non sembrerebbe troppo diversa dalla comune usanza occidentale di eredità, se non fosse che, come vuole sottolineare Menon, a partire dagli anni '80 pare che siano aumentati casi di violenza associati alla dote; questa sembra aver assunto un carattere oppressivo, non più volontario e aggressivo nei confronti della donna.

C.S. Lakshmi, scrittrice femminista e ricercatrice nel campo dei *Women's Studies,* collega la dote alla natura obbligata del matrimonio, e al modo in cui questo aliena le donne dalla loro famiglia natale. Già a partire dall'inizio del XX secolo, riformatrici sociali come Sister Subbalakshmi[43], lottavano per istituire leggi anti-dote; secondo il suo pensiero, di certo rivoluzionario, se ad una donna fosse stato ostacolato il matrimonio poiché la stessa si fosse rifiutata di consegnare la dote, la donna avrebbe dovuto avere la dignità ed il coraggio di rimanere single.[44] Nonostante la concezione di Subbalakshmi fosse piuttosto audace, non sarebbe stata facilmente condivisibile dalla maggior parte delle donne, le quali, vittime

[43] Sister Subbalakshmi (1886-1969) fu un'educatrice e riformatrice sociale indiana, da sempre impegnata nella lotta ai pari diritti delle donne.
[44] Menon, Nivedita. 2012. *"Seeing like a feminist"*. Zubaan and Penguin Books. New Delhi. p. 40

di subordinazione di genere, erano costrette ad un disegno limitato ed obbligato di matrimonio patriarcale.

L'antropologa indiana Srimati Basu, specializzata in *Gender* e *Women's Studies,* discute come il *Dowry Prohibition Act,* emendato nel 1984, sia di fatto inefficace poiché questo, viene attivato solo in risposta alla presentazione di un reclamo. Va notato come i reclami non siano mai riguardo la semplice richiesta della dote, ma avvengano nei casi in cui la richiesta continui ad incrementare, nonostante la dote sia già stata consegnata. Il problema risiede nel fatto che, secondo quest'emendamento, non solo il richiedente della dote è soggetto a sanzioni, ma il donatore stesso.[45]

Questo è il motivo per cui diverse organizzazioni di donne stanno lavorando per trovare delle alternative di denuncia a questa problematica, come ad esempio il divorzio motivato da episodi di violenza domestica.

La dote fu essenzialmente una pratica legata alla *upper-class hindu* dell'India del Nord ma si diffuse gradualmente tra le varie classi sociali, caste, regioni e religioni in India. La ragione della sua propagazione è una combinazione tra la *sanscritizzazione* (termine sociologico che significa: emulare le *upper-castes*), l'incremento del consumismo e del guadagno associato all'economia liberale degli anni '90.[46]

Riguardo la sua diffusione, come pratica obbligatoria e legata alla violenza, Menon sostiene che sia conseguenza della graduale formazione di una particolare forma di matrimonio e di famiglia, diffusasi a partire dalla fine del XX secolo. Questo sarebbe il matrimonio patriarcale, patrilineare e

[45] Basu, Srimati. 2009. "Legacies of the Dowry Prihibition Act in India". *Dowry: Bridging the Gap between Theory and Practice*. Eds. Tamsin Bradley, Emma Tomalin and Mangala Subramaniam, Delhi: Women Unlimited.

[46] Tomalin, Emma. 2009. Introduction to *Dowry: Bridging the Gap between Theory and Practice*. Eds. Tamsin Bradley, Emma Tomalin and Mangala Subramaniam, Delhi: Women Unlimited.

virilocale, diventato universale nella maggior parte del territorio del subcontinente. Fino a quando la forma di questo matrimonio sarà vista come naturale ed inevitabile, i tentativi di interrompere la pratica della dote saranno fallimentari.

Usanze come quella delle dote non fanno altro che contribuire alla costruzione di un carattere violento dell'istituzione matrimoniale. Con il termine violento, non si vuole indicare la violenza sotto forma fisica, ma la violenta forma sotto cui il ruolo della donna viene ridefinito in relazione al matrimonio. L'analisi di Menon, difatti, oltrepassa l'indagine del principale episodio del matrimonio, e si estende nello studiarne la fase antecedente e preparatoria a quel tipo di futuro, prendendo in considerazione il punto di vista femminile. Sembra infatti che le scelte di vita, come soprattutto la scelta di intraprendere un'occupazione lavorativa, o una carriera formativa, sia in stretta relazione con la pre-decisione riguardo il futuro delle ragazze.

Un curioso punto di vista di cui Menon ci permette la lettura, riguarda la violenza tra donne all'interno delle dinamiche matrimoniali; di questa non si ritrova equamente la controparte maschile. Con ciò, si vuole fare riferimento al rapporto madre-figlia, queste si trovano spesso in scontro per le decisioni derivanti dalla scelta matrimoniale; nel loro gioco di poteri, l'aumento del potere da una parte sembra voler significare la conseguente perdita di potere per l'altra parte. Gli scontri tra donne sembrano essere inevitabili, come se fossero stati destinati ad essere parte della struttura patriarcale virilocale. L'essenza dell'osservazione di Menon, è che, attuando una decostruzione della struttura patriarcale virilocale della famiglia, possiamo renderci conto di come questa abbia "cucito" al suo interno le donne, con il fine di metterle una contro l'altra.

In conclusione, si potrebbe dunque affermare che l'attuale impianto costitutivo della famiglia patriarcale tipica nord indiana, e delle sue

dinamiche interne d'alleanza matrimoniale, siano frutto di circostanze storiche e culturali, determinate soprattutto dal carattere post-coloniale del subcontinente. Per permetterci una lettura quanto più possibile completa della realtà indiana, vorrei aggiungere un fattore fortificante di questa condizione di disparità di genere.

Se è vero che i valori, le norme e le tradizioni familiari, insieme al credo religioso e all'appartenenza etnica, abbiano giocato un ruolo importante nella creazione dello status di "cittadine di seconda classe" per le donne nella società indiana, è anche vero che a ribadire il concetto ci ha pensato l'industria cinematografica di Bollywood.

L'industria cinematografica indiana, il cui nome deriva dalla controparte americana Hollywood, ha visto una forte crescita negli ultimi decenni; situata a Mumbai, produce film in lingua *hindi*. [47] Esistono diversi generi di film, ma in linea di massima quasi tutti riguardano storie d'amore, in cui la *storyline* vede l'emergere di una relazione eterosessuale ostacolata dall'opposizione di un qualche nemico. Il ritratto della donna nella maggior parte dei film *bollywoodiani* è altamente stereotipato; queste vengono rappresentate con il ruolo di domestiche, dipendenti dall'uomo e con l'unico scopo di prendersi cura della famiglia e soddisfare le richieste maschili.

Molti lamentano di come l'oggettificazione della donna all'interno dei film contribuisca all'incremento della violenza sessuale nel Paese, che come raccontavamo prima è indiscutibilmente elevata. Sono soprattutto attivisti e studiosi ad essere critici a riguardo; questi film sono detti essere il riflesso della società indiana.

47 La lingua *Hindi* è la lingua ufficiale dell'India. Nonostante l'India sia ricca di dialetti (che vista la vastità del terreno, sono di fatto lingue), è compresa dalla maggior parte delle persone in quanto lingua ufficiale e materia prevista nel curriculum formativo.

Rajinder Dudrah, docente di *Cultural Studies* e *Creative Industries* presso la Birmingham School of Media, all'interno del suo saggio *Bollywood: Sociology Goes to the Movies* (2006) dichiara come su una produzione annuale di 200 film, solamente il 20 percento diviene un immediato successo; questo perché i produttori sono consapevoli di ciò che le masse apprezzano. Basterebbe una semplice visione superficiale dei film, per notare come tra loro ci siano più somiglianze che differenze. In tutti i film si riscontra una continuità dei ruoli di genere con caratteristiche specifiche per i maschi e per le femmine: tratti come quelli della sottomissione, dell'auto-sacrificio, dei valori tradizionali, delle norme e della bellezza fisica, sono relegati alle donne. D'altra parte agli uomini spettano i tratti dominanti, razionali, il corpo muscoloso, la mancanza di paure e il ruolo da eroe protettore.

Nonostante questa sia stata la struttura prevalente dei film *bollywoodiani* degli ultimi decenni, sembra che recentemente si stia instaurando una nuova tendenza, dove ad avere il ruolo da eroe non è più l'uomo ma è la donna. Film di questo tipo esistevano anche in passato, ma solo ora il pubblico sembra accoglierli di buon grado, e di conseguenza il mercato ne continua la produzione.

Riporto qui un esempio di film *bollywoodiano* considerato il film *più femminista* indiano degli ultimi anni. Il film, dal titolo *Queen* (2014), racconta la storia di Rani, una giovane ragazza indù di famiglia conservatrice, impegnata con i preparativi del suo tanto atteso matrimonio con il fidanzato Vijay. La svolta avviene quando il fidanzato, con la scusante di voler impegnare il suo tempo nel *business* all'estero, decide di annullare il matrimonio, lasciando Rani in preda alla disperazione. Fino a qui si potrebbe dire che il film rispetti le caratteristiche sopra elencate dei classici film *bollywoodiani*, tanto che Vijay è un ragazzo intraprendente, sicuro di sé, indirizzato ad una carriera fuori dal Paese e con pochi legami alle tradizioni locali. D'altra parte Rani, rispecchiando la classica ragazza ligia ai valori

tradizionali, ingenua, spaventata dai cambiamenti, alla notizia datale dal fidanzato non può che reagire crollando nella disperazione. Sarà proprio da qui che il film mostra una nuova possibile reazione, caratterizzata da un'energica intraprendenza tutta al femminile. Rani decide di non rinunciare al viaggio di luna di miele, programmato in Europa e partire da sola, lottando contro tutti gli stereotipi e le paure presentategli. Questo viaggio sarà l'occasione per lei di riscoprirsi, nei panni di una ragazza indipendente, sicura di sé e non sottomessa alle convenzioni sociali del matrimonio.

## 2.4 Violenza di genere

Nel corso dell'elaborato, ho esposto a intervalli alterni, alcune forme di violenza che spesso si ritrovano nel contesto indiano; sebbene questo sia un tema tanto delicato quanto vasto, dedico in questo paragrafo un tentativo di lettura di un quadro globale della situazione. Nel contesto contemporaneo dell'India democratica, i fenomeni di violenza contro le donne vengono attribuiti alla radice profondamente misogina e bramanica del patriarcato.

Oggetto di forti critiche è il fatto che tuttora l'India non preveda alcuna regolamentazione giuridica che criminalizzi il *marital rape*, ovvero l'atto sessuale tra una coppia sposata, portato in atto nonostante la mancanza del consenso da parte della donna. Rappresentativi della cultura indiana, malauguratamente, sono i cosiddetti *honour killing* (omicidi d'onore), ovvero l'omicidio di un membro della famiglia, giustificato dal fatto che questa (generalmente una ragazza) ha portato disonore al prestigio familiare. I motivi del "disonore" possono essere molteplici, tra cui una condotta sessuale immorale, la ricerca del raggiungimento del divorzio,

avere una relazione con appartenenti di altre caste o religioni, fino addirittura, essere stata vittima di uno stupro.

Altro motivo di violenza è come abbiamo detto precedentemente, la questione della dote e la relativa violenza domestica. Infine, sempre come abbiamo già discusso anche nel primo capitolo, la cultura della stupro in India pare continuare ad essere una costante impossibile da rimuovere. Lo stupro non è un fenomeno casuale, ma strutturato; prospera nell'impunità delle molestie sessuali registrate quotidianamente. Pertanto, si può dire che allo stesso modo, tutte le forme di violenza contro le donne vengono coltivate e normalizzate in tutte le case; queste vengono poi trasferite nella sfera pubblica sotto forma di molestie, abusi fisici e verbali, *stalking*, aggressioni con acido, stupri, fino ad arrivare a casi di omicidio.

## 2.1 Field

Settembre 2017. Era il mio primo mese in India presso l'Ambasciata italiana di Nuova Delhi, dove ero chiamata per svolgere un programma di tirocinio in collaborazione con l'Università Ca'Foscari. Lì, avevo il compito di occuparmi della rassegna stampa: leggere i principali quotidiani indiani – quali *The Mint, The Hindu, Indian Express, Hindustan Times, The Times of India* - ed estrarne le notizie più rilevanti. Nonostante ai diplomatici interessasse che cogliessi per il maggior numero notizie in campo economico e di politica estera, non potevo sottrarmi dal notare la consistente quantità giornaliera di notizie relative a soprusi rispetto al sesso femminile: siano essi casi di violenza psicologica, fisica fino ad arrivare a casi di stupri e omicidi. Importante fu il caso di Gauri Lankesh, una giornalista indiana operativa nel sud, Bengalore, che venne uccisa il 5 settembre da un assalitore sconosciuto.

Giornalista senza paura, Lankesh era solita scrivere riguardo l'ascesa del nazionalismo autoritario e patriarcale, riguardo le tradizioni oppressive, la politica delle caste, il nesso tra distruzione ambientale e corruzione, così come riguardo le violazioni dei diritti umani commesse contro minoranze religiose, diversità di genere, minoranze sessuali e soggetti perseguitati (come i rifugiati Rohingya).

Figura 7: Manifestazione di protesta per condannare l'uccisione della giornalista-attivista di Bengalaru Gauri Lankesh. Mumbai, 06/09/2017

La sua era una delle voci più forti contro le forze dell'*hindutva*; il suo intrepido giornalismo attirò molteplici minacce e attacchi verbali da parte di gruppi come il RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh: Associazione di Volontari Nazionali, con finalità assertivamente culturali, ma in realtà è l'organizzazione leader del nazionalismo hindu e condiziona profondamente l'azione del partito di destra con il quale ha stabilito un rapporto privilegiato)[48] e dovette affrontare accuse legali di diffamazione per il suo lavoro.

[48] D'Orazi Flavoni, Francesco. 2000. Storia dell'India. Società e sistema dall'indipendenza ad oggi. Venezia: Marsilio. p. 364

L'omicidio di Lankesh, oltre ad esser stato uno spregiudicato atto di brutalità, fu anche un attacco alla democrazia, alla libertà di espressione e al femminismo. La rivendicazione di valori simili a questi la ritrovai poco tempo dopo in un altro grande dibattito sull'ennesimo caso di molestia sessuale ai danni di una giovane studentessa.

Era fine settembre quando su tutte le testate si raccontava dell'implacabile rivolta delle studentesse che protestavano in solidarietà di una ragazza del secondo anno della *Benares Hindu University* (BHU), la quale denunciò di essere stata molestata da tre uomini all'interno del campus mentre tornava nel dormitorio.

Studentesse e studenti iniziarono a protestare, lamentando della continua crescita dei casi di molestia all'interno del campus e del silenzio da parte

Figura 8: Slogan di protesta dalle studentesse della Benares Hindu University. Varanasi, 2017

dell'amministrazione universitaria. Quest'ultima, secondo le protestanti, invece di garantire la sicurezza delle donne nel campus, limita i loro movimenti e colpevolizza le vittime. A proposto di ciò venne riportata la reazione del responsabile del dormitorio alla denuncia, il quale invece di

sostenere la ragazza, la colpevolizzò per essere stata fuori dal dormitorio dopo le 6 del pomeriggio.

Nonostante la BHU sia una delle università prestigiose di tutto il Paese, il contributo del rettore a tutta questa faccenda non fece che incrementare la rabbia da parte delle studentesse. Il rettore Girish Chandra Tripathi minimizzò l'evento commentando: *"If we are going to listen to every demand of every girl we won't be able to run the university."*[49].

Questo divenne sempre più un caso mediatico quando la protesta da parte delle ragazze venne repressa per mezzo di un linciaggio da parte della polizia; allo stesso modo in tutto il Paese vennero organizzate proteste – soprattutto da parte delle altre università, come *JNU e DU* a Delhi - in sostegno delle studentesse della BHU.

Se durante la mia prima fase di campo, feci esperienza di fenomeni come questi tramite la sola consultazione di quotidiani o la condivisione di opinioni con qualcuno dei miei interlocutori, fu nella seconda fase di campo, effettuata nell'autunno 2018 che ebbi occasione di conoscerli da più vicino. Come già menzionavo nel primo capitolo, partecipai due volte alle proteste chiamate *Pinjratod*, che come raccontavo, hanno lo scopo di rivendicare i diritti delle studentesse universitarie.

*Pinjratod* è un collettivo anonimo di studenti dei college di Delhi e delle altre maggiori città del nord India, finalizzato a rendere i collegi studenteschi meno retrogradi e restrittivi per le ragazze. Le richieste esplicitate dalle studentesse durante le loro manifestazioni sono numerose: la più evidenziata riguarda la rimozione del sistema di coprifuoco da tutti

49 Hafeez, Sarah. 26/09/2017. If we listen to every girl, we can't run the university: BHU V-C Girish Chandra Tripathi. *The Indian Express.* Varanasi. www.indianexpress.com/article/india/bhu-lathicharge-if-we-listen-to-every-girl-we-cant-run-university-says-bhu-v-c-girish-chandra-tripathi-uttar-pradesh-yogi-adityanath-4861285/ (accesso gennaio 2019)

i dormitori; la costruzione di nuove strutture adatte agli studenti disabili; la riduzione del prezzo degli affitti, di modo da non rendere gli ostelli universalmente accessibili; l'apertura ventiquattro ore su ventiquattro, sette giorni su sette delle biblioteche; la riservazione di posti non sulla base di merito e il loro incremento per donne disabili o appartenenti alle *Scheduled Tribes, Scheduled Castes* o *Other Backwards Castes.*

Questi obiettivi sono gli stessi che vengono elencati nelle locandine, come l'immagine sottostante, usate per diffondere consapevolezza e invitare nuovi studenti alla partecipazione.

Partecipai a due diversi *Pinjratod*: il primo effettuato al *North Campus,* dove sono collocati tre grandi collegi dell'Università di Delhi, e dove questa venne fondata; il secondo presso il *Lady Shri Ram College*, sempre parte dell'Università di Delhi, è un collegio prettamente femminile con una realtà più ridotta rispetto a quella immensa di *North Campus*.

DU से हटेगा कर्फ्यू

अनिश्चितकालीन प्रदर्शन

8 अक्टूबर
4 बजे दोपहर से, आर्ट्स फैकल्टी

हमारी मुख्य मांगे निम्न है

-दिल्ली विश्वविद्यालय व इससे जुड़े सभी कॉलेजों व अन्य संस्थाओं के महिला छात्रावासों से समय व अन्य पाबंदियों के सभी नियम फौरन हटाए जाएं|

-दिव्यांग छात्राओं के लिए एक नया महिला छात्रावास निर्मित किया जाए| इसके निर्माण की समयबद्ध परिकल्पना सार्वजनिक तौर से घोषित की जाए|

- सभी छात्राओं के लिए सुरक्षित भेदभाव रहित आवास मुहैया कराया जाए|

-महिला छात्रावास के निर्माण के लिए समयबद्ध परिकल्पना घोषित की जाए| - हॉस्टल चलाने के सेल्फ-फाइनेंसिंग प्रणाली को खारिज कर सार्वजनिक फंड से हॉस्टलों का निर्माण हो|

- दिल्ली विश्वविद्यालय के सभी कॉलेजों में लाइब्रेरी 24/7 खुली रहें| सभी कॉलेजों में महिलाओं के शौचालय 247 खुले रहें|

- दिल्ली विश्वविद्यालय के कॉलेज, हॉस्टल व संबंधित संस्थाओं में साफ़ पेय जल की सप्लाई सुनिश्चित की जाए|

- हॉस्टल सीट का आवंटन जरूरत के आधार पर किया जाए नाकि योग्यता के आधार पर|

- एससी/एसटी/ओबीसी व पीडब्ल्यूडी आरक्षण को सभी महिला छात्रावासों में पूरी तरह लागू किया जाए|

पिंजरा तोड़ दिल्ली विश्वविद्यालय में सभी महिला छात्रावासों में समय की पाबंदी के अंत, सभी छात्रों के लिए सस्ता भेदभाव रहित छात्रावास, दिव्यांग छात्राओं के लिए नए छात्रावास के निर्माण व अन्य कई मांगों को लेकर एक अनिश्चितकालीन विरोध प्रदर्शन का आह्वान कर रहा है| हम 3 सालों से प्रशासन के सामने इन मांगों को उठा रहे हैं| हमने सारे रास्ते अज़मा लिए, ज्ञापन लिखे, प्रदर्शन, सार्वजनिक स्थानों पर कार्यक्रम, प्रेस कॉन्फ्रेंस, जुलूस, आईसीसी के लिए विनियम के प्रस्ताव विकसित कर प्रशासन को जमा किए| हमने विश्वविद्यालय को 3 साल दिए हैं हमारी मांगों पर विचार करने के लिए, हम उन्हें सोचने के लिए एक हफ्ता और दे रहे हैं| दिल्ली महिला आयोग के हस्तक्षेप, शो कॉज नोटिस इत्यादि के बावजूद डीयू प्रशासन ने हमारी मांगों को पूरा करने का कोई संकेत नहीं दिखाया है| सभी कागज-पत्तर और प्रक्रिया पूरे किए जाने के बावजूद भी प्रशासन हमारी मांगों को बस टालती जा रही है|

आईसीसी के विनियम अभी भी लागू नहीं किए गए हैं, छात्राओं पर पाबंदी वैसी की वैसी है, निर्माण कार्य पूरा नहीं हुआ है और इस विपत्ति पर चार चाँद लगाते हुए, WTO-GATT के समझौते के तहत अब विश्वविद्यालय के निजीकरण की प्रक्रिया भी तेजी से आगे बढ़ रही है| ऐसी परिस्थिति में हमें यह सुनिश्चित करना होगा कि सभी को भेदभाव-रहित, सम्मानजनक शिक्षा प्रदान करने हेतु, व विश्वविद्यालय में यौन उत्पीड़न के अंत के लिए पारित UGC के दिशा-निर्देशों का पालन किया जाए| देशभर में संघर्षरत छात्राओं के आह्वान पर हम भी अपना विरोध दर्ज कराने के लिए यह कदम उठा रहे हैं, ताकि दिल्ली की छात्राएं भी कर्फ्यू रहित, सुरक्षित सार्वजनिक स्थलों का हक पा सकें|

हम यूनिवर्सिटी की सभी छात्राओं से अपील करते हैं कि सोमवार, 8 अक्टूबर हमारे साथ इस अनिश्चितकालीन विरोध प्रदर्शन में शामिल हों और हमारी मांगे माने जाने तक हमारे साथ इस संघर्ष में बनी रहें|

संपर्क: 9015688889, 7838851124

पिंजरातोड़

Figura 9: Manifesto del Pinjratod effettuato in data 8 ottobre 2018. Il titolo dice: DU (Delhi University) perderà il coprifuoco.

Ai fini della mia ricerca, ritengo che la partecipazione al movimento mi abbia aiutata a prendere coscienza della forte corrente sovversiva che sta prendendo sempre più piede tra le strade di Delhi.

Inizialmente ero dubbiosa riguardo l'attinenza di questo fenomeno con i fini della mia ricerca; capii gradualmente che *Pinjratod* mi permise di navigare e conoscere concetti che sono in realtà molto rappresentativi per questo studio.

La protesta difatti, chiama in gioco molti aspetti legati a quanto sopra ho definito accompagnandomi da un pensiero teorico: disparità di genere, patriarcato, discriminazione razziale, sicurezza, violenza; tutti insieme costituiscono i presupposti del dissenso del movimento. In particolare trovo significativo l'apporto di Foucault riguardo l'opposizione binaria di *potere* e *resistenza*; il potere detenuto dall'impianto patriarcale e sessista della società, spinge inevitabilmente sulla subalternità che è in questo caso rappresentata dalle studentesse.

L'assetto della manifestazione è in sé peculiare in quanto il collettivo segue delle linee direttive, finalizzate a richiamare l'attenzione del rettore a capo del collegio interessato. Nella prima fase della manifestazione le ragazze imbastiscono il luogo di ritrovo con striscioni e poster di vario genere: da semplici striscioni con la basilare scritta *Pinjratod,* a quelli con elencate le richieste oggetto della manifestazione; da storie di celebri femministe divenute simbolo del collettivo, a sottili frasi ironiche come "*girls just wanna have equal rights*". Ad accompagnare questo momento iniziale in cui i manifestanti sopraggiungono gradualmente, è la spontanea e volontaria condivisione di canzoni riconosciute collettivamente come simbolo della lotta femminista che le ragazze intonano a ritmo di tamburi; alle canzoni si alternano momenti di dibattiti dove tutti partecipano attivamente. Nella fase successiva, quando la maggior parte dei manifestanti è giunta sul luogo, le ragazze iniziano a manifestare di fronte al cancello d'ingresso - chiuso per via del coprifuoco – invitando il rettore ad un confronto.

Figura 11: Due manifestanti discutono riguardo il l'importanza di Pinjratod. Fotografia scattata dall'autrice in data 08/10/2018

Figura 10: Due ragazze si arrampicano sul cancello d'ingresso del collegio, supportate delle manifestanti da un lato, e allontanate dalle guardie dall'altro. Fotografia scattata dall'autrice in data 08/10/2018

La protesta mostra fin da subito una forte intensità, in termini di fervore e di rabbia; anche questa fase è caratterizzata da un accompagnamento musicale dove i tamburi questa volta, incitano alla libera espressione di brevi motti. Tra i motti più ricorrenti vorrei citare: *azaadi, azaadi! Azaadi azaadi!*, ovvero "libertà, libertà! Libertà, libertà!"; oppure *Hare DU V.C.*

*bahar ao! Bahar ao, bahar ao! Hare DU V.C. javab do! Javab do, javab do!* Ovvero, "Su, rettore della DU, esci fuori! Esci fuori, esci fuori! Su, rettore della DU, dacci delle risposte! Dacci delle risposte, dacci delle risposte!"; oppure ancora *Arey curfew ham nahi cialega! Nahi cialega, nahi cialega!* ovvero "Noi non avremo il coprifuoco! Non lo avremo, non lo avremo!".[50]

Durante tutta questa fase, le manifestanti, tra un motto e un altro, si trovano accalcate ai piedi del cancello, collaborando tutte insieme per un tentativo di apertura coercitiva; lo scopo dell'azione è quello di entrare nel collegio a dispetto delle norme che ne vietano il passaggio (che sia esso un ingresso o un'uscita). Tra i tentativi c'è anche quello di rompere con una grossa pietra la catena in ferro, chiusa da un grosso lucchetto, che tiene unite le due porte del cancello. Il momento emblematico e di massima intensità di partecipazione, avviene quando alcune ragazze decidono di arrampicarsi sul portone e saltare nella parte opposta.

Lo svolgimento di tutta la protesta è tenuta sott'occhio, sia dalle guardie del collegio, le quali si stanziano alcune dentro e altre al di fuori di esso, sia da corpi di polizia, che senza intervenire, osservano le ragazze da lontano.

Figura 13: Le manifestanti formano una catena umana. Fotografia scattata dall'autrice in data 08/10/2018

Figura 12: Le manifestanti si accingono a bloccare una macchina. Fotografia scattata dall'autrice in data 08/10/2018

[50] I motti cantati dalle manifestanti sono stati registrati durante la mia partecipazione alla protesta in data 08/10/2018 presso l'Art Faculty in North Campus, Delhi.

Per entrambe le volte in cui ho partecipato, si è ripetuta la stessa dinamica: essendo che il rettore non dava alcun accenno di voler incontrare le ragazze, queste avrebbero instaurato una strategia per costringere la sua uscita. La strategia consiste nel lasciare momentaneamente l'ingresso del collegio e spostarsi su una delle strade principali più trafficate della città; una volta raggiunto l'incrocio, le manifestanti mano nella mano si allargano a cerchio di modo da bloccare completamente il traffico stradale da tutti e quattro i lati.

Questa strategia è stata per entrambe le volte efficace poiché il numero dei manifestanti era talmente elevato da permetterne la pratica; una volta che il cerchio viene formato, i manifestanti si siedono a terra come simbolo di non arresa.

Il blocco della strada dura diverse ore, con intervalli alterni in cui le macchine irrequiete "rompono" le barricate umane riaprendo per qualche minuto il traffico. In questa fase la presenza delle autorità aumenta notevolmente; a *North Campus*, oltre alle autorità già presenti arrivarono altri due grossi autobus con le rispettive pattuglie.

Il blocco stradale conduce le autorità a parlare con le ragazze, chiedendo loro di riaprire il traffico; queste, rispondono loro che lo faranno solo se il rettore uscirà dal collegio per confrontarsi con loro. Durante la prima protesta in *North Campus* la strategia non portò i suoi frutti, e le ragazze dopo essere state percosse da alcune autorità, tornarono a presidiare l'ingresso del collegio fino alla mattina seguente. Nel secondo caso invece, le autorità per riaprire il traffico, si presentarono al collegio *Lady Shri Ram* e chiesero alla rettrice di collaborare – la stessa poi, comunicò alle studentesse che avrebbe convocato in una separata sede, una commissione apposita per la discussione delle richieste; le ragazze giudicarono la decisione presa come un modo di procrastinare ulteriormente la questione.

Le argomentazioni appena illustrate valgono a riprova del fatto che la *resistenza* delle donne sia concreta, e che la si possa trovare abbondantemente tra le nuove generazioni.

Il movimento *Pinjratod* ci permette di accedere ad un aspetto fondamentale di cui ancora non ho fatto menzione, che si ritrova in molti dibattiti legati alla lotta femminista; la questione è quella della sicurezza, e dei cosiddetti *safe spaces*.

Le studentesse ritengono che finché le strade saranno sempre e solo abitate da uomini durante le ore notture, questi non si abitueranno mai alla presenza delle donne, le quali hanno diritto di circolare in libertà e sicurezza.

Per far fronte a questa problematica, una famosa artista femminista, residente a Delhi, Mallika Taneja organizza periodicamente le *Women Midnight Walk*, ovvero delle passeggiate di gruppo nei quartieri meno frequentati della città di Delhi per dimostrare e abituare alla presenza femminile notturna. L'obiettivo di Taneja è quello di lavorare sulla percezione degli spazi, siano essi pubblici o privati; spesso le università sono percepite insicure per le ragazze, allo stesso modo il posto di lavoro, la metro, i pullman o anche le case stesse possono esserlo.

Figura 14: Fotogramma estrapolato da una clip video in cui Sujatro sfoglia le fotografie parti del Cow Mask Project. 24/10/2018. Calcutta

Figura 15: Fotografia parte del progetto Cow Mask Project appena in sala del fotografo Ghosh. 24/10/2018. Calcutta

A dimostrazione di ciò è stato il contributo di un giovane fotografo originario di Kolkata, il quale decise di rappresentare il problema relativo agli "spazi sicuri" delle donne tramite una provocazione, ovvero in contrapposizione con la questione dell'estrema cura che i credenti indù hanno per le mucche. Sujatro Ghosh, intraprese il progetto nominato *The Cow Mask Project* nel 2017, dove fotografò una serie di donne in diversi contesti sociali, facendo loro indossare la maschera di una mucca; la domanda che vuole suscitare è: *nel nostro Paese è più sicura una mucca rispetto ad una donna?*

Ghosh, in un'intervista, mi raccontò come nacque in lui l'interesse alla causa femminista e come decise poi attraverso le sue abilità artistiche di trasformalo in un progetto fotografico:

*"after the Right wing government came in Parlament, in India there was a huge…there were people who were looking after cows and there were Cow Vigilantes groups which went to such an extent to kill people… to save cows they didn't think twice before killing people! So that is where my question came to my mind. In a Country where there has reported rape every 15 minutes, is it not necessary for us to not look after women as we look after cows?"*[51]

Le fotografie parlano da sé: la collezione raccoglie numerose fotografie scattate in luoghi popolari quali l'India Gate a Delhi, come i *ghat* di Varanasi, la metropolitana, il vagone di un treno, tra i banchi di scuola, in camera da letto. Poiché si tratta di una tematica piuttosto delicata, le fotografie ebbero sin da subito un forte successo, dimostrato dall'elevato numero di condivisioni che Ghosh ottenne nel giro di qualche giorno. L'artista non si aspettava che il progetto potesse diventare così virale e tanto meno si aspettava minacce di morte:

51 Trascrizione di un'intervista effettuata dall'autrice in data 23/10/2018, Calcutta.

*"so first few days the outrage wasn't there. But when the picture went to political minded people... it had their own views. There were people who supported it, there were people who didn't support it. There were people who wanted to kill me, I got phone calls from people who wanted to kill me. My father also got phone calls. […] this happends when you try to speak the truth, there will be people going after you, you don't have to stop."*

# Queer

Allo stesso modo in cui si sono sviluppate le varie tappe degli studi sociali - con l'interesse iniziale per gli studi coloniali e per le derivanti classi subalterne (*Post-Colonial* e *Subaltern Studies*), passando poi per un'equivalente analisi relativa alla questione di genere con i *Women's* e *Gender Studies,* ed infine approdando nei più recenti *Queer Studies* - così procedo la stesura del mio trattato.

Questo capitolo costituisce il cuore della ricerca, in quanto si pone l'obiettivo di fornire al lettore una panoramica esaustiva riguardo gli aspetti più rilevanti della dimensione *queer* in India. Diversamente da ciò che il detto comune ci induce a pensare, l'India ha una tradizione molto antica caratterizzata da tracce, più o meno allusive, rappresentanti sessualità alternative presenti nel territorio.

La prima sezione di questo capitolo sarà proprio dedicata ad offrire uno sguardo sul passato, seguendo la rappresentazione della scena *queer* soprattutto nella sua intersezione con i colonizzatori, i quali come vedremo hanno giocato un ruolo decisivo per la difficile emancipazione *queer*. In particolare farò riferimento alla religione induista, poiché questo ci permetterà di sviluppare un'analisi critica in relazione con l'attuale politica dell'*hindutva* ed il suo atteggiamento conservativo.

E' inoltre essenziale dichiarare come in questo capitolo non s'intende delimitare l'intera comunità *queer* all'interno di un quadro specifico; questa è infatti estremamente eterogenea, non solo in relazione ai suoi corsi temporali e spaziali, ma anche per la sua tendenza a un'incessante processo di ridefinizione.

Centrale sarà il dibattito attorno alla questione giuridica, dunque alla sezione 377 del Codice Penale, volto del peggior nemico della comunità *queer* per oltre 150 anni. In relazione a ciò verteranno diverse argomentazioni riguardanti l'omofobia, l'integrazione con la società, la mobilitazione, ma anche la discriminazione all'interno della stessa comunità. I dati raccolti dalla mia ricerca aspirano ad aggiungere un ulteriore punto di vista sulla questione, in particolare mettendo in luce la nuova generazione *queer* sviluppatasi a New Delhi.

## 3.1 Queer Studies

Prima di addentrarci nello studio della realtà *queer* indiana secondo un'analisi temporale della questione etica e giuridica, dedico una sezione della tesi all'illustrazione delle teorie e del linguaggio accademico utilizzato in ambito della sessualità.

Innanzitutto ritengo importante la presa di coscienza dell'utilizzo del termine *queer*, preferito all'utilizzo di *LGBT*, piuttosto che *LGBTQA* ecc. Il termine *queer* ha provenienza inglese e sta a significare qualcosa di *strano, bizzarro* o *curioso.* Per via del suo significato, venne inizialmente impiegato in maniera dispregiativa nei confronti degli individui omosessuali o transessuali; quindi soprattutto per indicare sessualità alternative che venivano generalmente denigrate e discriminate. Fu verso gli ultimi decenni del XX secolo che gli stessi individui giudicati come *queer,* decisero di assumere proprio quel termine per identificarsi, ribaltandone il significato. Ciò che li rendeva diversi e quindi giudicati dagli altri, divenne man mano motivo di vanto nei confronti della società etero-normativa.

Istituzionalmente il termine venne assegnato a coloro che appartenevano alle categorie di gay e lesbiche, ma gradualmente divenne termine di

identificazione anche per soggetti *cross-dressing*[52], ermafroditi o che presentano sotto svariate forme un'ambiguità di genere.

Il nord America fu il luogo d'origine del termine, quando a cavallo tra gli anni '70 e '80 emerse in maniera massiccia l'attivismo HIV/AIDS e il tema della sessualità acquistò sempre più visibilità.

Come ho già argomentato nel primo capitolo, gli assunti biologici della dottrina scientifica positivista convenzionale, secondo la quale sesso e genere erano un'unica cosa, iniziano a essere messi in dubbio già nel primi decenni del XX secolo. Pertanto, la linea temporale ricorda come innanzitutto esisteva la teoria femminista, a cui seguì quella *queer;* la seconda quindi dovrà sempre rendere gratitudine alla prima come sua *mother goddess.*[53] Le due teorie condividono la costante lotta per la rottura del binario maschile / femminile e le conseguenti dinamiche di dominio maschile e violenza di genere.

Se fu negli anni '70 che si iniziò a trattare di *queer,* già negli anni '90 non solo il termine entrò in ambito accademico, ma si aggiunsero ai programmi universitari nordamericani i *Gay and Lesbian Studies*. La teoria *queer* problematizzava il rapporto tra sesso, genere e sessualità, mettendo in discussione la fissità del genere all'interno del sistema etero-normativo.

Ciò che è essenziale comprendere è la teoria secondo la quale il sesso, il genere e il desiderio sono tre aspetti dell'individuo separati tra loro; una prospettiva difficile da accettare soprattutto per i modelli più tradizionali.

---

[52] Tendenza nel vestirsi e comportarsi come si si appartenesse al genere sessuale opposto al proprio, i soggetti che effettuano *cross-dressing* oltrepassano le convenzioni sociali riguardo le norme comportamentali ed estetiche che delimitano la sfera maschile e quella femminile.

[53] Sircar, Oishik & Jain Deipika. "New Intimacies / Old Desires: Law, Culture and Queer Politics in Neoliberal Times", *Jindal Global Law Review*. Volume 4, Issue 1, August 2012. p. 6

Con *sesso* si intende l'identità biologica e anatomica dell'individuo. La determinazione del sesso dipende da fattori biologici: nel primo caso tramite l'analisi del DNA, in base ai cromosomi sessuali XX e XY; un altro metodo di identificazione del sesso è quello su base ormonale, in cui l'estrogeno è maggiormente correlato alla femmina mentre il testosterone al maschio; infine le caratteristiche più visibili sono ovviamente gli organi riproduttivi. Nonostante quest'argomentazione possa sembrare elementare, ci sono casi più complessi in cui la determinazione non è facile, ovvero nel caso di individui intersessuali.

Procedendo alla spiegazione dei tre diversi elementi, si arriva alla tanto dibattuta *identità di genere*. Il genere è il "rivestimento" sociale del sesso, è ciò che l'individuo sente di essere secondo il suo profondo senso di femminilità, mascolinità o entrambe. Butler sostiene che il genere ha prodotto una sessualità normativa e tale normatività viene interiorizzata come aspetto naturale. Per demolire la "costruzione" di tale normalità Butler propone di destabilizzare quelle categorie dell'identità naturalizzate dal sistema binario, uomo/donna. La tesi della *performatività del genere* mostra come, attraverso atti ripetuti costantemente, ciò che consideravamo essenza interiore del genere venga esteriorizzata e marcata sul corpo, attraverso gesti ormai "naturalizzati". Nell'affermare che il genere è costruito culturalmente si suggerisce un certo determinismo dei suoi significati iscritti sui corpi, dove tali corpi sono intesi come destinatari passivi di una legge culturale inesorabile. Così il genere finisce per apparire fisso e determinato e il corpo come un medium passivo marchiato dal genere.[54]

54 Butler, Judit. 2013. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Sagittari Laterza, 3'edizione. P. 15

In aggiunta a ciò c'è l'*orientamento sessuale*, ovvero il desiderio sessuale ed emotivo verso gli altri individui. Gli orientamenti sessuali predominanti sono tre: l'eterosessualità, l'omosessualità e la bisessualità.

Avendo illustrato l'impianto sul quale ruota la narrativa concernente il tema della sessualità, vorrei chiarire il perché della preferenza all'utilizzo del termine *queer* rispetto alla sigla LGBT. Innanzitutto, la classica sigla LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender*) venne considerata discriminatoria in quanto trascurava altre realtà minori quali i soggetti intersessuali ed i soggetti asessuali. Per questo motivo esistono diverse versioni della sigla, quali LGBTI, LGBTIA; come anche l'aggiunta del simbolo +, per indicare l'apertura ad altre sessualità alternative. Per questo motivo, di base quindi discriminatoria, si preferisce all'interno del trattato fare uso del termine *queer*, poiché sotto questo termine si possono identificare tutte le tipologie di sessualità. L'assenza di limiti al termine *queer*, è il motivo per il quale questo divenne ampiamente utilizzato da tutta la comunità, andando gradualmente a sostituire la sigla LGBT. Infine, reputo questa terminologia preferibile anche in vista del contesto da cui emerge la mia ricerca: come ho discusso nel primo capitolo, è importante avere coscienza del fatto che il soggetto rimane la subalternità. *Queer* ricopre tutte le minoranze e penso che comprendere questo concetto sia un passo importante per l'adozione di una prospettiva intersezionale della problematica discriminatoria. Riguardo ciò vorrei citare le parole di Sambhav Sharma, un attivista gay di Delhi il quale scrive un post sulla sua pagina Facebook riguardo l'utilizzo del termine:

> *I feel there is a big need for many of us to understand the meaning of queer and how to use make it a part of our language. We absolutely cannot move forward without knowing how the Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender movement of India has emerged into this pathbreaking spirit that lives inside us as a driving force to move*

*forward with every attempt we make for our liberation in future. We have to understand that our movement can't be disassociated from the women's right movement and the Dalit movement. The working class movement. We have to save ourselves from Pinkwashing. We need allies as we move forward. We need to embrace the importance of this word Queer. Now is the time!!*[55]

## 3.2 Storia Queer in India

Sebbene esistano diversi modi di "essere sessuali", ovvero di rispondere al proprio sesso d'assegnazione biologica, di dichiararlo corrispondente o meno con la propria identità di genere, e infine, di individuare le direzioni e modalità del proprio desiderio sessuale, solamente alcuni di questi modi vengono accettati e dichiarati come possibili, andando ad aggiudicarsi il titolo di sessualità egemonica. Quest'ultima, riconosciuta come *etero-normatività*, è costituita in parte dal credo sociale, il quale vede il principio dell'opposizione binaria maschio/femmina come la base su cui poggia l'intera sfera sessuale.

Sarebbe riduttivo affermare che tutte le credenze relative alla sessualità - e quindi alla vicina morale ed etica - siano causate dal relativismo culturale[56], il quale attraverso il verdetto di istituzioni socio-culturali, andrebbe a plasmare le prospettive generali di una persona, di una comunità, così come di un Paese. La creazione di una visuale di questo tipo susciterebbe

55 Citazione di Sambhav Sharma in un post scritto su *facebook* in data 16 March 2013. Delhi, India.

56 Teoria formulata dall'antropologo statunitense M.J. Herskovits (1895 - 1963), partendo dal *particolarismo culturale* di Franz Boas. Il relativismo culturale sostiene che, considerato il carattere universale della cultura e la specificità di ogni ambito culturale, ogni società è unica e diversa da tutte le altre. Il concetto di relativismo culturale diviene imprescindibile in campo antropologico, grazie anche all'attività divulgativa degli allievi di Boas, come Margaret Mead, Ruth Benedict, Edward Sapir.

il pensiero di una cultura come chiusa, omogenea e statica; non permetterebbe dunque lo spazio della storicità della stessa.

Pertanto, voglio riportare alcune testimonianze della rappresentazione *queer* nella storia passata - siano esse sotto forma legislativa, letteraria, o sotto altre forme artistiche –, di modo da aprire il dibattito sulla negoziazione, negazione e mobilitazione della comunità, tra l'impatto dell'era coloniale e le influenze globali e contemporanee.

### 3.2.1 Induismo e queer

L'indagine storica del subcontinente non può prescindere dal prendere in esame le conseguenze delle tradizioni religiose sul terreno sociale, dalle prime credenze ad oggi. Difatti la religione gioca un ruolo importante per le regole della moralità, la moralità stabilisce la regola della sessualità e della civiltà, le quali a loro volta classificano ulteriormente il comportamento come normativo e non normativo.

Gli storici Ruth Vanita e Saleem Kidwai, nel loro libro *Same-Sex Love in India*: *a literary history* (2000)[57], si pongono l'obiettivo pionieristico di tracciare la storia nella tradizione scritta indiana, delle idee sull'amore tra donne e sull'amore tra uomini, determinati non per forza biologicamente. Allo stesso tempo, per raffinare lo studio delle tradizioni *queer* in India, affiancherò gli scritti di Vanita e Kidwai a quelli di Devdutt Pattanaik, esperto di testi mitologici della tradizione induista; in particolare farò riferimento al suo saggio *Shikhandi and other Queer tales they don't tell you* (2014)[58].

57 Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books.
58 Pattanaik, D. 2014. *Shikhandi and other Queer Tale they don't tell you*. Penguin Books.

Ritengo che questa non sia la sede adatta per affrontare l'intricato tema della religione induista; la sua vastità e raffinatezza di prospettive, credenze e pratiche ci obbliga in questa circostanza a limitarci e ad individuare quegli aspetti che possono essere ritenuti caratteristici per tutte le sue varie diramazioni. Innanzitutto è importante riconoscere l'autorità dei *Veda*, ovvero i testi sacri composti in sanscrito, i quali rappresentano la rivelazione della verità assoluta. Il *Dharma* è un concetto fondamentale attorno al quale ruota la comprensione di sé per un fedele indù. Non esiste un'unica comprensione privilegiata del termine ma una complessa rete di interazioni e tensioni del suo utilizzo; la traduzione più utilizzata è quella della "legge universale", rivelata nei *Veda.*[59]

Singolare è la prospettiva riguardo la nascita e la morte nelle religioni che come l'induismo, accolgono la nozione di *samsara* e di *karma.*[60] Pattanaik riguardo ciò, sostiene che ci sia molta differenza in un mondo dove si crede che ci siano molte vite da vivere, piuttosto che in un mondo dove si è convinti che ce ne sia una sola. Nella prospettiva *karmica* si è *queer* per via del *karma* – il che può essere una benedizione come una maledizione - ; nella seconda prospettiva invece, si è *queer* perché così si ha scelto di essere, per trasmettere la propria individualità e autorità (secondo la mitologia greca), oppure perché è un volere divino / demonico (mitologia

59 Mittal S. & Thursby G. 2006. *Religions of South Asia: an introduction*. Routledge. New York. p.18

60 Il Samsara è il "ciclo terrestre delle nascita e delle morti", ovvero l'idea che la vita del presente è solamente una tra le più recenti di una lunga catena di vite estese nel passato. Questo implica che ogni individuo abbia vissuto un numero infinito di vite sotto diverse forme, ognuna delle quali ha influenza sulla vita successiva. Il Karma è il fattore determinante che condiziona la forma in cui un individuo nasce nella prossima vita. Karma letteralmente significa "azione" e insegna come ogni persona sia responsabile delle azioni che compie, che ogni azione porta ad un risultato il quale andrà ad incidere, positivamente o negativamente sulla vita successiva. Mittal S. & Thursby G. 2006. Religions of South Asia: an introduction. Routledge. New York. p.19

biblica).[61] L'autore continua poi dicendo che la mitologia induista fa costanti riferimenti all'omosessualità, sollevando questioni riguardo l'essere maschio e l'essere femmina; che si tratti di mitologia, di *Kamasutra* o diversi racconti folcloristici germogliati da diverse regioni, l'India ha una lunga vita d'associazione con le sessualità alternative. Sono frequenti le storie di uomini che diventano donne, o donne che diventano uomini, come quelle di uomini che procreano senza l'aiuto di donne e viceversa. Allo stesso modo è comune incappare anche in chi nega l'esistenza di una tale fluidità di genere in queste storie, sostenendo che siano una questione meramente sovrannaturale, o delegittimandole con il sostegno di leggi che appoggiano il sistema patriarcale e castale, ma condannano i comportamenti omosessuali.

All'interno della sua tradizione letteraria, l'induismo, nonostante non abbia mai citato esplicitamente l'omosessualità, pare aver preso posizioni differenti rispetto ad essa, oscillando da opinioni positive, neutrali o antagoniste. Il *Rig Veda*, uno dei quattro testi canonici dei *Veda*, in riferimento al *samsara* contiene la frase *Vikruti evam prakriti*, ovvero "ciò che sembra innaturale è naturale"; si pensa che il significato sia strettamente collegato al ciclo di vite umane in forme diverse, come l'omosessualità e la transessualità. Le persone del terzo sesso (*tritiya-prakriti*) trovano spazio nei testi religiosi come i *Purana*; a loro non viene data una vera a propria definizione, ma vengono considerati non completamente maschi e non completamente femmine. Sostanzialmente vengono rappresentati come uomini effemminati, i quali non provano alcun desiderio nei confronti delle donne.

[61] Pattanaik, D. 2014. *Shikhandi and other Queer Tale they don't tell you*. Penguin Books. p.10

Esiste anche una mitologia con il nome di *Bhagiratha* che racconta la storia di un concepimento in seguito all'unione sessuale di due donne; a narrarlo è il saggio *Krittivasa Ramayana*, una rivisitazione bengalese del poema epico *Ramayana* scritto nel XIV secolo dal poeta Krittivasa.

La storia narra del re di Ayodhya, Dilipa, il quale aveva due mogli ma nessun figlio a cui cedere in eredità il trono. Inseguendo il suo compito di portare sulla terra la dea Ganga, il re improvvisamente morì, lasciando le sue mogli e la città di Ayodhya senza alcun successore. Il dio supremo Brahma, mandò il dio Shiva a indicare alle donne una soluzione a tale complicazione; Shiva ordinò loro di vivere insieme, di amarsi per poi avere un rapporto sessuale, al quale, grazie alla sua benedizione, sarebbe seguita la nascita di un figlio. Fu così che una regina rimase incinta ed il figlio nato venne chiamato *Bhagirath*, da *bhagas* ovvero vulva.[62]

La storia di *Bhagirath* procede poi raccontando come il nuovo re, inizialmente privo di ossa venne guarito dall'illuminato Ashtavakra, e in piene forze invocò la divinità Ganga sulla terra, completando la missione del padre defunto. Ciò che a noi interessa ricavare da questo racconto, è la visione "liberale" del testo riguardo la possibilità del rapporto omosessuale. Vanita a riguardo sostiene che ciò che più è curioso, è il riscontro che si ha del piacere fisico ed emotivo che le regine provano nello stare insieme; la storica sottolinea come nei testi canonici cristiani, a confronto di quelli induisti, non sia presente la concezione di un rapporto omosessuale rappresentato con una connotazione positiva, tipica generalmente di quello eterosessuale. Sono diverse le domande che sorgono agli studiosi da questo racconto, come il dubbio rapporto coniugale tra le due regine. Tenendo conto del fatto che in India, secondo

[62] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 116

l'idea dominante, l'amore coniugale tra un marito e una moglie si sviluppa non in precedenza, ma solo successivamente al matrimonio; allo stesso modo Vanita si chiede se anche per le due regine si potesse sviluppare lo stesso processo d'innamoramento.

Le manifestazioni della sessualità *queer*, benché represse socialmente, vanno costruendo la loro strada nei miti, nelle leggende e nelle tradizioni folcloristiche della terra. Un esempio emblematico è quello di Sikhandi, una giovane ragazza cresciuta come uomo, protagonista della storia *queer* più popolare di tutta la mitologia induista. Imbattendomi in molteplici versioni del racconto ho notato molti aspetti che differivano tra le varie edizioni, ma ho ritenuto di far riferimento in particolare a quella raccontata dalla storica Ruth Vanita.

Essenzialmente la storia narra della principessa Amba, la quale insieme alle sorelle, durante la cerimonia *swayamvaram* (dove una donna sceglie il suo futuro marito), venne rapita dal malvagio Bhishma, la cui intenzione era quella di farle sposare il fratello Vichitravirya. Le versioni ora differiscono sulle modalità del dissenso al matrimonio per Amba, ma tutte concordano sul fatto che la protagonista, furiosa con Bhishma ebbe come unico desiderio quello di ucciderlo. Nuovamente le versioni differiscono riguardo le modalità della strategia d'uccisione, ma concordano sul fatto ad Amba apparì il dio Shiva, al quale chiede di ottenere abbastanza "mascolinità" per compiere l'omicidio prestabilito. Shiva le rispose che non sarebbe stato possibile darle questo dono nella vita presente, ma che lo avrebbe fatto nella futura vita. Fu così che Amba, determinata dal raggiungimento del suo unico scopo, velocizzò il processo lanciandosi in un fuoco, e nacque nella vita successiva come Sikhandi. Vanita sottolinea come nonostante lei nacque per uccidere Bhishma, è interessante notare come il suo desiderio per il cambiamento di sesso (anche se il sesso rimase poi quello femminile), venne innescato non più dal desiderio di vendetta,

ma dal desiderio di sposare una donna. Infatti nella versione narrata da Pattanaik[63], Sikhandi, la quale venne cresciuta come fosse un maschio e quindi scambiata come tale, si sposò con una ragazza, che però accorgendosi del suo sesso femminile, la rifiutò la prima notte dopo il matrimonio. Riguardo la continuazione della storia, le versioni differiscono nuovamente, ma ciò che a noi importa è il fatto che Sikhandi divenne il termine di riferimento per gli eunuchi e per gli uomini di sessualità dubbia; riguardo ciò invece, Pattanaik aggiunge che il termine è ora utilizzato anche in riferimento agli uomini che nacquero come donne, quindi al processo di transizione da femmina a maschio.

Dovendo trattare di sessualità ed induismo, il *Kamasutra* si trova al primo posto tra le varie argomentazioni possibili. Il testo erotico più famoso al mondo trova le sue radici nelle molteplici connotazioni legate al *desiderio* (dal sanscrito *kama*), intesto come un'inclinazione mentale verso i piaceri dei sensi: tatto, vista, gusto e olfatto. Contrariamente all'idea che indentifica la procreazione come unico scopo dell'attività sessuale, il *Kamasutra* afferma che il *kama* trovi la sua finalità in sé stesso.

La stesura del *Kamasutra,* una collezione di racconti erotici di svariati autori, convenzionalmente risale al filosofo Vatsyayana, uno studioso bramino residente nella città di Pataliputra (l'attuale Patna) durante il regno dei re Gupta, quindi attorno al IV secolo. Vanita sostiene che l'autore, nel corso del testo, enfatizzi la possibilità di avere diversi punti di vista sul tema, e che nessuna opzione può essere affermata come verità assoluta. Per lo stesso motivo l'autore fa spesso riferimento alle possibili variazioni dovute dalle diverse regioni, tempi, comunità e *preferenze degli individui* (corsivo

[63] Pattanaik, D. 2014. *Shikhandi and other Queer Tale they don't tell you*. Penguin Books. p.40

mio); sottolineando il fatto che tutte queste variabili debbano essere messe in conto prima di scegliere o giudicare un'azione.[64]

La principale traduzione in inglese del Kamasutra fu quella di Sir Richard Burton del 1883, la quale, a detta di Vanita, non solo era inadeguata perché ometteva molte parti e creava incomprensioni in altre, ma aveva anche la tendenza a distorcere l'immagine della sessualità orientale, dipingendola come primitiva". La traduzione standard in *hindi* usata dagli studiosi è quella del Pandit Madhavacharya, pubblicata per la prima volta nel 1991. Nella sua seconda edizione del 1934, Madhavacharya aggiunse un'introduzione di 50 pagine dove sosteneva il fatto che i giovani dovessero imparare le giuste forme della sfera sessuale e riconoscere quelle da cui allontanarsi: le forme sbagliate erano quelle non coniugali e tutte quelle che non includessero l'organo genitale femminile, includendo quindi la masturbazione e il sesso orale ed anale.

Anche per il *kamasutra*, sembra essere difficile estrapolare un'opinione univoca riguardo la rappresentazione *queer*, poiché ogni traduzione offre significati non solo diversi ma alle volte agli antipodi.

Vanita commenta anche alcune sezioni della versione tradotta dell'etnomusicologo francese Alain Daniélou, le quali al contrario delle precedenti, non sembrano escludere l'ipotesi di relazioni omosessuali. Un esempio significativo che l'autrice riporta è quello riguardante l'ottava sezione del manuale, intitolata *Purushayita*, tradotta come *On Women Acting the Part of a Man* da Burton, e *Virile Behavior in Women* da Daniélou.

Innanzitutto è importante dichiarare come il manuale fosse provvisto di un catalogo riguardo le varie tipologie di attività sessuali, e inoltre, era anche presente un catalogo di colori coinvolti in queste attività. Le donne

[64] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 55

erano categorizzate in vari modi, uno tra questi era quello concernente il temperamento e le loro inclinazioni; un altro invece riguardava il loro rapporto con gli uomini, ad esempio, vedove, vergini, cortigiane…; una terza serie di categorie riguardava il livello di autonomia. Da quest'ultima categorizzazione provengono terminologie come *swayamdutika*, per la donna che funge da intermediario dell'uomo; *samasyabandhu*, per la donna avente una forte amicizia femminile e infine *svairini*, ovvero la donna autonoma e indipendente dall'uomo.

Tornando all'ottava sezione del libro, emergono molti equivoci interpretativi se mettiamo a confronto le traduzioni di Burton, Pandit Madhavacharya e Alain Daniélou.

In questo capitolo viene esplicitato il ruolo della donna come *agente* (colei che agisce attivamente nell'atto sessuale), qualora l'uomo fosse stanco per continuare l'azione. Nel descrivere l'atto della penetrazione le traduzioni di Burton e di Madhavacharya lo intendono come la penetrazione vaginale della donna posizionata sopra l'uomo; al contrario la traduzione di Daniélou viene intesa come la penetrazione anale dell'uomo da parte della donna tramite l'utilizzo di un dildo (*yuktayantrene*). Vanita sottolinea la complicazione nel fatto che il capitolo riguardasse le azioni fatte dalla donna, quindi non si spiegano la traduzioni di Burton e Madhavacharya.

Un altro spunto di riflessione riguarda undicesimo *sutra*, riguardante il rapporto sessuale con una vergine. Nuovamente, la traduzione di Burton e Madhavacharya vede protagonista l'uomo, mentre quella di Daniélou indica il rapporto omosessuale tra una donna ed una ragazza vergine. Un'altra volta, scrive Vanita, non si spiega la traduzione che vede il protagonismo maschile in questo capitolo dedicato alle azioni compiute da donne. A ciò, l'autrice aggiunge il contributo del commentatore della traduzione di Daniélou, Devadatta Shastri, il quale indica la plausibilità

dell'insegnamento da parte di una donna adulta, o una prostituta, dell'arte dell'amore a una vergine.

Infine, un altro dettaglio che ci fa dubitare dell'esattezza della traduzione del Pandit Madhavacharya è il fatto che egli utilizza qui il termine *svairini* (donna autonoma), inteso come modalità "rude" del rapporto sessuale da parte dell'uomo nei confronti della ragazza vergine. Daniélou invece, sostiene l'originario significato di *svarini,* inteso – come abbiamo esplicato in precedenza – come una tipologia di donna; pertanto appoggiando l'ipotesi di un rapporto omosessuale. [65]

### 3.2.2 La *queerness* nella tradizione indo-islamica

Per quanto riguarda le tradizione indo-islamica, il libro *Same-Sex Love in India* fa riferimento principalmente agli studi dello storico Kidwai, specializzato in ambito islamico. Durante il primo medioevo non vengono testimoniate molte referenze al mondo omosessuale, mentre è nel tardo periodo medievale che si sviluppa una grande tradizione letteraria omoerotica, soprattutto per quanto riguarda la sfera maschile.

Negli ultimi anni del decimo secolo gli eserciti provenienti della catena montuosa Hindukush (attualmente in Afghanistan) entrarono in suolo indiano. Quest'incursione, condotta inizialmente dal Sultano Mahmud di Ghazni culminò con la creazione di tanti sultanati governati da musulmani. I nuovi invasori portarono con sé la tradizione culturale perso-turco-arabica.

[65] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 56 e s.

Lo storico Kidwai racconta come i sultanati islamici si stabilirono soprattutto nelle zone urbane, dove le dinamiche migratorie in atto condussero alla creazione di nuovi spazi urbani – come i *bazaar* -, dove usavano ritrovarsi gli uomini e intraprendere relazioni.

Altro fattore significativo fu il rapido sviluppo dell'industria della carta, da cui risultò un aumento nella produzione di testi in lingua persiana e urdu; è grazie a ciò che abbiamo ora la testimonianza di una vasta serie di poesie omoerotiche tra uomini.

Poeti famosi, come *Mir Taqi Mir,* raccontavano delle interazioni romantiche ed erotiche tra uomini provenienti da diverse caste e religioni; il poema *Sbola-i Ishq* di Mir ad esempio, racconta la storia d'amore tra due uomini, uno musulmano e l'altro indù. [66]

I teologi musulmani ortodossi in India sostengono che il Profeta raccomandò punizioni rigidissime per la sodomia, mentre altri sostengono che alcune sezioni interne al Corano dimostrino una certa tolleranza per le sessualità alternative, soprattutto per quanto riguarda il mondo maschile.

Nonostante le posizioni prese dai teologi ortodossi, Kidwai afferma che gli uomini musulmani con inclinazioni omoerotiche fossero stati visibili all'interno della comunità già a partire dalla sua origine; i musulmani che migrarono in India erano eredi di una tradizione letteraria che includeva non solo la poesia pre-islamica, ma anche quella di *Mille e una notte* e di tutto il vasto corpo letterario che celebrava la bellezza e l'amore tra uomini.

Infine, un contributo importante apportato dalla corrente mistica islamica del sufismo. Diversamente dai musulmani ortodossi, i quali credevano che l'aderenza al dogma e la conformità alla *Shariah* avrebbe assicurato loro la salvezza, i sufi credevano che l'esperienza personale dell'amore divino

[66] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 125 e s.

fosse l'unica vera via. L'amore era l'essenza della spiritualità, della musica e della poesia sufi. L'immagine dell'amato nella poesia mistica influenzò la rappresentazione dell'amato nelle altre tipologie di poesia successive. La relazione tra il divino e l'umano venne letta da alcuni studiosi come una metafora omoerotica; quest'intepretazione non ha però abbastanza prove per essere assunta come verità, tantoché la questione rimane ancora aperta.

Secondo quanto scrive Kidwai, le tendenze omosessuali raccontate nella letteratura appartenevano principalmente ad uno spazio privato, come ad esempio nelle corti dei re. Nel XVI secolo, l'imperatore Moghul Jahangir, si dice avesse uno spazio personale dedicato alle sue relazioni con giovani ragazzi. Nonostante queste tradizioni fossero molto diffuse, non vennero mai esplicitate come oggetto di "normatività"; alcuni imperatori, anche tra i più tolleranti come Akbar (1556- 1605, padre di Jahangir), dovettero mantenere la loro parvenza di governatori ideali, attenti al mantenimento delle norme morali. Tuttavia Kidwai afferma che le punizioni nei confronti di omosessuali fossero molto rare nella storia medievale musulmana, rispetto a quella cristiana.[67]

Spostando l'attenzione verso la sfera femminile, è interessante notare l'emergere di un nuovo genere poetico dedicato interamente all'amore tra donne: *Rekhti*. Se la tradizione letteraria dell'amore tra uomini risaliva al primo medioevo, la tradizione della *Rekhti* si sviluppò nello stato dell'Avadh (attualmente la città di Lucknow) solo a partire dal XVIII secolo, in corrispondenza con la graduale colonizzazione britannica. In contrasto con il medioevo, l'epoca moderna non solo condusse ad una scomparsa progressiva delle narrazioni omoerotiche tra uomini, ma anche

[67] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 129

a una considerevole espansione del sentimento omofobico, probabile causa del primo fenomeno.

La storia della *Rekhti* porta con sé sia le tracce della libertà medievale, sia le nuove voci delle modernità. Questo genere poetico scritto in urdu, raccontava la devozione erotica e romantica dedicata a donne ma scritta, usando un punto di vista femminile, da scrittori uomini. Critici del XX secolo condannarono il genere, descrivendolo come osceno a causa dei suoi contenuti sessuali espliciti; poiché le scene raccontate riguardavano l'amore lesbico, le opere vennero sistematicamente escluse dai lavori pubblicati.

La *Rekhti* rappresenta donne che dichiarano chiaramente di preferire l'amore di altre donne rispetto a quello di uomini; questa preferenza sembra essere dettata dal fatto che l'intimità erotica femminile non sia solamente legata all'atto sessuale, ma anche al forte coinvolgimento romantico e all'affinità emotiva.

Seguendo lo studio di Kidwai, si potrebbe dunque affermare che la motivazione alla stesura di opere poetiche di questo tipo da parte di uomini, sia legata al fatto che le voci di donne che amavano altre donne rimanevano il più delle volte inascoltate. Poeti *rekhti* come il famoso Insha Allah Khan, consideravano il proprio ruolo fondamentale per dare una voce alle donne; i critici moderni ignoravano però la possibilità di un'amicizia tra i poeti e le donne che avessero tendenze omosessuali o bisessuali.[68]

A giudicare come decadente la cultura della regione Avadh, non furono solo i colonizzatori britannici, ma anche la classe borghese indiana stessa. Gli uomini aristocratici della regione sabotarono la nozione di mascolinità

[68] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 218 e s.

indo-persiana ereditata dalla preziosa cultura Moghul; questa fu la conseguenza della graduale espansione dell'ideologia vittoriana, intollerante nei confronti degli atteggiamenti sessuali che non rientravano nella sfera normativa.

Dopo che anche l'Avadh, l'ultima regione ad inginocchiarsi all'invasore occidentale, venne incorporata tra le colonie britanniche, il dominio inglese si fece sempre più opprimente, e un riflesso di ciò lo si riscontra anche riguardo al mio ambito di studio. La fine dell'epoca medievale indiana combaciò anche con la condanna all'amore omosessuale per via delle legge anti-sodomia abrogata dai colonizzatori inglesi nel 1861. Vanita afferma che la legge anti-sodomia fu per gli inglesi un progresso, in quanto la punizione venne ridotta dalla pena di morte iniziale, al "solo" imprigionamento per un massimo di dieci anni. Ciononostante, quando questa venne introdotta in India nel 1861 come Sezione 377 del Codice Penale, fu un passo retrogrado per gli indiani, i quali erano da sempre stati privi di una tale criminalizzazione. Lord Macaulay, storico e politico britannico, nel 1838 stese quella che poi sarebbe stata la sezione 377, la quale recitava:

> *"Whoever voluntarily has carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal, shall be punished with imprisonment for life, or with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years, and shall be liable to fine."*

La spiegazione allegata dichiara che la penetrazione fosse sufficiente a costituire il reato. L'assenza del termine *penile* ("penico") legato al termine "penetrazione" potrebbe probabilmente indurre a pensare che la sezione volesse criminalizzare anche i rapporti lesbici.[69] Inoltre, è evidente come

[69] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 221

l'espressione *against the order of nature* potesse risultare parecchio vaga, poiché ogni clima culturale è caratterizzato dalla propria visione riguardo il tema. Pertanto ne emerge che i colonizzatori non solo emanarono una sgradita norma legislativa, ma imposero anche ai nativi una nuova definizione di moralità, legata alla tradizione giudaico-cristiana, divergente da quella autoctona.

La società indiana entrò in una fase di transizione quando anche le antiche tradizioni indigene sull'amore omosessuale e sull'amicizia romantica entrarono in dialogo con le nuove questioni legali e con l'opinione medica occidentale che riteneva l'omosessualità un'anormalità o una malattia. Gli educatori britannici e i missionari denunciavano le disposizioni familiari e sessuali native come "primitive", giudicando le tradizioni quali il matrimonio arrangiato, la dote, la poligamia e il sistema matrilineare come perverse. La rigida prospettiva coloniale e il puritanesimo vittoriano ebbero una forte influenza sui movimenti di riforma sociale che si svilupparono nel XIX secolo, trasformandosi poi in nazionalismo.

Contemporaneamente all'impegno nel creare spazi di manodopera per le donne, contribuendo alla diminuzione della loro oppressione, le riforme sociali andarono gradualmente a creare un'ideale di famiglia, donna e uomo indiani, seguendo il modello familiare inglese vittoriano. I matrimoni eterosessuali monogamici vennero idealizzati come l'unica forma d'unione possibile. Pertanto, non sorprende come anche la nuova omofobia venne assorbita dagli indiani moderni istruiti.[70]

In conclusione ritengo di poter affermare con certezza che il dominio britannico abbia profondamente destabilizzato la struttura sociale indiana, irrobustendone il carattere patriarcale e omofobico. L'anno 1861

[70] Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books. p. 225

rappresenta quindi una svolta decisiva per la vita *queer* in India, ma anche per i vicini Pakistan e Bangladesh.

Dedico il proseguimento della stesura del mio trattato all'analisi di ciò che ha realmente comportato l'imposizione legislativa della sezione 377, e al conseguente movimento di risposta da parte dei cittadini indiani negli ultimi decenni.

## 3.3 La conquista dei diritti: 377

La questione concernente la sezione 377 è stata ampiamente discussa da molti studiosi sia dal punto di vista storico, che per quanto riguarda le ripercussioni sociali instauratesi a partire dalla sua origine ad oggi. Nonostante sia importante comprendere le dinamiche storico-culturali che hanno condotto all'introduzione di tale sezione, ritengo sia ora fondamentale porre luce sulla lunga fase di mobilitazione, messa in atto a partire dalla fine del XX secolo; in questo modo sarà possibile dedicare spazio a una riflessione riguardo la realtà *queer* contemporanea e le sue prospettive future.

Come introdotto nel paragrafo precedente, la sezione 377 era volta a criminalizzare tutti quegli atti sessuali che non prevedevano lo scopo ultimo della procreazione; il sesso orale, anale e anche la masturbazione erano considerati parte della categoria dei rapporti punibili. Ciònonostante, la storia dell'utilizzo della sezione 377 mostra come questa sia stata prevalentemente impiegata per perseguire casi di abuso sessuale nei confronti di bambini e ragazzi minorenni. Non è mai stata utilizzata per perseguire casi di rapporto sessuale tra coppie eterosessuali o lesbiche;

nei casi in cui i protagonisti fossero due uomini è stata raramente messa in atto.[71]

Queste premesse inducono a chiedersi il perché di tanto turbamento, dato che la legislazione sembra aver avuto un riscontro quasi per niente concreto nella vita degli individui *queer*. La risposta sta nel fatto che la sua emanazione generò una serie di pericolose dinamiche omofobiche, poiché legittimò la polizia ad arrestare e minacciare ogni individuo sospetto di violare la 377; la sezione finì con il generare una cultura di violenza e di intolleranza nei confronti dell'ambiente *queer*.

La mobilitazione iniziò a cavallo tra gli anni '80 e '90, quando gruppi emergenti di attivisti iniziarono a espandersi nei centri urbani più importanti del Paese. Il processo iniziò con una serie di eventi: una conferenza *hijra* a Bhopal nel 1986; la fondazione di *Bombay Dost,* una rivista gay nata nella città di Mumbai nel 1990; l'avvio del collettivo lesbico *Sakhi* nel 1991 a Delhi.

Sempre negli anni '90 emerse il grosso problema legato al rischio infettivo dell'HIV, il quale colpiva la categoria MSM (*men who have sex with men*), gruppo più vulnerabile all'infezione. Questo tipo di preoccupazione non fece che ampliare ulteriormente i gruppi di supporto e indurre alla formazione di nuove NGO finalizzate alla prevenzione del virus. Fu da questo momento che iniziarono ad emergere le nuove problematiche consequenziali alla sezione 377: le iniziative promosse al fine di educare e prevenire la malattia vennero ripetutamente ostacolate per via della legge.

Nel 1992 venne lanciato il *National AIDS Control Programme* (NACP), un programma completo per la prevenzione e il controllo dell'HIV / AIDS

71 Arvind Narrain. (2004). The Articulation of Rights around Sexuality and Health: Subaltern Queer Cultures in India in the Era of Hindutva. *Health and Human Rights, 7*(2), p. 151

in India. L'attenzione riguardava la sensibilizzazione al problema, la creazione di un sistema di sorveglianza per monitorare l'epidemia di HIV e la creazione di misure per garantire l'accesso a sangue sicuro e servizi di prevenzione per gruppi ad alto rischio.[72]

Le preoccupazioni delle NGO, insieme a quelle dei rappresentati *queer,* trovarono un punto d'incontro nell'avvio dei movimenti attivisti contro la sezione 377; la lotta era combattuta su più fronti, se da un lato ciò che realmente importava erano la libertà di lavorare per la prevenzione dell'HIV e la cessazione di fenomeni discriminatori, dall'altro era chiaro che entrambi fossero strettamente legati allo stato giuridico.

Uno dei problemi chiave per la lotta all'HIV era legato al fatto che la categoria MSM fosse sempre preda di frequenti molestie da parte della polizia: un episodio emblematico in tal senso, avvenne a Lucknow nell'anno 2001.

Il 7 luglio 2001 la polizia fece irruzione in un parco, dove era stato denunciato un caso di sodomia da un uomo, e arrestò dieci persone. Tra gli arrestati ci fu anche un'attivista di Bharosa, un uomo che collaborava in un NGO per la comunità MSM. La polizia però, non si fermò agli arresti nel parco, ma irruppe anche negli uffici di Bharosa e della NGO internazionale Naz Foundation – anche questa lavorava su questioni inerenti a rapporti sessuali protetti. In quell'occasione, la polizia si appropriò dei materiali appartenenti all'organizzazione (come di preservativi e di libri aventi grafiche raffiguranti il corpo umano) e compilò un reclamo sotto la sezione 377 per il reato di rapporti sessuali non naturali; sotto la sezione 120B, per il complotto a commettere il reato;

[72] National AIDS Control Programme: "National AIDS Prevention and Control Policy".
http://naco.gov.in/nacp (accesso febbraio 2019)

sotto la sezione 109, per il favoreggiamento al reato e infine, sotto la sezione 292 per la vendita di materiale osceno.

L'arresto fu seguito da un bombardamento mediatico che riportava sulle varie testate articoli come: "*Gay Club Supplied Boys to Politicians", "Gay Culture Started In UP In 1998", "Lucknow Police Raid Gay Clubs, Ten Arrested"* e "*Call Boy Racket Sends Shocks in Lucknow*".

L'arresto insieme alla tempesta mediatica, generò un clima di omofobia, ovviamente appoggiato anche dal governo; il Sovrintendente di grado più elevato della polizia di Lucknow dichiarò: "*the two organizations, Naz and Bharosa, were running gay clubs in contrast to Indian culture and ethics under the garb of educating the masses about AIDS and HIV".*[73]

In un'intervista rilasciata lo scorso autunno, Arif Jafar, uno degli arrestati, racconta come nonostante siano passati 17 anni dall'episodio e nonostante il fatto che la Sezione 377 sia stata ora abbattuta, la sua lotta contro la discriminazione e l'omofobia continua, come la ricerca di una giustizia che forse mai arriverà. Jafar infatti, oltre a raccontare i traumi riscontrati in carcere, tra violenza fisica e molestie verbali, rivela come in questi anni oltre a perdere libertà, perse anche la reputazione e la vicinanza della famiglia. Il giorno dell'arresto Jafar stava lavorando nella sede dell'associazione Bharosa Trust, dove stendeva una newsletter chiamata "Sacred Love", in cerca di aiuti governativi per impartire l'educazione alla comunità LGBT di Lucknow; quando la polizia fece irruzione, Jafar pensò si trattasse di un errore. Nella petizione dell'estate 2018, contro la sezione 377, Jafar scrisse: "*sole motivation in approaching this Hon'ble court is his wish that no other person should suffer what he had to suffer on account of a discriminatory law*

[73] Arvind Narrain. (2004). The Articulation of Rights around Sexuality and Health: Subaltern Queer Cultures in India in the Era of Hindutva. *Health and Human Rights, 7*(2), p. 153

*i.e. Section 377, IPC and that fellow LGBT citizens can live with the freedom, dignity and respect that they are entitled to".*[74]

Dalle fonti studiate, ritengo che l'episodio di Lucknow sia centrale in quanto ci permette di comprendere i meccanismi instauratosi nel substrato della realtà *queer*: il lavorare con HIV/AIDS divenne irrevocabilmente legato alle questioni riguardo le sessualità "devianti", il fatto che le organizzazioni stessero lavorando con tematiche relative al sesso sicuro, non poteva essere separato dalla criminalizzazione che avrebbe comportato la sezione 377. Le intimidazioni esercitate nei confronti delle NGO che lavoravano per MSM rappresentavano direttamente l'esito dell'esistenza della sezione. Né i media, né tanto meno lo Stato, decisero di mostrare l'episodio di Lucknow sotto una luce che dimostrasse la serietà con cui le NGO lavoravano e la gravità del problema relativo all'epidemia. La formazione di nuove alleanze e nuove coalizioni, sotto la cornice dei diritti umani, divenne un'imminente necessità.

Mentre il caso di Lucknow divenne emblematico per capire le dinamiche attorno alle questioni mediche della comunità MSM, si andò gradualmente a sviluppare una sfida costante contro la 377, che non fece altro che mettere in luce quanto l'ideologia dell'*hindutva* fosse protagonista di tutti questi fenomeni denigratori.

Nel 1994 l'ABVA, *AIDS Bhedbhav Virodhi Andolan,* un'organizzazione per i diritti umani, compilò una controversia d'interesse pubblico alla Delhi High Court. La petizione faceva ricorso alla sezione 377, discutendo il fatto che questa violava gli articoli 14 e 15 (diritto alla protezione contro la discriminazione), l'articolo 19 (diritto alla libertà d'espressione e di

[74] Bose, Adrija. The Lucknow Boy Who Was Harassed, Abused and Arrested For Loving Men. *News18*. 15 ottobre 2018. https://www.news18.com/news/buzz/the-lucknow-boy-who-was-harassed-abused-and-arrested-for-loving-men-1909171.html (accesso febbraio 2019)

parola) e l'articolo 21 (diritto alla privacy). La petizione inoltre, richiedeva di fornire preservativi alle carceri, e di non segregare i prigionieri aventi tendenze omosessuali o quelli infetti da HIV/AIDS. Questa richiesta venne fatta in seguito a una visita effettuata da un gruppo di medici nelle carceri di Tihar, a Delhi, poiché questo dichiarò un'alta incidenza di casi di sodomia tra i carcerati. Le autorità carcerarie si rifiutarono di seguire le direttive dei medici, poiché sostennero che se avessero seguito i medici, avrebbero incoraggiato la promozione di attività sessuali omosessuali. La petizione non venne però più presentata alla corte poiché il gruppo dei firmatari si sgretolò.

Fu a partire dal 2001 che gli attivisti *queer* e le NGO tornarono a sfidare la 377: la *NAZ Foundation Trust*, un'organizzazione non governativa che lavorava per la prevenzione dell'HIV/AIDS, si avvicinò alla Delhi High Court con l'intenzione di discutere della sezione. Il gruppo di firmatari non chiese alla corte di eliminare totalmente la sezione, ma piuttosto di rimuovere la criminalizzazione delle attività sessuali fatte in privato, tra adulti consenzienti dello stesso sesso. Il gruppo diede come motivazione il fatto che la 377:

> *"is a major impediment to carrying out HIV/AIDS-related work with the MSM community, as it drives high-risk behavior in terms of unprotected oral and anal sex underground and beyond the reach safe sex interventions, and it violates the fundamental right to privacy and equality to sexual minorities guaranteed to every citizen of India under its Constitution."* [75]

Ritengo che siano due i punti chiave da tenere in considerazione: il gruppo di firmatari chiede di non eliminare del tutto la sezione perché questa era

[75] Arvind Narrain. (2004). The Articulation of Rights around Sexuality and Health: Subaltern Queer Cultures in India in the Era of Hindutva. *Health and Human Rights, 7*(2), p. 155

l'unica sezione del Codice Penale indiano a garantire giustizia e protezione contro la pedofilia, la legge che criminalizza lo stupro è limitata solamente al genere della vittima (vede la sola possibilità che questa sia donna) e riguarda unicamente i casi in cui il rapporto prevede una penetrazione pene-vagina. Senza la sezione 377 ci sarebbe una grossa lacuna nella capacità giuridica di difendere i bambini da tutte le forme di abuso sessuale che non vengano considerate stupro.

La seconda questione alla quale ritengo si debba porre attenzione è quella relativa agli spazi privati, menzionati nella petizione come unico luogo possibile dove avere rapporti sessuali; da ciò risulta quindi che la sezione 377 possa essere applicabile negli spazi pubblici. L'attivista *queer* Arvin Narrain descrive questo fatto discriminatorio: l'attività sessuale eseguita in spazi pubblici dovrebbe essere parte della legge per il disturbo alla quiete pubblica, applicabile quindi sia per coppia eterosessuale che per coppie omosessuali.

Fattore comune alla petizione ABVA e alla petizione Naz, fu l'attenzione rivolta alla questione della salute. Più specificamente, nel caso della petizione Naz si intese il fatto che il lavoro per prevenire l'HIV / AIDS non potesse essere svolto in modo soddisfacente all'interno di un sistema politico che criminalizza l'attività dello stesso sesso. Dal punto di vista del lavoro sulla salute, fu significativo l'approccio di questa petizione poiché non era basato sull'affermazione di identità (come gay e lesbiche) ma piuttosto sull'articolazione di un problema di salute.

Dal grafico (figura 16) si può affermare che la mobilitazione da parte delle NGO e degli attivisti *queer* ha generato consapevolezza riguardo la problematica, e soprattutto ha riscontrato concretamente dei traguardi, tanto che, se nei primi anni '90 si contavano circa 6 milioni di infettati, già verso la metà degli anni '90 il numero cala a un milione.

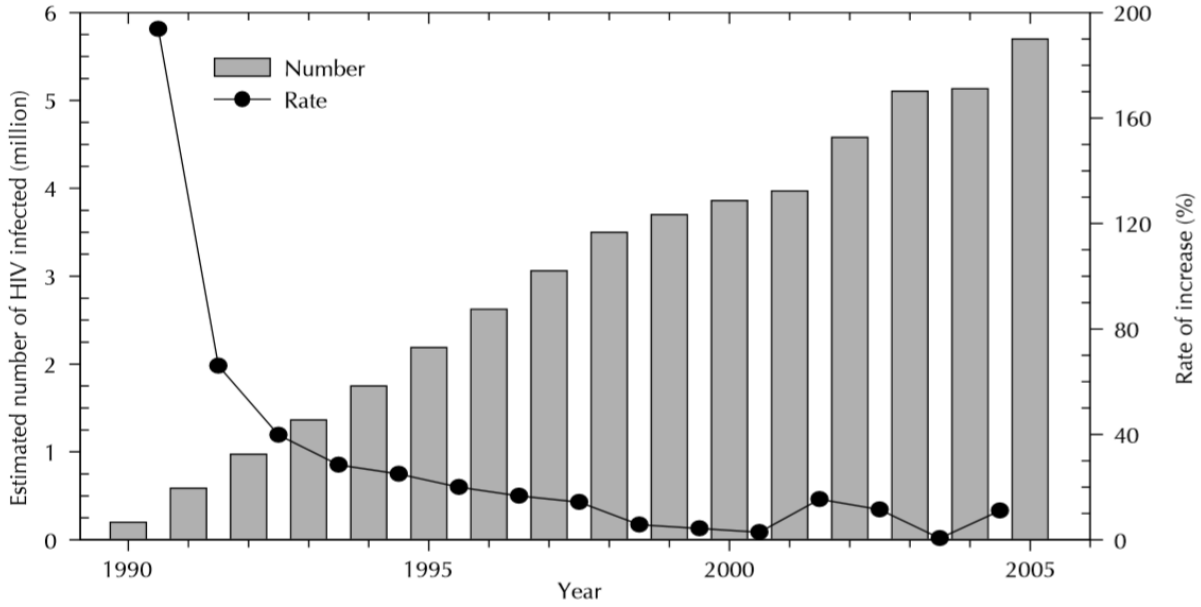



Figura 16: Stima del numero delle persone affette dall'HIV in India dal 1990 al 2005. Fonte: National Control Organization of India and UNAIDS

Tuttavia, nel 2003 il governo respinse la petizione, affermando che:

> *"This penal clause has been used particularly in cases of assault where bodily harm is intended and/or caused. It has been submitted that the impugned provision is necessary since the deletion thereof would well open flood gates of delinquent behaviour and can possibly be misconstrued as providing unfettered licence for homosexuality".*[76]

La deposizione negava il fatto che la sezione 377 violasse il diritto alla vita, il diritto all'uguaglianza e il diritto alla libertà di parola e d'espressione. La dichiarazione espose i casi in cui la sezione venne applicata ai casi di abusi sessuali su minori e stupri di donne, pertanto avrebbe effettivamente adempito al mandato costituzionale di proteggere donne e bambini. La disposizione continua poi osservando che "*While the Government cannot police*

[76] Naz Foundation v. Government of NCT of Delhi p.4

*morality in a civil society, criminal law has to express and reflect public morality and concerns about harm to the society at large."*

La risposta del governo sostanzialmente cancellò ogni speranza di cooperazione governativa, indicando una virulenta omofobia e una riluttanza a fornire qualsiasi spazio all'articolazione *queer* emergente.

Il caso fu nuovamente oggetto di appello nel 2006, quando la Corte Suprema si pronunciò in merito, sostenendo che la Delhi High Court avrebbe dovuto riconsiderare la petizione della NAZ Foundation Trust, dato l'interesse pubblico generato dalla mobilitazione in quegli anni. Pertanto la High Court di Delhi invitò un leader del partito induista di destra (BJP), Singhal, a unirsi al caso, schierandosi dalla parte dei riceventi che si opponevano alla depenalizzazione. Nel frattempo, il governo centrale, guidato in quel momento dal Partito del Congresso, era diviso tra due opinioni discordanti sulla questione: il Ministero della Sanità a sostegno della depenalizzazione e il ministero dell'Interno che sosteneva la prosecuzione della criminalizzazione. La Corte ancora una volta respinse le richieste di ulteriori tempi di considerazione e l'udienza iniziò: l'argomentazione principale dei riceventi riguardava la moralità della tradizione indiana, motivo per il quale veniva richiesto di continuare la criminalizzazione.

Successivamente a ciò, andò a svilupparsi un nuovo gruppo di firmatari, dal nome *Voices Against 377*, i quali a differenza della Naz Foundation erano impegnati nella rappresentanza del riconoscimento e della dignità degli individui *queer*.

Dopo tutti questi anni di lotta e continui tentativi, la svolta avvenne il 2 luglio 2009, quando la Delhi High Court riconsiderò la petizione di Naz Foundation e decise di decriminalizzare la sezione 377. La Corte dichiarò che il motivo della decisione era legato al fatto che la sezione 377 violava

l'articolo 14, sull'uguaglianza davanti alla legge, l'articolo 15, sulla non discriminazione e l'articolo 21, sul diritto alla privacy.

La decisione si basava principalmente sulle dinamiche in relazione agli articoli sopra indicati della Costituzione indiana, ma faceva anche riferimento alle varie questioni discusse in ambito di diritti umani internazionali, ai principi di Yogyakarta[77] e alle sentenze di varie giurisdizioni.

La sentenza condusse a modifiche piuttosto innovative, quali la ridefinizione del diritto alla privacy, che divenne parte del diritto alla vita e alla libertà all'interno dell'articolo 21 della Costituzione. L'orientamento sessuale inoltre, venne considerato un motivo analogo di discriminazione sessuale, esplicitamente elencato tra le possibili forme discriminatorie vietate ai sensi dell'articolo 15 della Costituzione. Si ritiene che l'articolo 15 proibisca la discriminazione indiretta e diretta, la discriminazione sociale e privata nonché la discriminazione statale.

Infine, ponendo sullo stesso piano la sessualità e l'identità, la Corte di Delhi indicò come la Sezione 377 nel suo funzionamento finiva per prendere di mira le persone *queer*, violando in tal modo la clausola di pari protezione nell'articolo 14 della Costituzione. Il giudizio dichiarò "la moralità costituzionale" come l'unica moralità di rilevanza, sottolineando

[77] I principi di Yogyakarta sono un'importante iniziativa internazionale volta a promuovere i diritti fondamentali delle persone lgbt (lesbiche, gay, bisessuali e transgender). È all'università di Yogyakarta, città indonesiana dell'isola di Giava che dà nome all'iniziativa, che nel 2006 si sono riuniti una trentina di esperti di diritti umani di 25 diverse nazioni (tra le quali Australia, Argentina, Cina, Irlanda, Turchia, Nuova Zelanda, Sud Africa, Stati Uniti, India e Regno Unito) per esaminare la situazione delle leggi e dei diritti civili nel mondo in relazione all'orientamento sessuale e all'identità di genere.

il fatto che l'inclusione è un valore appartenente a una lunga tradizione in India e pertanto un valore cui la Costituzione debba appoggiarsi.[78]

La decisione creò un clima di euforia nelle varie comunità *queer* di tutta l'India, e innescò ulteriori cambiamenti sociali con il lancio di diverse riviste, la promozione di film e libri, ecc. Il Governo centrale decise di sostenere la depenalizzazione, permettendo per la prima volta di sperimentare l'aria della libertà e della legalità agli individui *queer*.

L'accademico Oishik Sircar, specializzato in legislazione e *queer studies*, pur riconoscendo l'importanza storica e il carattere progressista della sentenza, indicò la stessa come un lampo accecante che manifestando il riconoscimento dei diritti per gli omosessuali, nascose il fatto che questi erano indirizzati solamente agli individui che avevano il privilegio di accedere a uno spazio privato.[79] Ritengo di poter affermare che la priorità data alle attività sessuali limitate agli spazi privati corrisponde a una qualificazione elitaria poiché esclude automaticamente un'intera gamma di persone appartenenti a classi subalterne, le quali vengono di conseguenza emarginate dalla stessa legge. Questo punto è fondamentale per la comprensione della lotta alla 377 e per la costruzione di un'analisi critica a riguardo; la questione sarà ricorrente poiché ci permetterà di riflettere sulla mancanza di intersezionalità nella legislazione *queer*.

A seguito della decriminalizzazione dell'omosessualità, non mancarono le immediate azioni di ricorso da parte dei conservatori: un astrologo indù,

---

78 Kolmannskog, Vikram. Including the Queer in India: The Development of Sexual and Gender Minorities' Rights Inside and Outside of Indian Courts. *The Indian Journal of Socio Legal Studies* IV (1) 2015. p. 6

79 Sircar, Oishik & Jain Deipika. "New Intimacies / Old Desires: Law, Culture and Queer Politics in Neoliberal Times", *Jindal Global Law Review*. Volume 4, Issue 1, August 2012.

Suresh Kumar Koushal, a cui in seguito si unì la *All-India Muslim Personal Law Board*, la *Apostolic Churches Alliance* e altri individui e organizzazioni.

Ritengo che la coalizzazione delle organizzazioni ad impianto religioso, musulmane e cristiane, costituisca un punto interessante di riflessione per quanto riguarda la priorità di lotta sociale che queste si pongono. Come discutevo nel primo capitolo, poiché in questa ricerca sono le masse subalterne a essere protagoniste del discorso, è curioso notare come non sempre queste si uniscano in una lotta comune. Le minoranze religiose musulmane e cattoliche hanno preferito ancora una volta appoggiare la loro lunga tradizione di valori che contrasta la libertà e il diritto d'uguaglianza di altre minoranze, piuttosto che riconoscere l'esistenza di un denominatore comune, il quale continua a presentarsi come dominatore assoluto.

Proseguendo l'analisi dei cambiamenti giuridici, si arriva alla data dell'11 dicembre 2013, quando la Corte Suprema secondo la sentenza *Koushal* annullò la decisione della High Court di Delhi, sostenendo che la sezione 377 non violava affatto la Costituzione e che i tribunali dovessero esercitare l'autocontrollo, dato che cambiare le leggi è compito del Parlamento.

Il giudizio pronunciato dalla Corte Suprema venne criticato pesantemente per aver mostrato un ragionamento giuridico molto debole, per la mancanza di un'analisi legale di base e soprattutto per la mancanza di comprensione del problema *queer*; il celebre avvocato della Corte Suprema, Rajeev Dhavan, lo giudicò come "*hurriedly written, deeply flawed, contradictory and contrary*".[80]

[80] Dhavan, Raveev. "SC judgment on Section 377: a flawed pre-retirement order written in a rush." *The Times of India*. 17 dicembre 2013.

I giudici, scegliendo di adottare una prospettiva formale e risoluta, ignorarono gli impatti effettivi che la sezione 377 aveva sulle vite delle persone omosessuali. Essi sostenevano che la disposizione criminalizzava determinati atti e non categorie di persone; che la disposizione non impone molestie, ricatti o trattamenti discriminatori nei confronti delle persone *queer*. Una dichiarazione particolarmente provocatoria fu l'affermazione che *a miniscule fraction of the country's population constitute lesbians, gays, bisexuals or transgenders* e che negli ultimi 150 anni meno di 200 persone erano state processate ai sensi dell'articolo 377. In seguito a queste dichiarazioni non rimane che dedurre il fatto che la Corte sembra abbia completamente trascurato il ruolo di guardiano dei diritti di tutti gli indiani, siano esse minoranze o maggioranze.

Sempre negli stessi anni, nonostante la grave perdita della libertà conquistata pochi anni prima, arrivò un'ondata di diritti altrettanto attesi dalla comunità transgender indiana: il riconoscimento del terzo sesso.

La *National Legal Services Authority* (NALSA), costituita ai sensi dell'Atto per i servizi legali del 1997, per fornire servizi legali gratuiti alle fasce più deboli ed emarginate della società, si fece avanti nel 2012, presentando una petizione per difendere la causa transgender.

I firmatari affermarono che il riconoscimento dei soli sessi binari – maschio / femmina - ai sensi della legge indiana e la mancanza di misure giuridiche per soddisfare le esigenze particolari della comunità transgender violavano diversi articoli della Costituzione.

Il 15 aprile 2014, la Corte favorì la petizione e dichiarò come necessari numerosi provvedimenti per consentire ai governi centrali e statali di

https://timesofindia.indiatimes.com/india/SC-judgment-on-Section-377-A-flawed-pre-retirement-order-written-in-a-rush/articleshow/27539754.cms (accesso febbraio 2019)

conformarsi agli articoli 14 (uguaglianza davanti alla legge), 15 (non discriminazione), 16 (pari opportunità nell'impiego pubblico), 19 (libertà di espressione) e 21 (diritto alla vita). Esattamente come per la sentenza Naz, i diritti umani internazionali e i principi di Yogyakarta vennero usati per far luce sull'interpretazione della Costituzione. Il governo dovette riconoscere legalmente e includere il terzo genere come identità di genere, per poi affrontare una serie di problemi educativi, occupazionali, sanitari, sociali e sanitari.

La Corte affermò che il diritto di scegliere la propria identità di genere è parte integrante del diritto di condurre una vita dignitosa e quindi rientra nel campo di applicazione dell'articolo 21. Inoltre, l'articolo 14 prevede una protezione paritaria, mentre l'articolo 15 riguardante specifici motivi discriminatori fa riferimento a "qualsiasi persona" e "cittadino", quindi è applicabile a uomini, donne e persone transgender, che non si identificano come maschi o femmine. Pertanto, le persone transgender hanno diritto a un'eguale protezione legale in tutti gli ambiti, inclusi l'impiego, l'assistenza sanitaria, l'istruzione e i diritti civili.

Venne inoltre dichiarato che alla comunità transgender dovrebbero essere offerte disposizioni speciali come previsto dall'articolo 15, paragrafo 4, per il progresso dei gruppi socialmente ed educatamente "arretrati" per porre rimedio all'ingiustizia subita da secoli. La Corte infine affermò che l'espressione della propria identità di genere attraverso le parole, l'abbigliamento, l'azione o il comportamento è inclusa nel diritto alla libertà di espressione nell'articolo 19.[81]

[81] K.S. Radhakrishnan & A.K. Sikri. *National Legal Ser.Auth vs Union Of India & Ors*. Writ Petition (CIVIL) NO. 400 OF 2012, India: Supreme Court 15 April, 2014 https://indiankanoon.org/doc/193543132/ (accesso febbraio 2019)

In netto contrasto, i giudici della NALSA erano acutamente consapevoli del loro speciale dovere di proteggere "una parte emarginata della società" come fu il caso del gruppo transgender indiano tradizionale *hijra*.

Una caratteristica chiave della sentenza dichiarativa di fallimento è l'articolazione pubblica delle ragioni, dopo aver ascoltato le asserzioni di principio delle parti coinvolte, sulla base delle quali un giudice arriva alle sue decisioni. A questo riguardo, la sentenza dichiarativa di fallimento differisce dal voto, che consente a un giudice di decidere senza dover articolare le sue ragioni. La Corte Suprema di Koushal non rispettò questo fondamentale dovere giudiziario e venne infatti criticato per il fatto di non aver argomentato alcuna ragione riguardo la decisione.

La situazione dei primi due decenni del XXI secolo in India potrebbe essere interpretata come caratterizzata da alternanze continue rispetto alle potenzialità dei riconoscimenti *queer*. Nonostante la grossa delusione avvenuta nell'anno 2013, la comunità *queer* non si arrese e continuò la mobilitazione capitanata dal nuovo motto *"Not Going Back"*.

Negli anni 2014 e 2015 ci fu una forte risposta di proteste da diverse parti del Paese, le quali non fecero che incrementare la visibilità e dimostrare il forte interesse pubblico per il tema. Fu solo nel 2016 che venne presentata una nuova petizione alla Corte Suprema contro la sezione 377.

Questa petizione differì dalle altre poiché fu la prima a essere presentata da cittadini privati, riuniti in qualità di membri della comunità LGBTQ e non come parte di qualche organizzazione specifica. A scrivere la petizione fu Navtej Singh Johar, un ballerino del Bingatnatyam Sangeet Natak Akademi insieme ad altri quattro membri celebri della comunità LGBTQAI+. Insieme a Johar, gli altri firmatari furono Sunil Mehra, giornalista e compagno di Johar da più di vent'anni; Ritu Dalmia, la quale si identifica come lesbica, è una famosa chef indiana fondatrice della catena

ristoratrice di cucina italiana *Diva;* Aman Nath, proprietario della catena alberghiera Neemrana Chain, è uno scrittore appassionato di storia e architettura; e infine Ayesha Kapur, un'imprenditrice nell'industria alimentare, anche lei dichiaratasi lesbica.

I cinque firmatari, dopo essersi introdotti alla corte, dichiarano:

> *"The Petitioners find their lives inexorably constricted and their rights infringed by Section 377 of the Indian Penal Code, 1860. Despite their formidable achievements and contribution to India, they are denied the right to sexuality, the most basic and inherent of fundamental rights. Section 377 of the IPC renders them criminals in their own country. Section 377 IPC does not criminalize only specific acts whose commission a law-abiding citizen may avoid and steer clear of. Rather, it criminalizes the very existence of LGBT persons by criminalizing their sexuality, an attribute which is as inherent and intrinsic to a person as their race or gender. Sexuality lies at the core of a human being's persona. Sexual expression, in whatever form, between consenting adults in the privacy of a home ought to receive the protection of Fundamental Rights. Section 377 of the Indian Penal Code infringes the Petitioners' right to sexuality, and also has a cascading effect of barring the Petitioners from accessing the unenumerated rights which this Hon'ble Court has held flow from Article 21 of the Constitution of India".*[82]

Dunque fu nel giugno 2016 che i tre giudici, Dipak Misra, AM Khanwilkar e DY Chandrachud notarono che: "*A section of people or individuals who exercise their choice should never remain in a state of fear. Choice can't be allowed to*

[82] Navtej Singh Johar & ors. vs. UoI: Supreme Court petition June 29, 2016.

*cross boundaries of law but confines of law can't trample or curtail the inherent right embedded in an individual under Art 21 of Constitution."*[83]

La corte stabilì che la decisione di Suresh Kumar Koushal doveva essere riconsiderata, e sottopose la questione a una più ampia corte di magistratura nell'agosto 2017.

Il 24 agosto 2017 nove giudici discussero la petizione di Johar considerandone soprattutto la questione legata al diritto alla privacy; nel suo giudizio, la corte sostenne che l'orientamento sessuale è un attributo essenziale della privacy. La discriminazione nei confronti di un individuo sulla base dell'orientamento sessuale è profondamente offensiva per la dignità e l'autostima dell'individuo. La risposta positiva da parte dei nove giudici non fece che aumentare le speranze degli attivisti e della comunità *queer,* la quale dovette attendere ancora un anno per conquistare la vittoria completa.

Nel 2018, un altro celebre membro della comunità LGBTQAI+ si unì ai cinque firmatari d'origine, Keshav Suri, un giovane imprenditore e direttore della catena alberghiera The Lalit Hotel. [84]

La data delle vittoria fu il 6 settembre 2018, quando la Corte Suprema abolì la sezione 377, dichiarando che questa violava i diritti fondamentali della persona. La sentenza espresse come i rapporti omosessuali non fossero contro l'ordine della natura, in quanto l'orientamento sessuale è uno dei tanti fenomeni biologici naturali ed intrinseci in un individuo. I giudici dichiararono: *"Any discrimination on the basis of one's sexual orientation would*

[83] Chatterjee, Rituparna. "People Who Exercise Their Choice Should Never Remain In Fear,' Says SC, Agreeing To Reconsider Section 377". *Huffspot India.* 08/01/2018 www.huffingtonpost.in/2018/01/08/people-who-exercise-their-choice-should-never-remain-in-fear-says-sc-agreeing-to-reconsider-section-377_a_23326962/ (accesso febbraio 2019)

[84] Tandon, Suneera. A 33-year-old hotelier is taking the fight for gay rights to India's supreme court. Quartz India. 25/04/2018 https://qz.com/india/1261399/ (accesso febbraio 2019)

*entail a violation of the fundamental right of freedom of expression. The expression against the order of nature' has neither been defined in Section 377 IPC nor in any other provision of the IPC."*

Ritengo molto significative le motivazioni argomentate dalla magistratura, non solamente per quanto riguarda il riconoscimento biologico dell'omosessualità, come sopra descritto, ma soprattutto per la questione relativa ai diritti umani. I giudici dichiararono l'importanza della dignità di ogni individuo indipendentemente dal suo orientamento sessuale; aggiunsero a ciò il fatto che questa prospettiva non potesse prescindere dalla forte aspirazione del Paese a diventare la più grande democrazia al mondo. In merito dichiararono:

> *"The primary objective of having a constitutional democracy is to transform the society progressively and inclusively. Our Constitution has been perceived to be transformative in the sense that the interpretation of its provisions should not be limited to the mere literal meaning of its words; instead they ought to be given a meaningful construction which is reflective of their intent and purpose in consonance with the changing times. Transformative constitutionalism not only includes within its wide periphery the recognition of the rights and dignity of individuals but also propagates the fostering and development of an atmosphere wherein every individual is bestowed with adequate opportunities to develop socially, economically and politically. Discrimination of any kind strikes at the very core of any democratic society. When guided by transformative constitutionalism, the society is dissuaded from*

*indulging in any form of discrimination so that the nation is guided towards a resplendent future."*[85]

Sebbene questa data rappresenti un importantissimo traguardo per tutti gli individui della comunità, non la si può far corrispondere all'immediata svolta in termini di discriminazione e integrazione sociale. Inoltre, questa scalata verso la conquista dei diritti è stata qui raccontata da un punto di vista soprattutto mediatico, dove è evidente il raggiungimento dell'apice della scalata in data 6 settembre 2018.

La realtà dei fatti non è così semplice come appare. In seguito all'abolizione della sezione sono state diverse le critiche riportate, poiché nonostante dal punto di vista legale le persone *queer* sembrerebbero ora essere "protette", si riscontra una forte incidenza discriminatoria, di cui il governo sembra essere portavoce.

## 3.4 L'identità *queer* da vicino

Il dibattito attorno alla sezione 377 e alla sua abolizione, è indubbiamente molto vasto e assorbe in sé diverse sfumature della tematica *queer*. Durante la mia fase di campo incontrai frequentemente dibattiti riguardo la lotta giuridica, in quanto essa ha da sempre rappresentato il cuore della mobilitazione della comunità.

[85] Dipak Misra, CJI (for himself and A.M. Khanwilkar, J.). *Navtej Singh Johar & ORS. Vs. UNION OF INDIA THR. SECRETARY MINISTRY OF LAW AND JUSTICE*. Writ Petition (CRIMINAL) NO. 121 of 2018. Supreme Court of India. 06/09/2018 www.sci.gov.in/supremecourt/2016/14961/14961_2016_Judgement_06-Sep-2018.pdf (accesso febbraio 2019)

Tuttavia, per quella che è stata la mia esperienza di campo ritengo importante riportare il fatto che sebbene sia stata notevole l'enfasi in risposta al verdetto del 6 settembre 2018, è stata altrettanto rilevante la risonanza in negativo a riguardo.

È erroneo pensare che dopo la tanto attesa conquista dell'approvazione giuridica, rincorsa per più di due decenni, la comunità *queer* sia ora soddisfatta dei diritti conquistati e si fermi di fronte ad essi.

La mia esperienza di campo si è sviluppata a cavallo tra la mobilitazione per la conquista, e la fase successiva di *feedback* ad essa. Per questo motivo ritengo di poter affermare come, durante l'anno 2017 della mia etnografia io abbia riscontrato una forte richiesta per l'abolizione della 377, la quale ai tempi rappresentava il maggior ostacolo alla libertà omosessuale. L'anno successivo, sebbene da un lato potessi rilevare contentezza nella realizzazione del verdetto, dall'altro vidi l'apertura di un nuovo portone che avrebbe condotto ad altrettanti ostacoli.

Per quanto la nuova realtà non sembra più avere a che fare con l'istituzione giuridica – sebbene le questioni dell'unione civile e dell'adozione tra coppie dello stesso sesso siano ancora molto lontane dall'essere affrontate –, questa ha ancora molto a che vedere con il governo e l'ideologia di famiglia patriarcale etero-normativa si continua a promuovere.

La maggior parte dei miei interlocutori si dimostrarono insoddisfatti della situazione dopo il verdetto; a seguito della mia etnografia, ritengo che siano prevalentemente due i termini sui quali accorsero le "lamentele": la questione degli spazi sicuri e quella relativa al sistema patriarcale.

È interessante adottare come prospettiva del sentimento di risposta della comunità, quello di "promessa vuota": durante un incontro presso il centro Khoj International Artist di Delhi, dove vennero proiettati due film sulla tematica *queer*, insieme a un'esposizione fotografica riguardo gli

omosessuali iraniani rifugiati, i presenti dibattevano riguardo il verdetto e uno di queste sostenne che per lui rappresentava una *promessa vuota.*

Da una prospettiva prettamente personale, penso sia curioso analizzare la questione in quest'angolazione. Affermando ciò, non intendo assolutamente mettere in dubbio l'importanza legale che abbia avuto l'abolizione della 377 per le vite dei membri della comunità. Tuttavia credo sia fondamentale, soprattutto in un contesto eterogeneo quanto quello della società indiana, considerare il significato del verdetto in maniera individuale e relativa alla dimensione di ogni singolarità. Generalizzare l'abolizione della sezione solamente come una vittoria collettiva, sarebbe fuorviante e irrispettoso delle individualità. Ogni individuo ha vissuto il 6 settembre in maniera propria: chi come la vittoria di una vita, chi come un piccolo passo in una strada infinita.

Per quanto appena sostenuto, propongo un esempio di due realtà diametralmente opposte: poco tempo dopo il verdetto, uno dei firmatari della petizione, Keshav Suri, organizzò un grosso evento all'interno del suo lussurioso hotel The Lalit, in risposta alla vittoria della causa omosessuale. L'evento, che apriva le porte a tutti, fu anche un modo per promuovere la creazione di un nuovo spazio, interno all'hotel, adibito all'organizzazione di feste a tema *queer* con ricorrenza settimanale.

Fu infatti a partire dall'autunno 2018 che ogni venerdì sera, Suri promosse serate ricche di spettacoli *Drag Queen*, indirizzate principalmente a un pubblico maschile, proveniente da un'estrazione sociale piuttosto alta. Pertanto, i miei interlocutori lamentavano un prezzo d'ingresso piuttosto alto (500 rupie), quanto i relativi prezzi del bar. E' evidente come per imprenditori come Suri, la sezione 377 rappresentasse un timbro d'approvazione per l'inizio della costruzione di una scena notturna omosessuale di "alto livello".

Allo tempo stesso, altri membri appartenenti alla comunità *queer* reagirono diversamente al verdetto: la maggior parte infatti, dimostravano sì la necessità della vittoria per quest'ennesimo tentativo, ma anche la consapevolezza che questa non avrebbe cambiato la loro condizione di emarginazione e discriminazione.

Per quella che è stata la mia ricerca, vorrei in questo capitolo aprire una riflessione impostata su quest'opposizione, la quale ho riscontrato essere alla base della struttura sociale indiana. Ribadisco anche come la mia ricerca si sia limitata al contesto urbano della città di Delhi e abbia dato più spazio alle voci femminili di ragazze lesbiche o bisessuali.

Sebbene fino a questo punto del trattato io abbia provato a delineare le caratteristiche principali della comunità, estese nella loro dimensione temporale e spaziale, vorrei ora addentrarmi e offrire al lettore un punto di vista più ravvicinato, che ci permetta di capire meglio cosa significhi per un cittadino indiano essere consapevole della propria sessualità alternativa.

### 3.4.1 spazi comunicativi

Questo capitolo intende cogliere più da vicino gli aspetti rilevanti per la quotidianità di una persona *queer* nel sistema sociale tipico del nord dell'India; questo però non significa che il mio sia un tentativo di definizione della comunità, poiché come ho già dichiarato, essa si presenta estremamente variegata al suo interno.

Analizzare la visibilità e la rappresentatività della stessa, ci permette di osservare le dinamiche di potere attive al suo interno. Per farlo, farò

riferimento ad una ricerca[86] effettuata recentemente riguardo un mezzo d'informazione su tematiche *queer* nel subcontinente indiano. Si sta parlando di *Gaylaxy Magazine*, la rivista web più letta dalla comunità *queer* indiana.

È stato riconosciuto il ruolo della stampa *queer* per la visibilità delle minoranze sessuali, come per il raggiungimento di obiettivi sociali e politici. I ricercatori sostengono che l'emergere di giornali gay e lesbici sia stato parte integrante del successo della liberazione del movimento. Questo tipo di stampa non ha l'unico impiego di essere il primo punto di riferimento per molti individui della comunità, ma fornisce anche un dibattito per le sfide e le trasformazioni delle politiche omosessuali.

Sebbene questa tipologia mediatica fornisca alle minoranze sessuali l'opportunità di partecipare alla produzione culturale, esse non sono immuni dai problemi di esclusività e ineguale rappresentanza. Ad esempio, commentando *Bombay Dost*, la prima rivista queer indiana, Kole[87] commenta:

> *"Since late 1994, Bombay Dost has become an exclusively English language magazine serving upper class, educated elites within urban India… The class-bias is also reflected from pricing structure of the magazine. A single copy in 1994 used to cost* Rs. *40, which was equivalent to the total earning of a daily wage labourer. It may also be due to low economy of scale that the price of an individual copy went up. In either case, Bombay Dost did not serve the marginalized, lower class sexual minorities in India. Moreover, a review of the magazine over the last decade reveals that much attention was paid*

86 Das, Stuti. "The Politics of Representation and Visibility: A Sociological Engagement with an Indian Queer Webzine". *E-Journal of the Indian Sociological Society.* Vol. 2 (1) Aprile 2018. p. 107-127

87 Kole, S. 2007. "Globalizing queer? AIDS, homophobia and the politics of sexual identity in India". Global Health, 3(8), p. 4

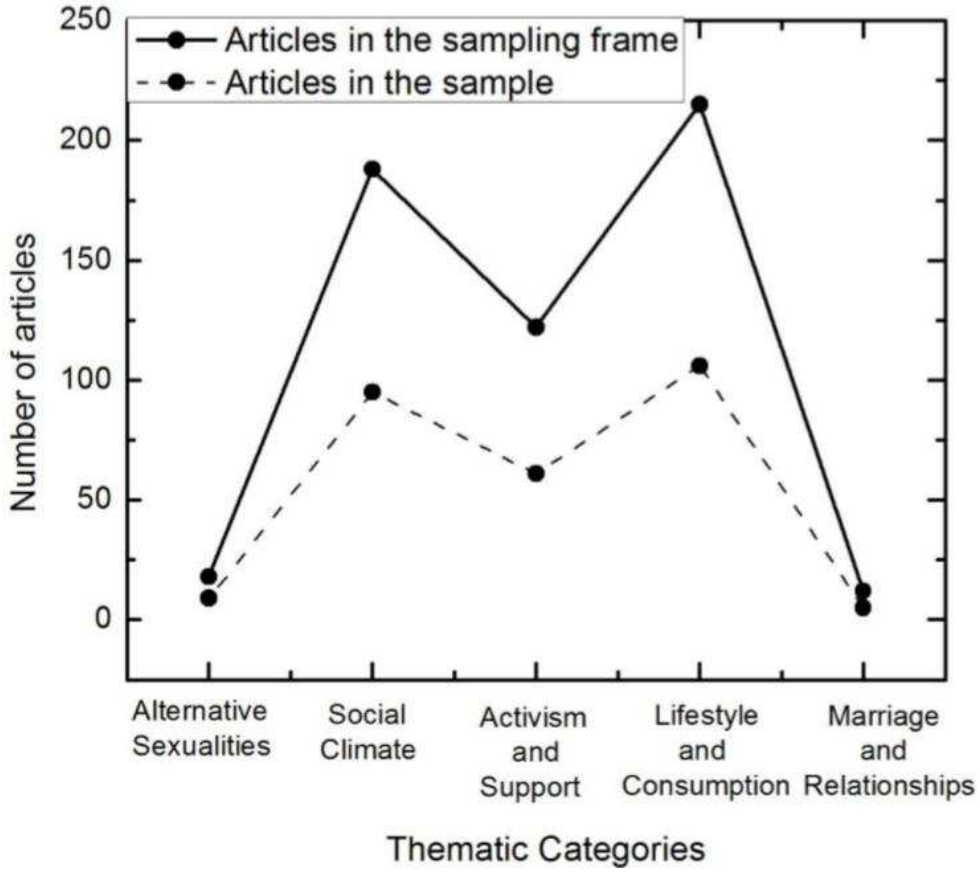
*on featuring international gay news and issues that would possibly have little relevance to Indian gays"*

Stuti Das effettua uno studio analitico della struttura del magazine, suddividendo tutti gli articoli pubblicati tra l'anno 2014 e l'anno 2016, secondo la lingua utilizzata (hindi o inglese), la forma dell'articolo ed il focus geografico (nazionale / internazionale). Da queste, Das scartò gli articoli in lingua hindi, quelli che avevano un formato diverso dall'articolo classico (fotografie o video) e quelli inerenti a questioni internazionali, di modo da poter concentrarsi esclusivamente sul contesto indiano.

Successivamente, Das fece un'ulteriore categorizzazione tra gli articoli selezionati, dividendoli in base all'argomento trattato. Le categorie tematiche erano: *1) Alternative sexualities; 2) Social climate; 3) Activism and Support; 4) Lifestyle and Consumption*; *5) Marriage and Relationships.*

L'analisi del contenuto di *Gaylaxy Magazine* rivela che la categoria *Lifestyle and Consumption* contiene il numero più alto di articoli (105) tra quelli campionati. Inoltre, all'interno di questa categoria, c'è una chiara predilezione per il pubblico di uomini omosessuali. Circa il cinquantanove percento del numero totale degli articoli campionati riguarda o si rivolge esclusivamente agli uomini gay e ruota attorno al tema dello stile di vita e consumo.

Di conseguenza, l'immagine predominante che emerge dalla rappresentazione del web magazine di uomini gay è quella del consumatore.




Gli articoli destinati alla lettura da parte di un pubblico omosessuale maschile, non fanno altro che dipingere gli stessi come cittadini che svolgono per lo più lavori dei colletti bianchi, che sono utenti dei social network, dei siti di incontri gay, che si preoccupano del loro aspetto esteriore e dunque, appartenenti ad una classe benestante, la quale manifesta una propensione al comportamento consumista.[88] La copertura dello stile di vita *queer* rappresentata nella rivista, si focalizza su eventi

[88] Das, Stuti. "The Politics of Representation and Visibility: A Sociological Engagement with an Indian Queer Webzine". *E-Journal of the Indian Sociological Society*. Vol. 2 (1) Aprile 2018. p. 116

altamente elitari, quali festival cinematografici, pubblicazioni di libri, vertici sulla leadership giovanile, *flash mobs*, seminari, conferenze, mostre e spettacoli teatrali.

Così facendo, il *magazine* pare non riconoscere l'importanza della nozione di *privacy* sulla quale si è tanto discusso nella campagna anti-sezione 377, la quale richiede il possesso di determinati privilegi per avere accesso agli spazi privati. Quest'atteggiamento non fa che confermare e ripresentare un ritratto della comunità *queer* come un gruppo omogeneo, mascherando in tal modo le sue gerarchie e contraddizioni interne. Quindi, la politica di riconoscimento che è in gioco in questo *magazine*, garantisce visibilità solo a quei soggetti *queer* che si esibiscono come "*homonationalist*" e "*homocapitalist*"[89].

In conclusione questo meccanismo non solo implica nei confronti di coloro che rivestono posizioni marginali subordinate (per esempio lesbiche di classe inferiore), un ulteriore peggioramento della visibilità inesistente e dello stigma sociale, ma rende anche la loro politica illegittima e inintelligibile.

Pertanto, il progetto di visibilità che opera attualmente nel regno online dei media *queer* in India, rappresentato da *Gaylaxy Magazine*, racchiude in sé processi contraddittori: pur mirando a correggere l'invisibilità delle comunità *queer* finisce per contribuire alla cancellazione di quei soggetti *queer* che non possono confermarsi o non si conformano alle richieste del neoliberismo.

Questo dibattito rappresentato dall'istituzione mediatica di *Gaylaxy Magazine,* è significativ ai fini della mia ricerca non solamente per la sua abilità a mettere in luce la disparità in quanto a visibilità e

[89] Sircar, Oishik. 2017. "New queer politics in the new India: Notes on failure and stuckness in a negative moment.". *Unbound: Harvard Journal of the Legal Left*, Vol. XI (2017)P. 17

rappresentazione, ma anche perché rappresenta un mezzo fruibile da tutti coloro che vogliono avvicinarsi alla realtà *queer*.

Poiché quest'ultima, per i motivi elencati nel corso del trattato, si trova ancora in una posizione poco visibile, dove per la maggior parte delle persone la sessualità rappresenta ancora un tabù, anche la comunicazione tra i membri stessi della comunità è limitata.

Nella stesura di questo capitolo farò riferimento principalmente alla mia esperienza di campo, dato che ancora non esistono pubblicazioni recenti riguardo la realtà attuale della comunità *queer* indiana. La maggior parte della pubblicazioni sono relative alla lotta contro la sezione 377, mentre sono radi gli scritti relativi alle interazioni interne alla comunità e le loro modalità di movimento.

Ho considerato l'esistenza di una serie di spazi comunicativi entro i quali avvengono le principali interazioni tra i membri della comunità. Innanzitutto vorrei evidenziare la grande fruibilità delle *dating app* a favore dei soggetti che vogliono incontrare altri appartenenti della comunità.

La maggior parte delle mie interlocutrici dichiarò di aver utilizzato *dating app* quali *Tinder* o *OkCupid* per conoscere altre ragazze con lo stesso orientamento sessuale. Per molte di queste, le *dating app* rappresentarono il primo impatto con la comunità *queer* del territorio. Queste applicazioni permettono agli utenti di scrivere una breve introduzione personale e allegarvi una o più fotografie; essendo però queste opzioni facoltative, molte interlocutrici mi dissero di aver fatto i primi accessi senza rivelare la propria identità per paura di essere scoperte. L'esposizione avveniva solamente in seguito, una volta che si trovava una buona conversazione con un'utente della quale ci si fidava.

Applicazioni come queste rappresentano, per coloro che non sono ancora *out,* il modo migliore per venire a conoscenza della comunità. Una mia

interlocutrice, la quale ha preferito rimanere anonima, mi raccontò il suo ingresso nella comunità lesbica di Nuova Delhi. S., 29 anni, appartenente a una famiglia musulmana ortodossa, aveva da sempre avuto relazioni eterosessuali all'insaputa della famiglia e stava aspettando che quest'ultima le organizzasse un matrimonio combinato con un ragazzo che le potesse piacere. Nonostante fosse certa della prospettiva di vita coniugale che l'avrebbe aspettata, provava da qualche anno curiosità verso le relazioni tra donne, di cui però non sapeva ancora nulla.

Mi disse che dopo una serie di ricerche su internet, pensò che l'utilizzo di una *dating app* fosse il compromesso migliore, in quanto le avrebbe permesso di parlare con persone della comunità senza l'obbligo di esporsi. Fu così che iscrittasi a *OkCupid*, senza rivelare la sua identità si lasciò coinvolgere dalle conversazioni con una ragazza, la quale a differenza sua mostrava la propria identità. S. mi raccontò di essere rimasta sorpresa dalla sicurezza di questa ragazza nel mostrarsi e nel parlare apertamente della sua sessualità tanto che la volle incontrare, supplicandola di raccontarle tutto ciò che sapeva della comunità lesbica di Delhi.

Dal racconto di S. emerse l'estrema curiosità che provava riguardo l'idea di un mondo tutto al femminile, e al tempo stesso ne emerse l'evidente grossa lacuna che S. dimostrava nell'ambito di questioni di genere e sessualità. L'interlocutrice mi raccontò come, un anno dopo l'iscrizione all'*app,* assunse più consapevolezza riguardo la questione dell'omosessualità e pensò che questa curiosità fosse da sempre stata intrinseca in lei, ma crescendo in un contesto familiare patriarcale etero-normativo, fece fatica anche solo a darle un nome.

Un altro mezzo molto fruibile è quello dei *social network* come *Facebook*. Qui sono presenti numerosi gruppi creati appositamente per permettere ai membri della comunità di unirsi in conversazioni e scambi interattivi.

Tra questi si differenziano i gruppi chiusi da quelli aperti. I primi, ad accesso limitato, implicano il fatto che l'iscrizione sia legata all'approvazione agli amministratori; alcuni di questi sono addirittura nascosti a chi non ne fa parte, e l'unico modo per entrare nel gruppo è ricevere l'invito da parte di un membro interno. I gruppi aperti invece sono facili da trovare per tutti, in quanto hanno nomi che riconducono immediatamente all'oggetto interessato; riporto qui qualche esempio: *Indian LGBTQA Community*, *Queer Delhi, Delhi Queer Pride, Delhi LGBT* e *LGBT News India.* Questi gruppi sono generalmente molto numerosi e, forse a causa del fatto che sono di libero accesso, si trovano spesso *post* di profili non identificabili, i quali espongono particolari richieste quali: *anyone here for long life relationship?...Then join me in the inbox*; oppure *I want to gay marriage anybody here?*. La maggior parte di questi, oltre a essere scritti con una forma inglese grammaticale quasi sempre scorretta, sembrano rivolti unicamente a un pubblico maschile omosessuale e presentano richieste alle volte indiscrete. Un esempio è il seguente Raj T., il quale sembra cercare una guida per imparare a vestirsi e truccarsi come una donna, per poi dichiarare di essere interessato anche a fare conoscenza di nuovi amici, lasciando sul finale anche un recapito telefonico.

> *"Hi friends ... This is Raj t I am 36 year male from India I want to become a sexy shemale or crossdresser dancer .I want to sexy dress up like female actress .. looking for trainer guide make up man and many more .. Interested in friends with 40 plus people and old age people if anyone interested can Whatsapp me or mobile on my no ..+91*********3".*[90]

90 *Post facebook* pubblicato in data 5 febbraio 2019 dall'utente Raj T. sul gruppo DELHI LGBT.

Oppure ancora, *post* come quello dell'utente Prince Navish Kapoor[91], il quale, con una forma inglese difficile da comprendere, sembra essere alla ricerca di compagnia perché a casa da solo; in aggiunta allega la posizione collegata alla piattaforma *Google Maps:*

*"hi everyone friend.I m boy n I need true boyfriends...m so alon*

*so....*

*..if Delhi to anyone heair .same. sex mail boy n feel alon then plz*

*connected in my fb I'd....*

*. THANKYOU"*

Sono molteplici i *post* di questo tipo, ai quali si alternano condivisioni da parte di enti quali un centro per la salute mentale, *Karma*, che organizza *workshop* anche per la comunità LGBTQAI+, i cui *post* però sembrano non ricevere riscontro -; oppure condivisioni da parte di NGO come *Impulse*, un'associazione che si occupa di prevenzione di malattie infettive come HIV/AIDS – anche questi enti non ricevono riscontro-.

Per quanto concerne invece i gruppi *facebook* chiusi, ai quali fui aggiunta dopo aver conosciuto attivisti della comunità di Delhi, questi presentano contenuti molto diversi; gli utenti che appartengono al gruppo sembrano corrispondere a persone vere e l'interazione tra i membri è molto più dinamica.

Prenderò come esempio il gruppo *Dilli Takeover Diaries*[92]*,* un gruppo significativo per la mia ricerca poiché sempre ricco di informazioni e

[91] *Post facebook* pubblicato in data 23 dicembre 2018 dall'utente Prince Navish Kapoor sul gruppo DELHI LGBT.

92 Il nome del gruppo lo si può tradurre come: *I diari delle offerte della città di Delhi.* Traduzione dell'autrice.

aperto al dibattito, uno spazio esclusivo per soggetti LBT e AFAB, ovvero *Lesbian, Bisexual, Transgender* e *Assigned Female at Birth.*

Il gruppo è segreto, il che implica il fatto che per entrarne a conoscenza, un altro membro deve inviare la richiesta di partecipazione ad esso; questo presenta una descrizione ben dettagliata:

> *Dilli Takeover Diaries is for AFAB (assigned female at birth) queers, for lesbian and bisexual women, and for transmasculine folx from Dilli. It is a place to socialise - online as well as offline. To find support and community, to share and meet, to plan hangouts and to hangout together. Bar takeovers, picnics, walks, movies, parties, birthdays, anything and everything and etc. Members plan and organise these events, share them here, post reminders. Members make posts or post links about things that do/might interest the DTD group. Among other things. The idea is to takeover public spaces that are usually dominated by men and heterosexual people. We don't have many spaces where lesbian/bi/queer/AFAB/transmen/non-binary folks can meet, have chai/drinks/food and hang out...so let's make 'em. This group is a Secret Group, so it won't show up on your Facebook profile. If there is anything else we can do to increase you're privacy, please let us know. NOTE: If you want to report any behaviour or posts, or see a problem on the group, feel free to message any admin. Any messages sent will remain confidential, and nobody will be outed as raising concerns.*

Esattamente come viene descritto, il gruppo si presenta come uno spazio di frequente scambio di proposte, eventi, ma anche dubbi in materia di sessualità. Capita che i membri chiedano consigli relativi a ginecologi,

psicoterapeuti raccomandati (specializzati per la comunità LGBTQAI+) nella città di Delhi. Al tempo stesso vengono condivisi eventi riguardanti principalmente una dimensione femminile, o proposte di incontri volti a una mutua conoscenza all'interno della comunità.

Questo sistema rappresenta un piccolo angolo virtuale sicuro, dove i membri possono aprirsi e confrontarsi con persone che presentano simili paure / quesiti. A differenza dei gruppi aperti, oltre all'uso esclusivo della lingua inglese (in forma grammaticale corretta), emerge un'evidente provenienza sociale diversa dei membri del gruppo; con ciò non intendo alludere alla questione economica, ma piuttosto all'accesso a un più ampio sistema d'informazioni e suppongo anche educativo.

Nonostante gruppi come *Dilli Takeover Diaries* siano molto efficienti per la congregazione dei membri e lo scambio di contenuti significativi, penso sia doveroso riflettere sul fatto che anche questa realtà sembra escludere un'altra parte ulteriormente subalterna. L'obbligatorietà dell'essere già a conoscenza di un membro del gruppo per poter ricevere l'invito a parteciparne, elimina in partenza la possibilità di tante persone di venirne a conoscenza; al tempo stesso però, regole come queste sembrano essere fondamentali per garantire al gruppo un continuo sviluppo.

Proseguendo l'analisi delle piattaforme virtuali quali *Facebook* e *Instagram*, vorrei ora aprire un importante capitolo riguardo i collettivi universitari.

Tra le nuove generazioni di studenti, ritengo che le comunicazioni in termini di realtà sessuali alternative siano più facilmente gestibili grazie agli spazi creati all'interno dei college universitari, dedicati unicamente al tema della sessualità. Per quella che è stata la mia ricerca sul campo, ho potuto rilevare la presenza in quasi ogni Università di un collettivo LGBTQAI+.

Nell'università JNU (Jawaharlal Nehru University), tra le più progressiste di Delhi, era istituito il famoso collettivo *Dhanak* (arcobaleno), il quale

dopo essersi sciolto nell'anno 2017, venne formato nuovamente nell'autunno 2018 sotto il nome di *Hasratein* (*desiderio*). La Delhi University presenta il *DU Queer Collective.* L'Università Ambedkar University da diversi anni porta avanti con entusiasmo varie iniziative del collettivo *AUD Queer Collective*. Recentissima è invece la formazione del collettivo LGBTQAI+ della Jamia Masjid University, sotto il nome di *Jamia Queer Collective.*

L'emergenza di movimenti queer nei campus negli ultimi vent'anni corrisponde alla creazione di un nuovo tipo di spazio dedicato alla comunità LGBTQAI+, il quale era prima del tutto assente nella realtà indiana. E' probabile anche che questa nuova ondata sia conseguente all'esigenza che le nuove generazioni hanno, di avviare presto un processo di costruzione identitaria. D'Penha[93] sostiene che il primo decennio del XXI secolo abbia visto uno spostamento radicale in cui gli appartenenti alla comunità, abbiano messo in dubbio il tradizionale schema etero-normativo e abbiano iniziato nuove politiche più adatte alle loro identità. Lo scrittore ricorda come la maggior parte delle istituzioni ancora continuino a rinforzare il primato eterosessuale, silenziando e condannando le altre tipologie di sessualità. Ciò che più preoccupa è il fatto che sono proprio le istituzione educative, come le università, a promuovere dinamiche tipiche della discriminazione di genere, in difesa del sistema educativo tradizionale e conservativo.

Dunque, per gli studenti *queer* era difficile trovare all'interno dell'ambiente educativo uno spazio sicuro, dove poter essere sé stessi senza paura di subire molestie o azioni denigratorie; questo è un riflesso della società al

93 D'Penha, Mario & Tarun. 2006. "Queering the Campus: Lessons from Indian Universities". *Because I Have a Voice: Queer Politics in India*. edited by Arvind Narrain and Gautam Bhan. p. 205

di fuori, dove per molte persone *queer* l'unico modo di proteggere sé stessi è mantenere le proprie identità nascoste.

L'emergenza della costruzione dei collettivi queer, dice D'Penha, riflette un bisogno condiviso di oltrepassare i concetti di patriarcato ed etero-sessismo, tramite la creazione di spazi sicuri per la libera interazione e condivisione di opinioni. A ciò, l'autore non dimentica di aggiungere la questione riguardante il supporto di altri studenti, non identificati come *queer* ma di supporto a essi; egli sottolinea: "*the need for supportive faculty, and/or outside visitors that help make inroads into the student community, as well as allied students who, though not queer-identified, support the cause of queer activist".*[94]

Per quella che è stata la mia esperienza all'interno dei collettivi, ritengo che questo sia un punto fondamentale poiché una caratteristica dei collettivi *queer* è la frequente alleanza con altri individui, apparetenenti magari a gruppi di altre minoranze, unendo le forze per una lotta comune.

Durante la mia fase di campo ebbi l'occasione di assistere alle riunioni per la formazione del nuovo collettivo *queer* all'interno dell'Università JNU, che, come sopra raccontavo, prese il nome di *Hasratein.* Alle riunioni si discutevano i principali aspetti sui quali si sarebbe dovuta costruire l'impalcatura del gruppo: alcuni partecipanti sostenevano la necessità di mantenere il gruppo attivo su tutti i fronti, continuando a promuovere iniziative ed eventi per far sì che non si sarebbe poi spento gradualmente, come lo scorso *Dhanak.* Mentre i partecipanti interagivano tra loro, discutendo gli ipotetici film *queer* da proiettare, o la possibilità di organizzare qualche performance teatrale, un ragazzo si distinse dalle altre voci reclamando la necessità di sicurezza. Il ragazzo era Dhireen Borisa, studente PhD di geografia presso l'università, attivista sia per la causa

[94] D'Penha, Mario & Tarun. 2006. "Queering the Campus: Lessons from Indian Universities". *Because I Have a Voice: Queer Politics in India.* edited by Arvind Narrain and Gautam Bhan. p. 206

omosessuale sia per quella *dalit* (p.33). L'intervento di Borisa portò tutti al silenzio, dopo che con tono seccato raccontò di quando qualche anno prima fu vittima di stupro nella metropolitana di Delhi e nonostante fosse parte del collettivo, nessuno si mise a sua disposizione per aiutarlo e supportarlo dopo il tragico evento. Borisa non entrò nei dettagli dell'evento in quanto, essendo lui una personalità piuttosto conosciuta per via della mobilitazione sui due fronti *queer* e *dalit*, quasi tutti i partecipanti già conoscevano lui ed il suo vissuto.

Borisa lamentò il fatto che prima di pensare a iniziative ludiche, bisogna avere la certezza di star costruendo una tana sicura, dove ogni membro può trovare rifugio in caso di episodi come il suo.

Dopo che Borisa azzittì la folla, si alzò timidamente un'altra mano, quella di Jyoti Singh (di cui tra l'altro si ricorda lo stesso nome della ragazza vittima dello stupro nell'anno 2012). Jyoti, la quale non riuscì a trattenersi dal piangere, sulla linea delle parole di Borisa, rimarcò anch'ella l'importanza di un vero supporto da parte del collettivo.

Jyoti raccontò di quando un paio di anni prima fu vittima di mobbing proprio all'interno del campus universitario stesso. La violenza subita fu di forte impatto per lei, tanto da farle considerare più volte di ricorrere al suicidio. Ringraziò il fatto che ad aiutarla a superare il trauma fu una piccola rete d'amicizie che aveva sviluppato all'interno del campus, poiché sebbene avesse cercato più volte supporto da parte del collettivo, questo non arrivò mai.

In seguito agli interventi dei due ragazzi il dibattito assunse un'altra forma, e piuttosto che discutere la preferenza di un film rispetto ad un altro, si iniziarono a considerare idee quali quella di includere un consulente/psicoterapeuta disponibile per tutti i membri del collettivo qualora necessario.

Spostandoci al di fuori dei campus universitari, voglio illustrare qui la presenza di numerose NGO impegnate per il supporto della comunità, siano esse organizzazioni nazionali o internazionali.

Riporterò l'esempio di una tra le più operative, ovvero *Impulse New Delhi*. *Impulse* è un'organizzazione non governativa globale avente due sedi in India: New Delhi e Mumbai. La sede a New Delhi venne fondata nel novembre 2013, con l'intenzione di supportare la città in un cammino educativo per la questione dei rapporti sessuali protetti all'interno della comunità *hijra* e la categoria MSM, garantendo una lotta alla prevenzione del virus HIV/AIDS. *Impulse* afferma di porsi l'obiettivo di creare campagne innovative e coinvolgenti per raggiungere in modo efficace le problematiche che affrontano giornalmente le minoranze sessuali. Mentre la distribuzione di preservativi da parte di *Impulse New Delhi* ha creato clamore in varie città in tutta l'India, la campagna di test HIV gratuiti è sempre stata la priorità dell'organizzazione.

Ho ritenuto di riportare la testimonianza di quest'associazione poiché svolge un lavoro diretto a tutti; nonostante sia, come descritto sopra, diretto principalmente a un pubblico di uomini gay o di transgender, non sembra applicare filtri di privilegio economico. Anzi, il gruppo promuove spesso eventi di cui l'ingresso non solo è gratuito, ma comprende la possibilità di consumare drink e cibi gratuitamente. Gli organizzatori, i quali per l'appunto appartengono alle due categorie di MSM e donne transgender, mi spiegarono come gli eventi fossero rivolti principalmente agli individui meno privilegiati, ai quali vengono offerte le possibilità di effettuare il test gratuitamente e di trovare uno spazio sicuro dove interagire con membri appartenenti alla stessa comunità.

Raccontavo qualche paragrafo sopra di come alcuni gruppi, come la *Fondazione Keshav Suri* (firmatario della petizione) organizzino sì eventi dedicati alle categorie MSM e donne transgender, ma ne aggiungo anche il

*target* per cui gli appartenenti a queste debbano godere di un certo benessere economico.

È proprio per questo motivo che gli eventi organizzati da *Impulse* sono significativi per il tessuto sociale subalterno indiano, interno alla stessa subalternità sessuale. Un aspetto che racconta ulteriormente dell'inclusività dei suoi eventi, è il fatto che la lingua prevalentemente utilizzata è la *hindi*: questa viene usata sia nella pubblicazione di *post Facebook*, sia durante i discorsi fatti negli eventi.

### 3.4.2 omofobia e violenza

Nonostante il verdetto si sia enunciato lo scorso settembre a favore della depenalizzazione dell'omosessualità, è ancora forte il sentimento di intolleranza e lo stigma che la società detiene nei confronti di coloro che presentano orientamenti sessuali alternativi. Riguardo ciò ho ritenuto indicativo per il mio studio l'appoggio ad analisi sociali come quelle esplicate negli scritti di Narrain, scrittore ed esperto di legislazione, soprattutto in campo di diritti umani e *Queer Studies.*

In un articolo pubblicato dal giornale di *Health and Human Rights,* Narrain racconta di come le lotte di alcuni movimenti sociali in India - come il movimento femminista e il movimento *dalit* – abbiano avuto successo nello stabilire una certa legittimità nella più ampia cultura pubblica. Ciò, è dovuto in gran parte alla pressione politica coordinata che questi movimenti sociali hanno organizzato ed incrementato. Nel regno dell'attivismo *queer*, d'altra parte, la lotta per la legittimazione pubblica dipende da un numero maggiore di persone disposte a portare avanti le preoccupazioni della comunità *queer*. Narrain sostiene che ci siano ancora pochissime persone che si identificano come *queer* e che ne portano avanti i problemi. In gran parte, questo silenzio è dovuto agli atteggiamenti sociali

che rispondono negativamente sia alla sessualità in generale, sia in misura maggiore alle sessualità di tipo alternativo.

Le attitudini sociali di intolleranza nei confronti delle sessualità non-normative, si inseriscono in istituzioni come la famiglia, i *media*, la legge e il lavoro, condizionando i modi in cui la società comprende e parla delle persone *queer*. La costruzione dell'idea dell'omosessualità come sfera sociale negativa da parte della legge e del rivestimento mediatico, influenza direttamente la questione dell'accettazione sociale.

Narrain ritiene che sia comune l'estrema ostilità della società indiana contro qualsiasi espressione di desiderio dello stesso sesso o comunque di non conformità di genere; le istituzioni sociali stesse funzionano *under an imperative to mold the non-conformists into a heterosexist framework.*[95]

Dunque, è anche attraverso il discorso mediatico, così come nei codici nascosti che regolano il funzionamento quotidiano delle istituzioni come la famiglia, la religione e la cultura popolare, che si riverbera l'intolleranza sociale. L'intolleranza sociale può avere gravi effetti psicologici, quando gli individui arrivano al punto di percepire sé stessi come pervertiti, sporchi e impuri; la risultante dei giudizi e degli insulti provenienti da reti intolleranti, diviene automaticamente il modo di auto-criticarsi degli individui *queer* più deboli.

Nello scritto di Narrain emerge un altro aspetto fondamentale successivo ai fenomeni di intolleranza per le identità *queer*, ovvero quello riguardante la paura.

[95] Arvind Narrain. (2004). The Articulation of Rights around Sexuality and Health: Subaltern Queer Cultures in India in the Era of Hindutva. *Health and Human Rights, 7*(2), p. 147

Narrain scrive:

> *"The enormous psychological effects of this social intolerance manifest themselves in the rubric of queer. The rigorous and harsh policing of the boarders of normal sexuality means that various forms of fear are part of the daily life of queer people: the fear of being caught by the police, the fear of one's family or colleagues at work discovering one's sexuality, the fear that sooner or later one's secret will be discovered could mean a great deal of shame for the person and could have a ruinous impact on his or her future life. The emotion of fear goes hand-in-hand with the feeling of shame about possessing what society insists are abnormal sexual desires."*[96]

La mancanza di accettazione sociale e il conseguente silenzio di individui e gruppi, ha portato alla persistente violazione dei diritti di tutti coloro che rientrano nella categoria di *queer*. Quando Narrain scriveva a riguardo, era l'anno 2004, e secondo lo scrittore non esisteva ancora un vocabolario attivista sviluppato per nominare il tipo di violenza inflitta ai membri della comunità; questo era il risultato automatico di quando l'eterosessualità obbligatoria veniva incorporata come valore normativo nella cultura popolare, come nella pratica medica. Tale violenza è stata gradualmente normalizzata come parte dell'esistenza quotidiana dei soggetti omosessuali; il grado di normalizzazione è tale che anche i gruppi che lottano per diritti umani in India generalmente non vogliono avere nulla a che fare con i diritti omosessuali.

[96] Arvind Narrain. (2004). "The Articulation of Rights around Sexuality and Health: Subaltern Queer Cultures in India in the Era of Hindutva". *Health and Human Rights, 7*(2), p. 148

La persistente violenza e lo stigma concettualizzano le violenze inflitte sia da parte dello stato attraverso le leggi e la polizia sia da parte della società civile: attraverso la famiglia, i media, la cultura popolare, gli spazi di lavoro e gli spazi domestici.

Queste violazioni comprendono molestie, abusi, detenzioni illegali e stupri; azioni che, prima che la sezione 377 venisse abolita, venivano perpetrati dalla polizia sotto la copertura della legittimità dimostrata dal quadro penale. Narrain conclude affermando che la società indiana tradizionale non comprende il danno e la gravità di queste violazioni, tanto che persino le comunità vittimizzate, alle volte non si rendono conto delle violazioni dei diritti in quanto si trovano nella condizione di averle già interiorizzate e di non riuscire a vederle in quanto tali.

In aggiunta a ciò ritengo sia anche essenziale esaminare attentamente quanto istituzioni come la famiglia neghino l'autonomia di base a donne e uomini i cui desideri non sono conformi alle norme della società eterosessista.

### 3.4.3 Famiglia: ostacolo o rifugio?

Da un punto di vista prettamente personale, ritengo molto interessante l'approfondimento delle interazioni interpersonali da parte di individui *queer*, nelle sfere di comunicazione più frequenti: quella legata ai rapporti con i coetanei, quella familiare e quella lavorativa.

Come già accennato in precedenza in questo capitolo, proseguirò il trattamento riportando prevalentemente le mie testimonianze raccolte in fase etnografica; il motivo di questa decisione è legato al fatto che sono ancora lacunose le ricerche e gli studi accademici riguardo la tematica. Poiché questi trattano principalmente la questione giuridica, si è fatto sì

riferimento alle sfere interpersonali degli individui *queer*, ma senza la costruzione di opportune analisi critiche.

Innanzitutto vorrei ricordare, come esposto parzialmente all'interno del secondo capitolo, l'importanza esclusiva del matrimonio nella società indiana. Pertanto nel capitolo precedente ho fatto riferimento ai celebri assunti di strutturalismo e post-strutturalismo di Lévi-Strauss.

Essendo questo un capitolo dedicato alla comprensione dei meccanismi sociali *queer*, consapevoli dell'eterogeneità da cui la comunità è caratterizzata, ritengo essenziale ricorrere all'osservazione della struttura portante della società: l'unione matrimoniale.

Come si evince dal saggio della femminista Menon, *Seeing like a Feminist* (2012), il territorio indiano, considerato in tutte le sue diverse aree urbane, periferiche e rurali, si presenta tuttora fortemente influenzato da un'impostazione rigida di tipo patriarcale e fortemente etero-normativa. In aggiunta a ciò non si deve dimenticare l'intersezione con le ulteriori minoranze castali, religiose e di estrazione sociale.

Nonostante Menon nel suo saggio accenni alla possibilità di una graduale implosione del matrimonio in India, dovuta alla presa di coscienza della subalternità (principalmente femminile) riguardo il dibattito sui ruoli di genere e la derivante discriminazione, ho riscontrato per la maggior parte dei casi nei miei interlocutori ancora un forte legame a quest'ultimo.

La questione del matrimonio in India è preponderante in quanto questo rappresenta l'orgoglio della famiglia, oltre che un modo per dimostrare a sé stessi (alla famiglia) e agli altri (alla rete di conoscenze familiari e non) l'onore acquisito, rimarcando la rispettabilità e la buona reputazione della stessa persona. Non ritengo di potermi soffermare qui nell'argomentare una narrativa relativa alle unioni matrimoniali, siano esse "d'amore", combinate o forzate; tuttavia vorrei affermare la centralità del ruolo del

matrimonio nella vita degli individui, di modo da poter riflettere su questa, in relazione alle sessualità alternative.

I genitori che fanno pressione ai figli per sposarsi spesso li avvertono che, senza una famiglia, non avranno nessuno che li accudirà in età avanzata. Ciò presuppone che la procreazione sia l'unico modo per costruire una famiglia. Ruth Vanita, riguardo ciò sostiene che "*however, traditional families are simultaneously given and chosen - they incorporate and construct kin in many non-procreative ways. They also incorporate choice; few people are on equally loving terms with all members of their given families. We all choose to be closer to some relatives than others, and most families experience temporary or permanent rifts between members."*[97]

Pertanto, quando oggi le persone omosessuali costruiscono famiglie, siano esse formate da partner, ex partner, amici e figli adottivi o biologici, questo rappresenta una nuova modalità familiare, portando in superficie il complesso processo di scelta e di biologia che costituisce ogni famiglia.

Le famiglie indiane tradizionali ad esempio possono incorporare non solamente nonni, zie e zii vedovi e/o cugini orfani, ma anche amici di famiglia o anziane persone di servizio a cui vengono concessi termini di parentela. Amicizie dello stesso sesso vengono incorporate nella famiglia prendendo il ruolo di fratelli o sorelle.

Vanita, all'interno del suo saggio *Love's Rite: Same-sex Marriage in India and in the West* sottolinea l'importanza della famiglia per quanto riguarda la protezione e il benessere degli individui. Secondo l'autrice, lo Stato non è di alcun supporto per individui isolati; gli enti come quelli sanitari ed educativi non si impegnano per il supporto di questi, quindi la famiglia è l'unico spazio sicuro per coloro che ancora non hanno un'indipendenza economica.

---

97 Vanita, Ruth. 2005. *Love's Rite: Same-sex Marriage in India and in the West*. Penguin Book. New Delhi. p. 60.

Le argomentazioni fino a ora illustrate valgono a riprova del fatto che per la maggior parte dei giovani indiani, sottrarsi all'imperativo matrimoniale rappresenti un grave atteggiamento di sfida dell'autorità patriarcale, il quale può far sfociare tensioni di portata elevata. È risaputo il fenomeno dell'*honour killing*, ovvero l'omicidio di un membro di una famiglia, a causa della convinzione dei perpetratori che la vittima ha portato vergogna o disonore alla famiglia. Le cause del disonore posso avere natura diversa, come l'aver violato i principi di una comunità o di una religione, rifiutando di entrare in un matrimonio combinato; o il trovarsi in una relazione disapprovata dalla famiglia, avendo rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, diventando vittima di uno stupro, vestendosi in modi che sono ritenuti inappropriati, impegnandosi in relazioni omosessuali o rinunciando alla fede.

A seguito di ciò riporto la "storia di vita" di Kanchan Rana, una delle mie principali informatrici; ritiengo che il suo percorso sia molto significativo per questa ricerca in quanto ci permette di addentrarci nelle dinamiche ricorrenti nel corso della vita di individui omosessuali che come lei sono stati costretti a matrimoni eterosessuali combinati.

### 3.4.4 Storia di vita: Kanchan

Kanchan è una ragazza di 28 anni, nata nello stato del Chhanttisgarh, nell'India centro-orientale. Appartenente a una famiglia induista tradizionale di origini nord-occidentali (più precisamente dallo stato dell'Himachal Pradesh), mi raccontò della sua adolescenza passata nel piccolo villaggio di Gevra, da cui poi si allontanò per perseguire la laurea in ingegneria. Fu durante gli anni del college che sentì per la prima volta parlare di omosessualità, ma solamente da una prospettiva discriminatoria. Dall'intervista avuta con l'interlocutrice emerge la violenza di cui discutevo

qualche paragrafo prima, ovvero il fatto che l'omofobia sia da sempre stata legittimata e approvata dalle consuetudini sociali, che gli stessi omosessuali ne abbiano in parte interiorizzato il significato e lo usino contro sé stessi. Riguardo ciò Kanchan afferma:

> *"at that time I had never heard about it, I didn't know the term homosexual or gay. I heard about it when I was in college, and that only in a derogative matter. Anyway though I have been in a relationship with a girl, but I could not acknowledge it… I was also partecipating in using it in a bad way… Yeah… I did. Because I had a fear, of course of what people will think about me and I had never imagined that I would have tell to anywone, or I would have come out. Like in my head I did not see myself living a life, being out to everyone…"*[98]

Kanchan continuò il discorso affermando di aver iniziato a pensare sé stessa come lesbica, solo dopo la rottura con la sua prima ragazza, quando provò a frequentare ragazzi. Si accorse però che non aveva nessun sentimento o nessuna attrazione fisica nei loro confronti; la conferma avvenne quando si innamorò nuovamente di un'altra ragazza fu da lì che si identificò come lesbica.

Come affermato prima, Kanchan proviene da una famiglia indù tradizionale, di forte base patriarcale. Per di più Kanchan aveva altre tre sorelle e il padre, a detta sua, era molto rigido con loro, tanto da non permettergli di avere interazioni con ragazzi. Kanchan racconta:

> *"so since we were kids he always told us "you should not do this, because if you'll do this I will through you out of my house!" we were always told us that we were not allowed to do such things… "you*

98 Trascrizione di un'intervista effettuata a Kanchan Rana, in data 25 ottobre 2018. Calcutta.

*should not have boyfriends, you should not talk to boys"… yeah…so that's what I did ", ridendo Kanchan dice: "so I did not talk to boys!"*[99]

Menzionando la madre invece, Kanchan mi racconta del suo attaccamento nei suoi confronti, mettendolo in contrasto con la relazione fredda che ha con il padre. Kanchan sostiene che in India i figli vengano cresciuti con l'idea che i genitori siano tutto e che quindi, sia necessario sacrificare la propria felicità e libertà di scelta per seguire ciò che i genitori vogliono. Le famiglie, dice, mettono molta pressione sui propri figli, soprattutto per quanto riguarda le femmine: proprio per questo motivo anche lei non potè evitare il matrimonio combinato.

Mi raccontò che trovò il marito su *Shadi.com*, dalla *hindi* "matrimonio", la piattaforma online è un sito d'incontri per finalizzare unioni matrimoniali. Notai una certa fermezza nel presentarmi subito il marito come un bravo ragazzo, tanto che pensò che se ci fosse stato un uomo con il quale avrebbe potuto vivere, quello poteva proprio essere lui in quanto molto rispettoso e gentile. Mi disse che sapeva di per certo che non si sarebbe mai potuta innamorare di lui, ma comunque non si sentiva abbastanza coraggiosa per evitare del tutto il matrimonio.

*"Even one day before my marriage, I was talking to him on the phone saying "I don't know what I'm doing and I don't know why I'm doing this". Because I didn't have the courage to not do it… For one year when we were kind of engagment and I knew that I would have get married, I was just praying "maybe something happends that this marriage will break up", becasue I did not have the courage to tell anyone or to break it off. My younger sister did know about*

[99] Trascrizione di un'intervista effettuata a Kanchan Rana, in data 25 ottobre 2018. Calcutta.

*this, and she keeped me telling to not do this, but I was telling her that she was not understanding, that I had to do it!"*

Kanchan addirittura per provare a cambiare le sorti del matrimonio disse al suo futuro marito di avere una ragazza, ma lui pensava stesse scherzando. Kanchan dice che secondo lei, lui era un uomo molto semplice, quindi probabilmente non considerava nemmeno l'opzione.

Nel febbraio 2016, all'età di 26 anni Kanchan si sposò in Himachal Pradesh, stato d'origine della sua famiglia. Secondo la tradizionale impostazione virilocale, appena sposata, Kanchan si trasferì nella casa del marito, dove però non potè resistere per più di due mesi. Due settimane dopo il matrimonio Kanchan gli raccontò in maniera più approfondita delle sue esperienze con ragazze, del fatto che al college avesse avuto due relazioni con ragazze, ma questo sembrò non cambiare la situazione.

*"But then, it was just difficult for me… I could not eating, I stopped sleeping. I talked to my mom a lot.I was talking to her everyday but then I stopped talking to her also. I stopped talking to everyone… and my mom was also worried, asking what's happening?... She also ask to Puja, my younger sister "why she is not talking?" and she told her I must have been busy with marriage.*

Le cose presero una svolta diversa quando Kanchan non riuscì più a stare a casa del marito e decise di spostarsi a Noida, città periferica a Nuova Delhi, dove prima lavorava. Con la scusa del lavoro quindi avvisò sia la famiglia di lui che la sua stessa famiglia del fatto che si sarebbe presa del tempo da sola per dedicarsi alla sua carriera lavorativa, questo innescò il sospetto da parte di entrambe le famiglie di una possibile separazione.

*"They were realizing that something was wrong, because obvioulsy I was not the same. And one day I just said that I don't want to live with him, and they were really surprised like "what happened? You*

*knew this guy…"…but I was just crying. I was still not ready to tell them the real reason because in my mind I would have never imagined that I would have never tell to anyone. It was too much. I have never expected that I would be living like how am I… now… So they were very worried, you know, divorce is a big thing in India. Especially since my parents are from a simple background, like not so modern or not so educated."*

Il momento di *coming out* fu per Kanchan molto difficile. Raccontò che mentre si trovava a Noida, in "pausa" dalla sua vita coniugale, i suoi genitori le chiesero di andare in Himachal Pradesh, dove risiedono. Kanchan già sapeva che il motivo della richiesta della visita era legato alla sua situazione. La visita in Himachal era prevista anche dal marito di modo da, secondo i genitori di Kanchan, condurre entrambi in un tempio, dove sotto la guida di un *pandit*, avrebbero ritrovato la giusta strada della vita coniugale.

Fu proprio in quella situazione che Kanchan, durante una discussione molto accesa con il padre, non resistì dal dirgli la verità:

*"so my dad started shouting at me that "why are you doing this? He's such a nice guy!" so I said "I don't want to"…so…I told them, that I don't like men. I cannot live with him, I will not love him ever. And I like girls…. And… he was so angry that he tryed to hit me. Then my husband, ex-husband was there so he stopped him. Then he said terrible stuff to me. Terrible terrible stuff to me."*

Il padre reagì violentemente alla scoperta della sessualità della figlia: inizialmente provò a colpirla, ma venne bloccato dal marito della ragazza. Non riuscendo quindi a colpirla fisicamente attuò una grave violenza verbale, dicendo al marito di avere il permesso di fare con il corpo della figlia quello che voleva, anche contro il suo (di lei) consenso.

Kanchan tornò il giorno stesso a Noida, dove si stabilì per i mesi successivi non avendo intenzione né di tornare a casa del marito, né di tornare a casa dei genitori. Lì iniziò a vedere uno psicologo il quale non le fu d'aiuto poiché, pur comprendendo la causa omosessuale, le disse che per essere riconosciuta socialmente ed economicamente avrebbe dovuto rimanere all'interno dell'unione matrimoniale e abbandonare l'idea del divorzio.

Fu grazie al supporto della sorella minore, Puja, l'unica a sapere sin dall'inizio dell'omosessualità della sorella, che gradualmente Kanchan iniziò a vivere la propria vita in modo indipendente. La lontananza dai genitori e l'indipendenza economica che aveva conquistato giocarono a suo vantaggio per la sua emancipazione. Inoltre, iniziò a sviluppare una rete di conoscenze all'interno della comunità *queer* di Delhi, grazie al fatto che la sorella, la quale studiava presso l'Università JNU partecipava alle iniziative in ambito *queer* e femminista del campus, invitando la sorella ad aggiungersi. Fu infatti in una di queste occasioni che conobbi io stessa Kanchan, durante una riunione nel campus relativa alla mobilitazione *queer* e femminista, avvenuta nel settembre 2017.

> *"my younger sister has always been very supportive. She was nice, she said "Don't listen to them. Just stop talking to them", because they were being so mean, they are saying bad things […] so I did. I stopped talking to them for some months. I just started travelling and I met so many people last year. In Delhi, I was in Delhi, so… LGBT community in Delhi is awesome. I met so many people, I've listened to their stories. I travelled and then…everything was okay".*

Kanchan è ora una ragazza indipendente, determinata e sicura di ciò che vuole. Dopo due anni dalla separazione dal marito riuscì ad ottenere il divorzio e si trasferì da Noida a Calcutta, dove trovò una migliore

occupazione lavorativa. A Calcutta intraprese una relazione con una ragazza conosciuta sul posto di lavoro, la quale impegnata in una relazione eterosessuale da 8 anni, decise di chiudere la relazione con il ragazzo per stare ufficialmente con Kanchan.

Attualmente Kanchan si trova all'estero per lavoro, in Svezia. Nonostante abbia realizzato il suo sogno di viaggiare in Europa, vuole ora tornare presto in India per iniziare un progetto di vita insieme alla sua nuova compagna, progetto che presenta comunque delle difficoltà dato che anche quest'ultima è esposta alle pressioni familiari verso il matrimonio.

Figura 17: Fotografia copertina di *LiveMint* che ritrae Kanchan in cima alla folla presso il Delhi Queer Pride 2017

Il problema del *coming out* in famiglia rimane certamente al cuore della questione. Lo psichiatra Budhiswatya Shankar Dar dichiara che le ricerche relative alla comunità *queer* in relazione al lavoro familiare in India siano molto limitate. Nella pratica clinica con le famiglie, sono emerse diverse problematiche. Das sostiene che molte famiglie fanno riferimento alla consulenza professionale nei casi in cui i figli non prensentino interesse

verso la prospettiva di una vita coniugale. Quando il problema è legato all'orientamento sessuale non conforme alla normatività del figlio o della figlia, la comunicazione con la famiglia può diventare molto difficile, fino a raggiungere episodi di violenza (come è stato il caso di Kanchan).

Das afferma che in India molti terapeuti ancora non sembrano essere pronti ad affrontare in maniera adeguata la questione della sessualità, e che questi dovrebbero rendersi conto che gli individui *queer* possono aver lottato per diversi anni, e quindi che se un individuo decide di rivelare il proprio stato, il terapeuta dovrebbe essere consapevole delle dinamiche familiari che possono instaurarsi. Le reazioni variano da famiglia a famiglia e i fattori sono ovviamente molteplici.

Lo psichiatra dichiara l'esistenza del processo di *coming out* a cui gli stessi genitori devono andare incontro adattandosi all'accettazione di una nuova prospettiva di vita per i figli. Pertanto, i genitori potrebbero dover aver bisogno di un supporto terapeutico per affrontare la fase di shock iniziale; il lavoro principale di un terapeuta familiare comporta l'istruzione: le famiglie debbono essere istruite per comprendere le questioni relative alla sessualità, all'identità e soprattutto all'importanza del sostegno familiare per il benessere del soggetto. Das dichiara:

> *"As therapist we are to orient individuals about the social as well as the legal aspects too. Educating families with strong religious convictions might be extremely difficult, as to accept the notion because of long held cultural and religious beliefs regarding the issue. As our society has been well acknowledged as a strong support system for individuals, emphasis should be laid on that by the therapist.*

*Here the family therapist can play a facilitator's role to enhance cohesiveness and direct communication among members."*[100]

## 3.4.5 "ये गे लोग गे क्यों होते हैं?" "(Perché le persone gay sono gay?")

Per concludere questo capitolo, nel quale ho cercato di adottare una prospettiva più ravvicinata sulla sfera familiare, vorrei raccontare di un progetto brillante eseguito da Aayushi Verma, una delle mie interlocutrici principali, la quale identificandosi come *queer* è molto attenta alle questioni inerenti la sessualità.

Aayushi proviene da una famiglia tradizionale del Punjab, stato nord-occidentale dell'India. Nonostante non abbia mai affrontato con la sua famiglia questioni relative al proprio orientamento sessuale, lei pensa che la mamma abbia capito che la sua preferenza è nei confronti delle ragazze, e glielo fa capire con piccole battute quotidiane.

Aayushi, studentessa di sociologia e appassionata ai *Gender Studies*, sostiene che ci sia una forte necessità in India di educare non solo i ragazzi nelle scuole, ma i genitori stessi, riguardo le questioni sessuali. Secondo Aayushi la sessualità è spesso ancora un grosso taboo nelle famiglie tradizionali indiane, e la mancanza di comunicazione e di comprensione dell'altro può solo che sfociare in fenomeni di violenza.

Così Aayushi pensò alla produzione di un video[101], dove venisse dibattuto quanto studiato e affermato dai *Gender e Queer Studies* nelle prime università

100 Das, B. S. Practice of family therapy in the heteronormative society in India from queer theory perspective. Open J Psychiatry Allied Sci. 2016 Nov. 26.
101 www.youtube.com/watch?v=LV1NsFKirp0&t=323s

americane, ma sotto una forma molto più elementare, in modo tale da rendere le informazioni fruibili da tutti. La peculiarità e specialità di questo progetto consiste nel fatto che la spiegazione è eseguita totalmente in lingua *hindi*, poiché i genitori di molte famiglie non comprendono l'inglese e inoltre, faticano a comprendere e accettare determinati concetti, quando questi sembrano appartenere a una lingua e cultura lontana dalla loro.

Aayushi racconta:

> *"I think that we have lots of informations in english, like if somebody wants to get to know more about queer issues, you can easly check out youtube videos and so much. But in hindi, there are movies and stuff, none of them talks about the concept. Like…when people try to understand what is lesbian, gay, he to she, she to he… and it ends like that. People don't understand. […] What in this video I'm trying to do is… remember when I told you how in english there are terms for all of this, there's term to difference sex and gender, but in hindi it's: "ling". For sex as well as gender. Both of them are considered the same. […] In India there's people who see english as a western language, so when they come across this concepts they see it as "it's coming from West".*

Aayushi propone un dettagliato iter nel mondo del *gender*: nella prima fase del video si presenta come ragazza *cisgender* eterosessuale, introducendo agli spettatori quello che è l'assunto dell'eteronormatività. Dopo aver spiegato – rigorosamente in lingua *hindi* - i significati di *cisgender* ed eterosessuale, questi vengono uniti sotto il termine di *cis-heteronormativity,* ovvero ciò che le convenzioni sociali ci indicano come "normale". A questo punto Aayushi decostruisce il termine, giudicandolo come un illusione e detta l'inizio alla lezione alla madre riguardo il *gender*.

Grazie alla semplicità del percorso logico che Aayushi studia per questa lezione, riesce in un buon tentativo per far comprendere alla madre la questione della diversità di genere, di orientamento sessuale e della correlata discriminazione.

Figura 18: Frame estrapolato dal video: LGBTQ in Hindi.

Il video offre interessanti punti di riflessione, come ad esempio la critica al sistema educativo scolastico il quale promuove unicamente un impianto cis-eteronormativo, marginalizzando il diverso.

In conclusione il video saluta lo spettatore con un quesito:

*"क्या हम दूसरों के तरफ घुणा दिखाते रहे*
*क्योंकि हम वास्तविक्ता को नहीं देख पाए?"*

*"Abbiamo mostrato diversi livelli di queerfobia*
*solamente perché non siamo stati in grado di conoscere la realtà?"*

# Poesia

Attraverso i tre precedenti capitoli ho cercato di offrire un'introduzione della cultura *queer* indiana; alternando le teorie dei principali fondatori dei *Queer* e *Gender Studies* a riflessioni personali basate sulla mia esperienza di campo; pertanto ritengo di poter procedere con l'acquisizione di una particolare prospettiva della questione: la prospettiva poetica.

Sebbene siano molte le angolazioni tramite le quali si possono leggere i meccanismi della società, ho deciso di considerare quella della poesia per motivi che esplicherò in seguito.

Innanzitutto la poesia non l'ho scelta, "ma mi è capitata". Durante la fase di pianificazione del mio primo campo - nell'estate 2017-, l'unica certezza era relativa all'area entro la quale nutrivo interesse, ovvero quella della comunità *LGBTQAI+*; non avevo idea che una volta entrata a contatto con questa, mi sarei imbattuta in una diramata tradizione poetica.

Difatti, fu durante l'autunno 2017 che notai come molto spesso, negli spazi *queer* che frequentavo, i membri ritagliavano del tempo dedicandolo alla libera esibizione di aspiranti artisti. Una volta presa coscienza del fatto che si trattava di *Spoken Word Poetry*, ovvero una forma poetica di esibizione libera, pensai sarebbe stato interessante cogliere anche la loro prospettiva.

Questa forma poetica, che verrà approfondita nel dettaglio nel prossimo paragrafo, ha avuto nel corso della storia una qualità popolarizzante: si sviluppa come uno strumento efficace per esprimere emozioni e opinioni riguardo argomenti di interesse sociale. Spesso la narrazione utilizza un linguaggio semplice e diretto, per nulla criptico; insomma sembra un genere accessibile per tutti, dedicato alle masse.

Per quanto concerne lo studio della *Spoken Word Poetry* nel contesto indiano, non ho potuto far riferimento ad alcuno studio di rilevanza scientifica poiché ancora non ne esistono; questa poesia è infatti un fenomeno piuttosto recente in India, la cui origine risale attorno all'anno 2013.

Pertanto, questo capitolo ha l'intenzione di raccogliere una serie di opere poetiche collezionate nel corso della mia attività di campo a Nuova Delhi. Le opere raccolte sono tutte opere contemporanee, scritte da giovani studenti, i quali si identificano come *queer*, femministi o entrambi. La maggior parte di queste poesie appartengono ad artisti dei quali ho assistito alle esibizioni, altre sono di artisti con i quali ho avuto contatti ma mai l'occasione di assistere alle esibizioni e infine altre ancora sono poesie scritte su pagina, non con il fine di essere esibite.

## *Spoken Word Poetry*

Nonostante la storia dell'India sia caratterizzata da una grande tradizione letteraria, la forma poetica di cui ebbi io esperienza sembrò provenire da tutt'altro ambiente: dagli Stati Uniti.

La *Slam Poetry* nasce a Chicago negli anni '80 quando Marc Smith, un operaio appassionato di poesia, propose a una serie di locali del quartiere di avviare delle serate dedicate a letture ad alta voce. Le letture sarebbero state votate dal pubblico, il quale aveva il ruolo di giudice. Fu così che Smith riportò in auge una tradizione poetica che lui considerava non essere più di moda; la forma della stessa fu però diversa, adattandosi di più alle richieste delle cultura underground. Difatti, i pionieri del genere sostenevano che questo genere poetico fosse necessario per raggiungere le masse, e non lasciare che la poesia fosse una forma d'arte elitaria.

Il primo bar in cui Smith si esibì fu il *Jazz Club Get Me High Lounge*, un locale che già ospitava eventi dedicati alle *jam session*, e che per questo motivo si adattò facilmente al *format* introdotto da Smith. Pertanto si può constatare come ancora oggi, tra i luoghi dove si svolge prevalentemente *Slam Poetry* ci siano i *jazz clubs*, a cui poi sono seguiti bar, cafè, centri sociali, luoghi pubblici, librerie ecc. [102]

La *Slam Poetry* dunque, nata da Smith nei quartieri di Chicago prese gradualmente piede in tutti i centri urbani più grandi degli Stati Uniti, fino a decollare verso l'estero nei primi anni del XXI secolo.

Questa è una vera e propria competizione, dove gli artisti vengono giudicati non solo sulla base del contenuto e della forma delle poesie, ma

[102] Bauridl, Birgit M. "Contemporary 'Black?" Performance Poetry." *Amerikastudien / American Studies*, vol. 55, no. 4, 2010, p. 717

anche sulla modalità d'esibizione. La buona riuscita della messa in scena del poema è fondamentale, contano infatti le interazioni con il pubblico, l'originalità nelle scelte performative, il *pathos* espresso, ecc. Essendo questa una competizione, non mancano le regole: non è possibile essere accompagnati da alcun tipo di musica, l'artista può solo produrre suoni con il proprio corpo; non è possibile utilizzare costumi o oggetti di scena con il fine di aggiungere creatività alla *performance;* infine, bisogna rispettare i tempi di 3/5 minuti ad artista.

La struttura della *Slam Poetry* è pertanto piuttosto ritmica e ritualistica; un'altra caratteristica fondamentale è la presenza del "Maestro di Cerimonia", chiamato *MC*, ovvero dell'organizzatore dell'evento, il quale oltre ad avere il compito di dirigere la serata ha in genere anche la possibilità di esibirsi egli stesso.

In conclusione la *Slam Poetry* si può definire un *format* di esibizione, entro il quale rientra la *Performance Poetry*, ovvero la poesia che prevede un'esibizione *live.* Questa, conosciuta anche come *Spoken Word Poetry,* ha come caratteristica fondamentale quella dell'oralità: a differenza della poesia scritta, pone enfasi sulla voce e sulla forma del poema. Come la *Slam Poetry*, per l'appunto dal nome "slam" (colpo), si prefigge lo scopo di sbalordire il pubblico, stupendolo con rime veloci e testi taglienti.

Esattamente come la *Spoken Word Poetry* può essere esibita sotto la forma competitiva della *Slam Poetry*, la stessa può rientrare anche sotto la forma del semplice *Open Mic.* Quest'ultimo è uno spettacolo *live*, avente luogo esattamente come per le *Slam*, in pub, café, sedi aggregative, campus universitari ecc.; la differenza tra i due sta nel fatto che l'*Open Mic* non essendo una competizione, non presenta alcuna giuria e inoltre, non obbliga alla regola tempistica d'esecuzione dei 3/5 minuti, lasciando spazio anche a esibizioni sperimentali più lunghe.

Infine si trova anche il *Free Verse,* ovvero una forma libera di scrittura poetica che non implica regole: non esiste alcuna struttura metrica o ritmica; questo genere può rientrare sotto la categoria di *Spoken Word Poetry*.

Ponendo attenzione sul subcontinente indiano bisogna affermare che la *Slam Poetry* e *l'Open Mic* siano arrivati fin lì attraverso la rete, soprattutto grazie a canali quali *Youtube*, ricchissimo di contenuti di *poetry performance*.

Per quanto concerne la mia ricerca, ho osservato una predominanza di *Open Mic* rispetto ai *Poetry Slam,* ma ho avuto modo anche di interagire e raccogliere poesie di artisti i quali preferiscono non esibirsi *live* ma scrivere pezzi su carta e condividerli, o meno, in rete.

Uno dei primi movimenti in India di *Spoken Word Poetry* nacque da due studentesse universitarie, Nandini Varma e Shantanu Anand a Bengalore nell'anno 2013. Dal nome *Airplain Poetry Movement*, il progetto delle studentesse aveva lo scopo di diffondere la conoscenza e la pratica dell'esibizione poetica. Sempre attorno allo stesso anno, probabilmente per via di una diffusione e popolarità in rete, si svilupparono movimenti di *Spoken Word Poetry* nelle principali città indiane, come Pune, Mumbai, Calcutta e Delhi.

La scena di Delhi deve in parte riconoscere la sua nascita all'artista Aditi Angiras, la quale inoltre, essendo membro attivo della comunità *queer* di Delhi, andò a promuoverla anche all'interno della stessa.

Angiras afferma che l'anno 2012 fu emblematico per l'elevato numero di proteste esercitate all'interno dei campus universitari in materia di discriminazione castale e di genere, come per questioni di violenza contro le donne – da cui ricordiamo il caso di stupro *Delhi Gang Rape* , descritto nel secondo capitolo. Durante occasioni di questo tipo gli studenti

universitari, tra dibattiti e quant'altro iniziarono anche delle letture poetiche.

Questa pratica, in aggiunta alla popolarità della *Spoken Word Poetry* in arrivo sulla rete dall'occidente, suggerirono ad Angiras l'idea di creare una piattaforma apposita per far tornare in auge una vecchia tradizione. L'anno seguente, nel 2013, Angiras fondò *Bring Back the Poets*: un progetto avente il fine di riunire giovani appassionati alla poesia libera, desiderosi di condividere con un pubblico i loro scritti. Inoltre, *BBTP*, fu particolarmente indirizzato ai membri della comunità *queer,* tanto da diventare il primo gruppo *queer* di *Spoken Work Poetry* in India.

Con il passare degli anni nacquero diversi circoli di poesia i quali trovano spazio sia in bar, café, campus universitari, librerie, sia in appositi spazi virtuali, quali canali *Youtube* o *Instagram.* Al giorno d'oggi infatti, non è raro trovare pezzi di poesia nei *post* di *Facebook* e *Instagram*, dove voci amatoriali cercano di sensibilizzare il pubblico su temi come la sessualità, il genere, la salute mentale ecc.

Sebbene la maggior parte delle poesie vengano scritte in lingua inglese, molti artisti a Delhi si dilettano in composizioni in *hindi* o in *urdu.* Altri ancora escludono completamente l'inglese poiché sostengono di non riuscire ad esprimere al meglio le proprie emozioni.

Prima di procedere con la raccolta di poesie, ritengo importante ricordare l'autorevolezza di un paio di figure che hanno sin dall'inizio modellato quello che sarebbe poi stato il movimento di *Spoken Word Poetry* tra gli studenti universitari indiani.

Innanzitutto la figura di Rupi Kaur fu significativa per l'apertura a un dialogo diretto relativo ai ruoli di genere e alla violenza sulle donne. Rupi Kaur (classe 1992) è ora una poetessa celebre conosciuta a livello

internazionale; nata in India ma cresciuta in Canada, si distingue per la letteratura sulla femminilità e per la semplicità della sua scrittura.

Nei suoi libri, *Milk and Honey* (2014) e *The Sun and Her Flowers* (2017) esplora l'esperienza universale delle giovani donne d'oggi, in termini di relazione con gli uomini nelle loro vite, i loro corpi e l'immagine di sé nelle strutture patriarcali che regolano il loro potenziale.

La giovane poetessa è stata ed è tuttora fonte di ispirazione per le nuove generazioni in India e in tutto il mondo; nonostante la sua poesia appaia dolce e innocente, la ragazza ha dimostrato audacia nell'aver adottato un atteggiamento libero da filtri, sia nella scrittura che nella sua immagine. La controversa foto che pubblicò, raffigurante sé stessa con macchie di sangue mestruali sui pantaloni della tuta e sulle lenzuola, suscitò un grosso dibattito dopo che *Instagram* rimosse la foto come "contenuto inappropriato". Kaur aprì un forte dibattito sul diritto delle donne al proprio corpo e spazio in rete.

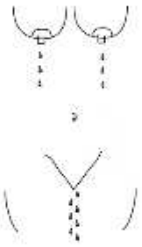
Kaur, d'origine panjabi, scrive tutte le sue poesie esclusivamente in minuscolo per onorare il suo testo *Gurmukhi*, il testo sacro per i fedeli sikh; in questo modo l'artista tesse la sua eredità culturale nella sua poesia.

Inoltre le poesie vengono spesso accompagnate da semplici disegni illustrativi, eseguiti dalla stessa.

Espongo qui due esempi appartenenti rispettivamente da *Milk and Honey* e *The Sun and Her Flowers*.

you want to keep
the blood and the milk hidden
as if the womb and breast
never fed you

- rupi kaur



La seconda figura che ha influenzato in maniera significativa il movimento poetico è stata la piattaforma *Unerase Poetry*, un circolo poetico avente sede a Mumbai che trovò il suo successo sui canali *Youtube*.

Il circolo divenne immensamente popolare in un breve lasso di tempo, probabilmente perché il *format* piaceva al pubblico: *Unerase Poetry* propone una serie video di *Performance Poetry* e di *Open Mic*. Sicuramente salta all'occhio l'immagine molto curata del prodotto; oltre all'aspetto estetico colpisce anche qui la semplicità dei versi ma soprattutto i temi trattati. Infatti per la prima volta gli assunti delle norme sociali indiane vengono messi a nudo dai giovanissimi artisti.

Il fondatore Simar Singh, è un giovane ragazzo appena maggiorenne che, appassionato di *videomaking* e poesia, decide insieme a un gruppo di amici di filmare performance e metterle online. In un'intervista relativa al suo progetto racconta come prese ispirazione da una simile piattaforma statunitense: *"I came across Button Poetry, a platform for poets, that inspired me to creating a similar platform in Mumbai, and across India […] Since I had been introduced to the Indian Poetry Community and the performers, and to Button poetry, I thought that I could use inspiration from all sides and do something big with poetry in India. […] A lot of people are promoting poetry, but only a few are doing it online. I wanted to leverage social media, especially because of its around the clock and global nature, to show people all around the world what was happening in the Cafés of Mumbai. I wanted to reach as many people as possible, as far as possible.".*[103]

La piattaforma *Button Poetry*, è come racconta Simran un canale *Youtube* di *Spoken Word Poetry* molto famoso in America, dal cui *format* presero ispirazione molti circuiti di poesia indiani. È interessante notare come proprio da quel canale emerse una delle prime esibizioni a tematica *queer*

[103] Singh, Simar. "UnErase Poetry: Simar Singh's Journey from Artist to Promoter" in The Mumbai Art Collective. 29 marzo 2017.

indiana, eseguita da una giovane artista di origini indiane residente in Texas. L'artista Arati Warrier con il suo pezzo intitolato "Witch Hunt", racconta gli ostacoli che il suo popolo (nella poesia cita spesso "*my people*") dall'altra parte del mondo continua ad affrontare, facendo particolare riferimento all'iter legislativo della sezione 377. A ciò alterna parti autobiografiche dove condivide con il pubblico le proprie paure nei confronti del *coming out* in famiglia e dell'omofobia respirata.

Il video, con quasi 200.000 visualizzazioni, risale all'anno 2014, un anno dopo il reinserimento della 377 dalla Corte Suprema; sin da subito l'esibizione di Warrier ebbe un grande successo nella comunità *queer* indiana, segnando l'inizio di un movimento che da lì a poco si sarebbe ampiamente sviluppato.

La particolarità delle *Performance Poetry* risiede proprio nella sua esibizione, tanto che ritengo che la versione delle poesie in formato cartaceo non potranno mai rendere tanto quanto quelle orali. La stessa Warrier in un'intervista dichiara: "*I think there are really different dimensions to page poetry versus performance poetry. I used to have less respect for performance because I figured if you weren't able to accomplish what you needed with just your words, everything else was a gimmick. So I used performance solely as a vehicle. I think I've realized recently that it takes a certain skill to be able to perform effectively. And it's even harder to perform a piece and stay 100% present in it."*[104]

[104] Intervista a Arati Warrier. "Speaking with Arati Warrier", *So to Speak*. 13 luglio 2015. www.sotospeakjournal.org/interview-arati-warrier/ (accesso febbraio 2019)

# Witch Hunt – A.W.

"A lesson in British Imperialism:
that which is sexual is savege.
1861 Section 377 of the Indian Penal Code criminalizes all carnal acts against the order of nature including homosexual sex acts.
2009 the Supreme Court rule section 377 unconstitutional and my people say full of wonder.
2013 section 377 is reinstated and monsoons erupt all over the country.
8348 miles away I read the news in my dorm room bed, I hold the shattered remains of a world in my cup.
Two weeks later I am back in my parents house.
The entire thing is a closet.
I am a master of Illusion, false smile, false laugh, false daughter but it is overwhelming to remember that I am still a mistake.
A tired secret.
I can't tell my parents about this girl I know and how beautiful her lips are,
so instead I whisper into my pillow over and over.
I can explain to my mother that her casual homophobia is ripping holes in all of my sweaters and I am always shivering.
I find myself upset in the shower
hissing at the faucet
thank you for making me foreign,
for making me supernatural,
for making me hate the way my tongue that fit in my mouth.
I watch my mother laughing on the phone with her mother.
I picture myself coming out and my parents heartbreak flooding all of India.
This is a powerful sorcery one I am not ready for,
my parents are not ready for all the mystic in my womanhood,
don't understand this combat boot fueled rage and desire to shave my head
how I break daily come out again and again
my people that have been turned dirty
animals who desires are cardinal
unnatural generate
my people are carrying the burden of 200 years of colonial thinking,
watch how quickly the Supreme Court can make an alien of you,

watch how they light your skin on fire
and call your attempts to be inhuman.
They so easily forget that your love is an offering from the Gods,
it's clean water.
My parents so easily assume I must be straight,
don't understand how just like my ancestors I love freely.
My people are magic,
know how to fold into their skin and hold themselves up,
know how to fit somewhere they are not welcome,
learn how little their humanity is worth and still love so fiercely.
2014 I do constantly of the enchantments that make home in a woman's mouth.
My dreams are never in sound.
Silence is not shame or an apology.
A sanctuary has built in moments of quiet.
I know how to pick my battles and accept this body,
my people, we accept these bodies and celebrate them in all their wounded glory."

Spostando l'attenzione sul contesto indiano intendo ora presentare tre testi estratti dalle *performance* più famose della piattaforma *Unerase Poetry*, tutti relativi a tematiche *queer*/ femministe.

*Unerase Poetry* ottiene sin da subito gran successo con la prima *performance* condivisa online; questa fu quella di Aranya Johar, giovanissima artista la quale divene presto uno dei volti più famosi di *Spoken Word Poetry*. A colpire non è solo l'indubbia rigorosità nella *performance* ("A Brown Girl's Guide to Gender"), ma anche l'audacia per i temi trattati. La poesia è un richiamo al femminismo come strumento necessario per la lotta alla violenza di genere: sono espliciti i riferimenti a casi di stupro (in particolare al *Delhi Gang Rape* dell'anno 2012), al *marital rape* e agli attacchi con l'acido.

Un altro video a diventare in poco tempo virale fu quello della *performance* del fondatore Simar Singh con il pezzo "How to be a Man". Anche questo

*free verse* rientra nel tema del femminismo, parlando però di mascolonità e delle consuetudini sociali a cui lui si sente legato.

Nel marzo 2017, durante la seconda edizione di *Unerase Poetry*, Prachee Mashru si esibì con la prima poesia a tematica *queer*: "#Pride". Prachee, tramite l'utilizzo del famoso # vuole raccontare come essere parte della comunità *Queer* non sia una tendenza.

## A Brown Girl's Guide to Gender - Aranya Johar

'The first boy who held my hand
told me boys didn't want to hear about vaginas bleeding.
Younger me could smell the misogyny.
Vaginas only meant to be fucked, breasts only meant to be sucked, mouths only meant to blow.
It's true, I know.
My waist meant to be compared to an hour glass.
My voice only meant to quiver, 'Ugh, please, fast.' Yet, I am silenced.
For all we boil down to is sexual interaction.
Not just me, my mother, sisters, friends, all quicken their pace post 8.30 in the evening.
My mom telling me to wear skirts out less often.
Nirbhaya and more, left forgotten.
We don't want to be another of India's daughters, do we?
So I wear my jeans long and wear my tops high.
Don't show my cleavage or a hint of my thighs.
Don't want to be mistaken for wanting it.
Cause if I wear less, I'm more than just flaunting it, I'm risking it.
Risking not my virginity, but my life.
My hymen seems to be sacred, told to keep it till I'm a wife.
If not, I'm a whore, a slut, a skank and more.
Not as pure as I was before.

15 year old Laxmi didn't like 32 year old Guddu back and Guddu dealt with it
real maturely, he made her the victim of an acid attack.
Laxmi could be your sister, your girlfriend, your cousin.
We're girls, women, human, not a burden.
I ask my male friend to drop me home because his privilege will protect
mine.
I'm sorry dad, for I was catcalled in my uniform at the age of 9.
This isn't an all men thing I know. Trust me, I do.
But the men I can trust are only a few.
At the age of 12 my bra straps were sexualized.
At the same time, we don't get damn sexual rights.
My aunt raped by her husband, but marital rape is fine.
Pucker up, it's a mad design, get in line.
So what I'm trying to say here tonight is,
I'm sorry I was brought up in a family where my brother taught me wrong
from right.
Where my mother believes in our generation to better the world.
Make it slightly easier for each and every girl.
Thank you. For I see men in this room.
Reaching out for help, realizing the bane of the womb.
Being saved by the sane of a few.
We're all collectively reaching out for you. Thank you.'

## How To Be A Man - Simar Singh

"Man ko dard nehi hota" [man don't feel pain]
we've been brought up in households
which made us preach this false teachings
they told me that I will soon be the man of the house
when I was just six years old
it's not their fault you see this is
what they've been taught since centuries
that men don't feel and men don't cry

man up they told me man up, young boy
and as a kid I once cried in public
and people laugh as if they actually loved
it and then that kid wiped his eyes
his smiling face was full of lies
he'd make a decent writer
but an engineer sounded more wise
when can we finally talk about mental violence
so that I can finally break this silence
so that I can unlock my door and let you in
don't ask me why was it shut so long
and why is it so dark in here
so this is about the men in your life and
caused you to popular belief
this still is feminism
this is for every brother, every father, every son who has his
pillow so many times
and yet he's woken up just fine
he's broken down and yet he's smiled
he's owned his moustache
but he's still a child
he wishes that he could speak to you about this but he
wouldn't know where to begin
he's a product of a failed social system
where expressing himself was considered sin
and he's buried them all inside and look
he's alive and yet he carries his skin
look at the tears drip from his silence
you need to break this silence and talk to him
so go, talk to your dad
ask him what's his dreams, what he really wanted to pursue
talk to you elder brother
ask him what he was going through
how he landed up in his job he never wanted to
tell him you miss him

and that he could spend more time at home
and that he does not need to hide
his notebook anymore,
talk to your son
who might be really young but tell him
that he needs to speak
and that crying in public wouldn't mean that he's weak
but he can't cry himself to sleep every night
because the world is running out of dry pillows
talk to them
they might not speak up about what they have been through
and it might take them
a while to actually share
but it will be comforting for them to know that someone's there
to listen, someone will help them take care,
and most importantly
talk to yourself, look into the mirror
smile

## #PRIDE - Prachee Mashru

No they don't bite,
no they aren't vampires that they'll bite you and you'll turn,
no auntie they aren't Satan worshipers
no they don't force your child into being gay
no they won't come living in your closet
no pink and purple doesn't look gay on you
no just because you prefer shirts over skirts doesn't mean he'll mistake you
for a lesbian
no he won't have a crush on you bro
no she doesn't hit on me.
Yes, they are just like us.
Question: how does one look "gay"?
Do you have to be covered in rainbows?

Do you have to dress like Lady Gaga?
Like what. I don't understand.
I'm assuming Ellen DeGeneres, Ruby Rose and Neil Patrick Harris are all really bad dressers because nobody wants to "look gay"?
When was the last time you heard a guy wearing a black shirt say dude: "Does this make me look straight"?
Why is that everytime I'm holding my girl bestfriend's hand in public, I'm being told that it's illegal.
Hi government, talking to you.
Aw look, Section 377 is here again
You don't know what that is?
That is your freedom taken away in a nation know for fighting for freedom
That is youe freedom taken away in nation that claims to be: "Celebrating freedom since 1947"
What freedom are we celebrating?
They can't marry who they want: Sorry, we can't marry who we want.
I say we because why are they a community?
Why are straight people not in this community?
Why is there a community?
Why can't there be no community?
How can you classify homosexuals as being different from us when we classify ourselves as Heterosexual and Hetero means different.
How can you classify homosexuals as being different from us when we society stress on the fact that everyone should be different
How can you classify homosexuals as being different from you and me?
Now that we have reached the end of this poem I would just like to include top 10 things one should know.
One, in the words of Denice Frohman: "Dear straight people, gender and sexuality: two different things"
Two, being a part of the LGBT community
doesn't make you any less of a human
Three, being straight doesn't make you more of a human
Four, don't say you don't believe in #Pride
and still call your friend gay for wearing pink.

Five, don't say you believe in #Pride and still call your friend a lesbian cause she doesn't like anyone

Six, don't say you believe in #Pride just because everybody does

Seven, believe in #Pride because you want to

Eight, believe in #Pride because you are proud

Nine, believe in #Pride so it's not just a hashtag anymore

Ten, say #Pride without the hashtag

Cause it's not a trend.

Pride.

# Collezione di poesie

Intendo ora offrire una selezione di poesie raccolte durante il mio secondo campo nell'autunno 2018. La collezione la si trova suddivisa in quattro argomenti principali: 1) femminismo; 2) questioni d'identità di genere; 3) comunità *queer* e omofobia; 4) poesie d'amore.

La maggior parte di queste opere si può identificare nella categoria di *Free Verses* e *Spoken Word Poetry*. Queste ultime vengono generalmente scritte con l'intenzione di essere esibite, la sola lettura dei testi può risultare riduttiva. Pertanto la mia metodologia di ricerca è stata caratterizzata da una cospicua attività di registrazione audio-visiva grazie alla quale spero un giorno di ricavare un documentario.

Ritengo che l'esperienza di partecipare a un evento di *performance poetry* si possa difficilmente tradurre su carta. Le poesie stesse non vengono giudicate con alcuna valutazione ma con il tradizionale schiocco delle dita all'apprezzamento di un determinato verso.

Le *performances* prendono luogo in diverse sedi; i campus universitari insieme ai bar o *café* rappresentano gli spazi prediletti, ma non mancano anche sedi come abitazioni stesse degli artisti o di amici e spazi pubblici come parchi, angoli della città.

La peculiarità di questa forma letteraria sta sicuramente nelle sua fruibilità e chiarezza; grazie a questa molti giovani hanno trovato un nuovo strumento con il quale parlare a voce alta e condividere i propri sentimenti e emozioni.

# Femminismo

## Choices – Saumya Baijal

There is a choice.
You have a choice.
To go or not to go.
To be or not to be.
To wash his clothes or not wash them.
To wait or not to wait for him.
To run and run and run while he chases.
To run and run and run because he chases.
To feed, to provide, to bear.
To bear, to bare, to bear to bear.
To keep listening to keep listening
To his stories about him, him and him.
To be choked or to shout
To smile or to pout
To hold on to that lard because it doesn't bother you.
To starve yourself because he'd rather that you do. To agree to submit to wear that collar
To resist and fight and unchain.
To be donated to him, given, offloaded
To be grateful that he accepted you
To be defiant and resist and resist
To an expectation made of you.
There is always a choice.
To be or not to be.
Who to be, who not to be.

# I remember that night – Arushi Aggarwal

That night
I slept tight
I Felt a bite.... above my thighs
Hands inside
I screamed in fright
It happened
Very often people refer to rapists as wolfs or beasts.
But i can confirm they are not beasts. They are just the teeth of a bigger beast.
But this is not about me or him
This poem is about the beast.p
We meet him almost everyday in the junctions of a metro, in the streets that lead me home and some times in the mirror.
He is so tough and rigid and he has so many faces.. but I? I always recognize him.
You won't believe it, even though i know he feeds on my flesh, some days i care about being tender enough for his claws.
He knows how to charm me. He always pulls a seat for me, never lets me carry the luggage. On some days he treats me like a flower but most days before i know, he plucks off my petals and offers them in temples he built in my name.
Male privilege, My teachers tell me he is just a value system, a state of mind but i live with him everyday. I travel with him. He never lets me be alone.
The problem of living with a wolf is not just that he could eat you but that you are always scared that he could eat you.
Believe me i am scared of his howling but i try to fight him. Throw feeble stones at him. I have even tried to fight him barehanded.
Maybe some bruises heal faster than the others . I have has his teeth buried in my skin. i know he likes blood
So next time when you catch me fighting the wolf, don't tell me where is it more important to hit. Instead pick up am damn stone and hit him whenever the hell you fancy!
I find myself dressing. Maybe he likes it?

he said that to me,  i think.
It's not like he asks me to dress a certain way,
But I do it anyway and
I look good.
Now his teeth are pulling my dress
Can I say no?
I Feel a bite.... above my thighs
Hands inside
I scream in fright

## My Blood is Red – Saumya Baijal

My blood is red. Yes, it splatters, splashes and stains. Yes it pains when it leaks. Yes, it hurts when it bleeds. My blood is red. Like yours when you cut yourself. Like ours when we fall. So why is my blood 'that', While your blood still keeps a name. My blood is red. My voice is loud. My opinions, are louder. So, no, when my volume is high, And my dissent higher It is not 'that time of the month'. My blood is red. And I have ovaries. And a body cycle that is meant to bleed. So when I say I have pain, I mean it. No, don't call it 'a girl thing'. My blood is red. So don't give me, my sanitary napkins in a black bag, That hides their existence from the world. Much like you hide me, And my pain. My blood is red. My blood is real. It isn't yours to hide. It isn't yours to name. My body is real. My blood is red.

# विकल्प – Abhishek Anicca

उसने कहा
मेट्रो ही अच्छी है
बस होती
तो मर्दाना शरीर भीड़ के नाम पर
छूते रहते उसके शरीर को

उसने कहा
सलिार कुती ही ठीक है
स्कर्ट होती
तो मर्दाना आँखें देखने के नाम पर
चीर देते उसके कपड़ों को

उसने कहा
वर्जिन ही सही
सेक्स ककया होता
तो मर्दाना ढाँचे नैततकता के नाम पर
कुचल देते उसके चररत्र को

वो खोजती रहती है
कैब में, घर में, पाका में

साड़ी में, लेगगगिं में, शॉर्टास में
शादी में, प्यार में, लीव इन में
बस, खोजती ही रहती है
विकल्प
जीवन जीने के
र्जतना खोजती है
उतना ही खोती जाती है, खुर्को

# Excuses – Abhishek Anicca

She said
That metro is better
Because if it was a bus
Then men in the name (in the excuse of) of crowd would be touching her

She said
Salvar kurti is better
Because if it was a skirt
Then men in the name (in the excuse of) of looking at her, would tear clothes apart

She said
Being a virgin is allright
Because if she would have had sex
Then men would distroy her image / reputation in the name of society

She keeps searching for
In the cab, in the house, in the park
In her sari, in her leggings, in her shorts,
in marriage, in love, in the live in,
she just keeps searching for
excuses
of living life
as much as she tries to find
she keep loosing herself.

# Gender

## Becoming of me - Uppa

To begin with my confessions
I guess I have lied too many times for that already.
But if I think real hard beyond those lies
I remember once upon a time I was a little boy.
A little boy nothing special or amazing
just a happy little boy, if you can imagine.
But then gender reality happened
and somewhere between running shirtless in the wild and ," You are not a kid anymore, don't do it!"
I realized I was born a female instead.

Puberty screwed me, it screwed me big time!
Growing into shapes and places you never imagined yourself to be
Realizing everyday how wrong it is to feel how you feel.
I guess somewhere in between crying when my first period came and the endless bullying for being an indefinite
I started faking.

Adolescence is never easy, I guess it's the same for everybody.
The endless confusion, never ending collision and everyone feels the saddest they can be.
Trying to fit into a skin that isn't yours,
learning how to kill yourself from within.
I guess somewhere between, " Oh my God! You look so pretty with long hair!" and the disgust I felt when someone said it,
I started writing.

Adulthood is strange, as soon as you turn 18 everyone expects you to understand everything.

" You have to be serious now!"
"Quit fooling around!"
"Take responsibility."
But they still never let you be free.
Spending the major part of your life in a fake skin is so much burdening
I guess somewhere between, " Oh! I wish you were a boy." and how I dreamt
about that everynight in the beginning
I started praying .

Now praying to a God you have never seen is difficult but it must be more
difficult responding.
However as we grow we become brave.
We learn that there is a right and a wrong at extremes but a million different
shades in between.
I guess somewhere in between the realization that God does make
manufacturing defects and that he doesn't have return policies.
I started shedding my borrowed skin.

Change is never easy, especially when challenging.
Shifting gears to the unknown from something comfortable ain't easy
Its difficult to face the world with different eyes.
Its difficult to fight with a body that lies.
Most of the world works in extreme a
And its difficult for those who try and hang in between.
I guess somewhere between, " Why the hell did you do it?" and " Its such a
shameful waste of your pretty face."
I started falling.

Realizing what we really want is the toughest job I believe.
We live and dream all our lives
But are those dreams ours actually?
Picking ourselves up after a fight is never easy and fighting to realize a dream
is harder I believe.
But I guess somewhere between, " Are you trying to become a man?" and "
No, I am not trying, I am one already."

I started rising.

Binding is a difficult process and even more difficult is the explaining.
Once the euphoria of realization of your own differences passes and you see the ground reality it gets pretty scary.
If only such dreams were easy to harbor no one would kill themselves of complexities.
So somewhere between, " You need a signature from a doctor who has studied medicine for 4 years to approve your realization of your own body after living twenty years in it." and " This country gets pretty damn scary for people who don't go mainstream."
I started losing.

Your body ain't all that defines you.
Try telling that to the five year old me who prayed every night to wake up a boy next morning.
Or try telling that to the skinny boy who works his ass off in the gym to build his body.
Or to the obese girl spending fortunes on fat loss therapies.
You will say that only to me.
So I guess somewhere between realizing that my body is a mental health issue and that it would be treated differently from physical health although health is spelled and meant the same in it.
I refused transitioning.

God made me in his image but religion is weird it refuses me.
People against us will always make excuses but as we live we realize that in the end only we carry our sins.
So somewhere between my father suggesting I put make up sometimes and my mother shopping at the men's section for me
I stopped binding.

In the end we are just trying to be true to our own identities.
The conflicts of body and soul is something impossible to explain.
But my body ain't a universal war, I don't have to pick sides for it.

Some days I wake up a man, some days a woman and some days nothing.
So somewhere between trying to be a man like a woman and a woman like a man
I realized I didn't have to be any.

Now Love, is mysterious,
It hits you when you least expect it.
Carrying a cyclone within, you really don't expect someone to willingly jump in it.
But you do find people blinded and destined to play with your demons and offer them flowers of peace.
So somewhere between the million I love you's and a million more kisses across this unwanted skin.
I started accepting.

And acceptance is another story I wish I could explain in terms like transgender, homosexual, dyke or gender fluid.
But to be honest I cannot, its not just a ten letters word with 100 synonyms
It's a story, a very long story.
Putting these man shirts and boots, I wish could actually turn me into a man like you assume
But the horizontal and vertical lines I carve across my abdomen so tediously will make me only muscular but never manly
So somewhere between praying to God to turn me into a boy and accepting this body of lies as a beautiful defect of manufacturing
I guess, is the becoming of me.

# I call you Brother - Uppa

My dear young transmen
I call you mine because the day you rose above binary and color codings
You became a part of me
An extended family that I hold up in honor the way I wear my feminism in pride
You and me
We come from the same pain the same struggling
I know of the battles you fight when you look at yourself in the mirror every morning
Of the endless nights you spend reconciling with a body that betrays your soul and grows in ways you cannot accept it.
Your back hunched by the weight of manhood
tightly wrapping your feminine characteristics
your lungs crashing.
The binary washrooms and you, trying to deep throat your voice to pass into the men's urinal but failing miserably coz you didn't think it through how to stand and pee.
The strugles of gender defined security checkins
coz there is a man running his hands though everyone's body
and no matter how much man you feel
your body still feels feminity.
How many subway rides and mall trips did you miss?
Days you wish too surgery was just taking a knife and cutting off names you wish you didn't have to go responding.
The fear of your family finding out that you want to become a man
and still hoping they would know somehow so you don't have to communicate it.
The odd one out at awkward family functions
knowing you were being stared at by distant relatives pointing out how you need to start changing.
And you, you wishing you could run away somewhere far
start as a stranger man and never hear of your womanhood again.
Families are difficult you see.

But there are worse things.
Things like people with the smallest of insights but apparently big dicks
who will write you slurs unimaginable
that will make even your dead ancestors cringe.
I, cannot save you from mean things.
But what I can do is tell you,
that you have all the right to make it till 18.
That your dreams of college and saving money for that one surgery you see
as resurrection have all the rights to come through.
I see scars on your wrists
lets call them medals from battlefields you fought and are still fighting.
Next time someone calls you faggot
show them those scars.
Tell them the dates and reasons you got them.
1st July 2012, I lost hope for the first time.
10 SEP 2013, everyone kept calling me a faggot.
6th Dec 2013, I didn't have balls that's why she left me.
9th Aug 2014, they tried to rape me to remind me.
3rd Oct 2015, my mother said she could no longer love me.
Although I wish I was there to hold your hand, grip that steel before it sliced
your skin
but sadly we cannot rewind.
So instead the next time this world fails you, remember
you still have a family not of blood but wings
that come from the same sufferings.
The days you wish you could die,
remember my name,
coz I call you brother.
And fill your chest with more air then needed
so that your chest puffs up in our common pride.
If it gets scary it's ok to hide,
men is not always only courageous.
Battles are not won in a day.
So when the world beats you down, cry.
Cry them an ocean.

Hide in your safe corners.
But only until you remember you have a family
that calls you brother.
Family is difficult but not always blood.
Sometimes the color of your pride turns thicker.
So sit there and cry
but get back just in time with tear trails as fresh as the next moment.
So that those who put you behind locked door shouting anomaly do not
forget the name you chose for yourself.
Come back just in time to tell them, all men are not God sent some are self
made.
Come back just in time to let everyone know of the courage you carry
because you are not fighting only for yourself but this whole deprived
community.
Brother, you are a beautiful man take that as a compliment, smile
look at yourself in the mirror and be proud of how far you have come.
Afterall it was a hell of a journey and there is more.
I cannot save you from mean things.
But what I can do is call you Brother.

# पहचान – Arpit Bhalla

यूं तो कहते है शब्दों की पहचान नहीं होती,
यूं तो कहते है, शब्दों की पहचान नहीं होती।
जाने मेरी भी कहाँ थी।
ढूँढता था उस पहचान को अपने भीतर कहिं, जाने कहाँ छुपी थी।
महसूस तो हुआ कुछ अलग है मुझमें,
दिखता भी था। पर दुनिया को, मुझे नहिं।
लगता था दुनियाँ की आँखों में खराबी हो गई है।पर क्या पता था, ये ज़ालिम दुनियाँ
तो मुझे ही खराब बता देगी।
गलती से एक बार जज़्बात में बहकर पूछा,
पूछा अपने आप से,
मैं कौन हूँ?
दुनिया जो कहती है, क्या वही सच है?
क्या मैं खराब हूँ?
या ये दुनिया ही खराब है।
यूं तो शब्दों की कोई पहचान नहीं होती,
लेकिन इन्ही शब्दों के ज़रिये आज बताता हूँ अपनी कहानी पहचान की।
एक कहानी उस पारदर्शक पहचान की।
सतरंगी दुनिया की अतरंगी बातें, सबको लुभाती हैं।
लुभाती है वो हँसी ठिठोलि,
लुभाती है वो तेज़ नज़रे,
लुभाती है वो हैवानी हँसी,
लुभाती है वो सवाली आँखें,
पर मुझे नहीं लुभाति।
वो नज़र, जो मेरे कपड़ो के अंदर मेरे जिस्म को टटोलने की कोशिश करे,
वो हैवानी हँसी, जो मुझे भयभीत करे,
वो सवाली आँखें, जो मेरी चाल को देख कर पूछे,
सहवास में तो कोई हर्ज़ नहीं ?
ठहरिये! संभलिये ज़रा!
नहीं! मैं कोई लड़की नहीं।
मैं तो लड़का हूँ।
इस सतरंगी दुनिया के समुंद्र में दुनिया को अतरंगी लगता हूँ । दुनिया ने बताया
लड़के रोते नहीं,
लड़के अपने बाल लंबे नहीं करते,
लड़के खेल कूद में अव्वल होते है,
लड़के ऐसे होते है, लड़के वैसे होते है।

डाल दिया मुझे ऐसे मुश्किल में, लगा दिया मेरी पहचान पर एक प्रश्न चिन्ह।
एक प्रश्न चिन्ह मेरी पहचान पर।

विज्ञान ने बताया, पहचान वही जो दिखता है।

साहित्य ने बताया, जो दिखता है वह होता नहीं।
इस असमंजस में दुनिया उलझने लगी।
क्योंकि जो मैं था, वो दुनिया नहीं थी और जो दुनिया थी, वह मैं नहीं था।
मैं था कही एक कोने में बंद।
वह मैं, जिसे नीला आकाश नहीं,
बल्कि गुलाबी आसमां देखना था।
एक मैं, जो तुम्हारे, मेरे और हम सबके अंदर होता है।
एक मैं, जिसे दुनिया बताती लिंग २ होते है,
पर अर्धनारेश्वर को माथा झुकाती।
एक तरफ तो दुआओं की भीख मांगती;
शादी में, सामारोह में, उन्हीं से;
जिन्हें कभी नहीं अपनाति।
हां वही किन्नरों की बात करता हूं।
जिन्हें बनाया भगवान का चेला आपने और छीन ली उनकी पहचान आपने।
नहीं! मैं वो किन्नर भी नहीं,
वो हिजरा भी नहीं,
वो कोथी भी नहीं।
मैं सिर्फ और सिर्फ मैं हूँ।
मेरी पहचान मत बनाइए मेरे अंदाज़ को।
मेरी पहचान अगर गलत हरकते लगती है,
तो बता दूं ये वही पहचान है जिसे आपके बुज़ुर्गो ने सवांरा था और खजुराहो की
दीवारों पर संजोया था।
मेरा लिंग मेरी पहचान नहीं,
क्योंकि मेरा कोई लिंग नहीं।
आपकी चार दिवारी में जो होता हैं,
उसे आप मनोरंजन कहते है,
लेकिन जो मेरी चार दिवारी में होता है,
वो मनोरंजन नहीं। न ही मेरी पेहचान।
बस वो मेरी पसंद है। जैसे आपकी 32 34 36।
इसी पहचान को एक सतरंगी सलाम।
मेरी पारदर्षी पहचान।
एक ऐसी पहचान, जिसका कोई रंग नहीं!
कोई नाम नहीं!
बस मेरी और मेरे जैसे कई लोगो की पहचान जिसे आपकी पहचान की ज़रूरत
नहीं।

# Identità – Arpit Bhalla

They say that words have no meaning,
They say that words have no meaning,
Well once, neither did I.

I would search for the meaning inside me, who knew where it hid.
Although I did feel I'm different.
I would watch, the world, not me.

The world's vision was flawed, I believed, little did I know, it would call me out as the flawed one.

This one time, overwhelmed with emotions, I asked,
I asked myself,
Who am I ?
What the world says, is it really true ?
Am I really flawed?
Or is it the world?

Although words don't hold any meaning,
But today I shall tell my story through these words, my story of my truth.

The story of the transparent identity.

Intimate talks of the colourful world, lure us all.
Lures in sudden laughter,
Lures in fast gazes,
Lures in demonic laughter,
Lures the black eyes,

But doesn't lure me.

That gaze, which through my fabrics tried to tickle me,
That demonic laughter which frightens me,
Those black eyes, who judge my gait and ask me,
Cohabitation isn't a problem, is it?
Wait! Hold up!
No! I am no girl,
I am a boy.

To this colourful world I seem intimate. The world tells me that boys don't cry,
They don't grow their hair out,
They ace in sports,
They are like this, like that.

Put me in this situation, put a question mark on my identity.
A question mark on my identity.

Science explained, identity is what we see.
Literature explained, what we see may not be real.

The world got tangled in the net of this confusion.
Because what I was, it wasn't the world, what the world was, it wasn't me.

I was caged in a corner.
I, who didn't want the blue skies,
Wanted the purest pink sky.

I, who is withing you, me and everyone.
I, who was told that there are only 2 sexes.
But now their heads to Ardhnareshwar (Indian god who was 1/2man and 1/2 woman)

On one side, begging for blessings
In weddings, in events, from them,
Those who would never be owned.
Yes, I talk about the eunuchs,
Who you made the assistant of god and stole their meaning.

No, I am not that eunuch, not that trans, not that prostitute.
I am me and only me.
Don't make my characteristics my identity.
If you find me obscene,
Then may I remind you, I am the one who I spired your ancestors to carve me out in the walls of Khujrao.
My sex is not my identity.
Because I don't have a sex.

Whatever happens in behind your closed doors,
You call that entertainment,
But whatever happens behind my closed doors,
isn't entertainment, nor my identity.
It's just my choice, like fir you its 32 34 36
A colourful salute to this identity.

My transparent identity,
A colourless identity!
It has no name either!
Like me and many others, whose identity doesn't need acquaintance with your identity.

# Untitled – Shivangi Aggrawal

I always write in fragments and pieces, and I think I found compleatness in what is incomplete.
And time doesn't make any sense to me, either.
Competitions and hierarchy scare me.
And I don't write to perform, I write to be understood.
I write to resist, I write to love.
And infact I mostly write about love.
And I also write about fire, because I think that I'm not just one persone,
I think that I'm a community, sitting together around a fire,
with a fire that drives out heart to stay connected to each other.
I write about human bodies a lot, having a phisical disability I write about human bodies of course.
Bodies fascinates me. I think that it's easier for people to exept weird bodies when it's in the form of art, because we are stuck in our coloniezed bodies, which means that we don't have control over our own bodies.
This colonized society tells us what kind of body we should have.
The government feeds us with images and messages of patriotism
To define, classify, control and regulate human bodies
To fit and menage us all in the same way.
They tell us what kind of bodies are lawful and loyal according to them.
But bodies come in many shapes and sizes,
colors and variations.
And as for me, my mind, my body, and the space around me is displaced and dislocated as I'm in the process of decolonizing.
So my ancestors come to me in my dreams,
why, why they fought
why they still hold on around me
I think that this ancestors spirits and the devine goddesses combine their energies together, to create my body,
which is why I guess I don't look mass-produce.
So I'm disabled and I love sex.
I'm a queer disabled activist.
I am a disabled queer activist.

Queer and disabled are two identities that the government pretends that they do not exist. People keep asking me why disabled? And why queer? Because I do not give a fuck about what able people think and I'm incapable of worrying about what this heteronormative society says.
Because monogamy is a part of capitalist property relations, because people find it difficult to releaze the idea of sexuality from the imperative to procreate.
Because I was never thought how to love in this patriarcal world.
A world where everyone is sad and broken,
where love is about profit and losses.
Give and take, games and tears, where there is no silence.
While growing up it was a big challenge for me to fit in school, and trying to find a space for myself, for my voice to be heard I succomb to fear pressure and ribellious behaviour.
I started dealing with depression, no self hestime and eating disorders.
This is why I write a lot about love, because love is healing to me.

# On God, (Gender and God's Gender) – Srishti Kapil

Would you believe me if I told you, God is a woman?
If I told you there is no father in heaven.
If I told you you've been worshiping wrong all this while.
If I told you God's gender is not for you to decide.
(Just like everyone else's gender is not for you to decide.)
If you believe me,
Would God almighty still be all powerful, all knowing?
Or would you not listen to me, dismiss my talk as too feminist, too powerful, too knowing.
After all, what good are women who use their tongues to talk?
What good are women who wear opinions for clothes
Opinions that are her own.
She is my God alone.

When I say she, I'm not talking about the minority space you give Saraswati and Laxmi,
or how Aphrodite is the bedroom Goddess
or Congratulations it's a boy,
(or Congratulations it's your fourth girl)
or how no women are allowed in masjids after sunset because after dark even God's house is unsafe for women.

STRIKE ONE

Now you're listening to me,
I'm being too accusatory.
You say, of course we have Goddesses!
Diwali worships Durga too
Sure you do, after worshiping Ganesh first,
(because a baby elephant is so much more powerful than a lady on a fucking lion.)
Let's face it
If Virgin Mary, wasn't virgin you wouldn't have worshiped her.

STRIKE TWO

You always say God is erratic,
moody and choosy isn't it?
Before you pray,
you give God something to eat. Don't you?
Maybe God is just a woman on her period.
And now you're angry
How dare she, How dare she
Talk about public property
That is private to us.
And I wonder which copyright did I infringe upon?
God
or woman
or both

LAST STRIKE

Finally you're debating my punishment.
Would you strike me with lightening for looking too hard at the sky?
But I thought only God's voice may pass judgement
But God today speaks through man's mouth
Only man's voice may pass judgement
Synonym for both God and mother is Creator
Child, you've forgotten where you came from
What I'm saying is that if there is a God,
if there is a single creator who made the entire universe,
it is she who made it.
It is she who made you.
And you who made your God
And didn't do a good job of it all
You made him stand too tall
Made us look so small
And every time we took the fall

You called it his call.
So now it is me peering over these walls,
you made for us dolls
To tell you that your God,
doesn't have balls.
Congratulations, it's a.....

Let the baby decide.

# *Queer*

## Untitled - Ashta Bamba

To all the boys and girls and they you have ever loved before
To all the times you were abused for being gay
To all the times the word gay was used as an abuse against you
To all the times when you had to put up with friends and family who were homophobic because unlike them you chose to put your love above hate and disdain
To all the times you were lonely because you chose not to indulge with homophobics
To all the times you had bad mental health days because you were told homosexuality is a psychological disorder
To all the times you were called a chakka, a faggot and sissy
To all the times straight people PRETENDED to understand your struggles for social media validation
To all the times you had to explain how being gay wasn't being different; being gay had always been the new normal
To all the times you were shamed for coming out/not coming out
To all the times you had to bear same sex friends being suspicious of your proximity
You were valid and valued then. You're valid and valued now

# I am that – Akanksha Kumar

I was five, when I first heard that word
My nursery rhyme said, Sam was happy and gay
So when my uncle asked how am i
I said with a wide grin,
I am gay
With his eyes turning a scary shade of red and my wrists turning blue with his grip, he said,
Don't be that
I realized maybe maybe unlike the rhyme said, happy didn't mean gay.

The next time I heard that word
I was sitting on the dinner table,
as my father reacted on the 2009 judgement
"Filthy gays"
Well it brought the exact same reaction as name voldemort brings in the Hogwarts hall
With a silent gasp made in unison, every head room turned to him
Clearing his throat he said,
" I would have beaten the perverse out of them, if they had been my child
So remember,
Don't be that "

It was soon after that when puberty hit me,
And you know what puberty does you
It expands every part of your body, except your brain
And like every teenage kid at that time,
I was probably equipped with the knowledge karan johar imparted about sexuality
And hence,
I had found a new use of the word gay
An abuse
Yes, I was the school asshole,
a lot queer people here probably have hated with all their guts

The one who used to mock and tease because your mannerism differed from
What society told me is like to be a normal
So, today on behalf of all those people who once failed to understand you
I apologize
I am sorry
Because,
Because, I know what it is to struggle with your sexuality

The bullet of depression hit me when I was 13
And for the next 6 years extorted all my ability to sense most of the emotions
Rendering me useless about how I feel and towards whom I feel
Because I couldn't feel about most of the things
Forcing me to spend
days in wonder, nights in tears and tons of ink on paper
as I struggled to figure out
Why I am not like them,
Why do I feel so alienated when
all those girls blushed and gushed over every random guy that they came across
And, I
I would mock them for their shabby choice
And tell
I did not have time for such frivolous activities,
Like, liking guys
While on the inside,
I know how much it would hurt to lie
I was dying to be like them,
to be normal
even it was just for one day.
Somehow between the whole ordeal, I had my doubts
One, of course, cannot defy their nature
But I would push the thoughts deep down
As soon as the guilt hit me
guilt of bringing shame to family
guilt that I had failed my loved ones

Because the threat still echoes in my head
" Don't be that "
because the only identity it was associated around me was an abuse
because loving someone of same gender gets you more penalty than rape
because
from Mr and Mrs Sharma  to Raj and simran
from Edward and Bella to sizzling duo in school
I had only been exposed to heterosexual pairings
So I thought I must like guys
As no one told me other wise

I can go on to list the next 377 reasons I have in my head
But I would stop
Because I think now you understand how difficult
It is
to grow up queer
to accept you are queer

Today, as I stand here
I stand very comfortable in my skin because I have been blessed with friends
Who understand and love me for exactly who I am
But even after that
I hesitate
To respond
When a  friend asks me if I am gay
To defend myself
When someone says to her, ( pointing to Apeksha), the co host of this event
'The event you organized is great, but make sure you don't get too close to
'those'
Sir, she is one of my closest friends
And look
She hasn't started puking rainbows as yet

So today
I say out loud and clear

I am that
and no, I do not bite
And neither I am a threat to your heterosexuality or gender identity
Just as some prefer
Pepsi over coke, brown over black
I prefer girls over guys
And it's as normal and unintentional as all my other preferences
And no, no one has the right to degrade me on that base

I have stepped out of closet here
I will have to step back in it once I get home
And respond to plans that dadi makes for my marriage with a smile
And reassure my mother that I will
not get a boyfriend before I get a job
But I hope, I hope
The next time someone from my family says
"don't be that"
I can hold my ground firm,
Look directly in their eyes
And say
I am that

# It's difficult being *queer* for a *queer* being – Akanksha Kumar

I look in their eyes,
how they crinkle up in confusion
most of times not in sync with the smile they offer;
when I tell them I am queer.
I can hear the hesitance in their silence,
Yes, that awkward one
that usually follows after my declaration.
I can feel the resistance in their words,
when they say they are completely okay with it.
Because I know they aren't,
Because even I wasn't comfortable
when someone told me for the first time;
when I told myself for the first time.
No, no I didn't say it out loud
I just wishpered,
because I was afraid,
too afraid that the walls might hear
and someone might know who I was
and I would lose everything I had built over the years.
I was afraid because
I didn't know what it really to be queer
You see,
It is very difficult being queer for a queer being.
Because the first exposure we get about ourselves,
is limited to a bunch of jokes,
starring the ones with awkward physical gestures, shrill voices and funny walks.
A little older and we are drilled by the fact that queers are promiscuous,
beggars, abomination and above all, a major cause of aids.
Yes, the last one was told by an aids awareness campaign,
and I was told to stay away from 'those'

and so I did,
I went further away from myself;
and I was told to hate " them"
and so I did,
I have hated myself with passion

You see,
It is very difficult being queer for a queer being.
Because we have to fight with our loved ones for our loved ones,
because unlike you, we get to keep only one.
because unlike you, we have to fight for acceptance at every turn;
acceptance from ourselves
acceptance from friends
acceptance from family
acceptance from society.
Most of us fail at most,
because we are still sinners by their laws if nature;
as we have failed to make the choice we were never offered.
As of course being queer is a choice.
Why wouldn't we want a life as someone marginalized,
mind it that too without any reservation benefits.
A life full of shame, humiliation and lies.
You see, it is very difficult being queer for a queer being.
Because couples we can't hold hands like those "straight" being
Because if it's two girls, publicly professing their love they sure would be besties,
and if two guys do it, well then it's just outrightly gross.
We don't have to right to safely express our love beyond closed quarters.
Because of course people aren't homophobic, they just don't want to be forced to see all those queer thingies.
Since it might as well adulterate the minds of young innocent children.
Well certainly, look at me;
what watching the staright drama  has done over the years to me.

You see, it is difficult being queer for a queer being.

Because for a large part of our life we don't know,
who share our preferences
if is it right to have our preferences
what even is our preferences!
When the girls in the class are gushing over the hot senior,
I am silently crushing over her pretty girlfriend
and of course, I can't tell them.
Who wants to bullied, made a subject for mockery and aloofed for the rest of the school life.
Who wants to see the faces of their parents breaking into a million shades of disappointment and hurt
So, we remain closeted and wounded;
silently hoping for our perverseness to pass.
Because killing ourselves a little by little is better than upsettig a hundred others;
and we remain alien.
Because we can never be like them
And they won't let us be like us.
It is difficult being queer for a queer being.
Because even today our expression for love gets more punishment than rape.
Because, most won't come congratulating us for our wedding.
Because all the forms would still demand the name of my husband.
All my uncles and aunts would still want me to sit dolled up beside a man.
Because, if my truth comes out I won't be the star kid of my family anymore,
Just a wishper that would be passed on in family functions.

You see, it is difficult being queer for a queer being
But I don't seem to mind it as much because of you
who came here, setting aside all their prejudices
Who didn't widen their eyes or let out that audible gasp
when I told them I am queer.
Whose support made me believe, it is okay.

# I want to 377 you so bad – Akhil Katyal

I want to 377 you so bad
till even the sheets hurt i want to
ache your knees singe your skin
line you brown breathe you in i want to
mouth you in words neck you in red
I want to beg your body insane into sepals
I want to 377 you like a star falling off the brown
I want to feel you till my nails turn water
I want to suck you seven different skies
I want to be a squatter in your head when
it sleeps when it's dark i want to break laws
with you in bed and in streets and in parks

# Curing Asexual - Meghna Mehra

But I am Asexual – I said to him,
Doesn't Matter- he smiled.
I was Happy,I thought I found the one,
Because that's what we are told, right?
That we asexuals, we never find the one!

We went outside, hanging out to a monument in moonlight,
Grabbing me tightly he told me let's do "something",
I told him I am a sex-repulsed Asexual,
He smirked and replied, "I will cure you",
I stammered, " How can this be cured? It's not a disease!!!"
He started forcing himself on me,
I blanked out in that moment, and that moment! That moment was the moment of realization,
Realization and tension and of stress, I was getting abused for not having an attraction and desire for sex!
"I am Asexual!", I told him. "Doesn't matter", he said again.
"But I am asexual and you can't do this otherwise either" I muttered in anger.
"I will cure you", he said staring at me.
I was shouting and he wasn't listening, the conversation became like this- "I am asexual- I will cure you,
I am asexual-I will cure you,
I am asexual-I will cure you,
Asexual-cure you
Asexual-cure you
Asexual-cure you!"
The darkness was overpowering moonlight,
We had a huge fight,
I was telling him that this is harassment,
And he called me an embarrassment.
I told him for the last time, "I am Asexual!"

He told me- "That's now how it works, people can't be that, you need treatment!"

His "cure" was hurting me, I was remembering what a comrade once said to me- "We love you, you are my fighter, you need to fight aphobia and hetronormativity"

I stared at him and shouted back , " I am fine, I am asexual, I will cure you and this hetronormative society"

# Struggle – Meghna Mehra

I know your struggle,
I see it every day,
I see couples running away,
Some of us are still in the closet,
Sitting there and looking at outside the world, waiting for coming out,
Some of us were choked and killed inside the closet,
Often in the name of family "honor", we are killed, disowned, thrown out, as
If we never belonged there.
The struggle is real, The struggle is unbearable,
Many of us are married off to strangers; we are strangled everyday in
unhappy heterosexual marriages,
They try to keep us a secret, calling us names, making sure we hear them,
I know your struggle,
The closeted gay man staying in a forced marriage,
I know your struggle,
The queer comrade who fights capitalism and patriarchy every day,
I know your struggle,
The Trans woman who bears harassment every day,
I know your struggle,
The lesbian woman who has been killed for her orientation,
I know your struggle,
The Asexual representative who got bullied every day,
I know your struggle,
The lithosexual who had to "explain" their sexuality all the time,
I know your struggle,
All of you who are queer but from a lower caste and class, who cannot accept
that they are queer,
I know the struggle of this community, which is going on since decades,
Before 377 and after 377, the struggle is still on.
I know the struggle of living a lie when closeted, I know the struggle of
getting disowned, I know the happiness that we call acceptance,
I see you hiding every day, from society, from friends, from family,
I see you dancing in a pride parade,

What is this society afraid of? Us? Why?
They are afraid of the struggle,
Not the one that you already do every minute, But the struggle that you can do every day till this society starts struggling without making you struggle.
When you dance, it's a revolution,
When tears flow down from your eyes, it's a storm,
When your blood flows down, it's a flood,
they make you struggle so that you can't take it anymore and stop struggling by accepting their norms,
I know your struggle, Keep struggle for the sake of struggle,
The struggle that you are, The living struggle, A struggle against everyone, A struggle against oneself too.

# Straight Pride – Vartika Rastogi

At the very beginning
Let me get just one thing straight:
This is not a gay poem.
I have stretched the yarn of my words taut
To make sure that they would not
bend and start liking poetry of the same sex.
You see, that would mean
Investing in a teakwood closet for them to hide,
And I'm just here to talk about straight pride.

We're planning a parade.
You know, just like the ones we have every day
Where we celebrate the hetero in our sexuality
And dress up in the colours of hatred and bigotry
But not love - this is not a love poem.
I have pulled a curtain over the windows of love
Every time a rainbow appeared above
My head - we can't not have a day of pride
For us whose love is not even denied.

It will be a parade of privilege
Where two pronouns fit all.
There will be dancing and face-paint,
And sloganeering to kickstart a faint
Erasure of those born in someone else's body.
You see, this is not a queer poem:
Its verses I have strung together with pride
Without having fought for it, or have had to bide
My time, or to map my resistance
Along the straight -strictly straight - lines of acceptance.

I'm talking about the pride
Of denying love to some, and rights beside

The decisions to change their own body.
Did I mention that this is not a free poem?
I've learnt to spell 'homophobia' with every line
And dispell every kind of love which isn't mine
Or written in our loveless laws
As natural, and free of biblical flaws.

At this parade, we won't wave flags
But the murders of lovers who dare to bend
This hateful, scornful, cisgender trend;
Or merely to exist
Without washing the rainbow off their faces
The smiles off, the traces
Of peace and coexistence
That we are alien to.
We'll drive a nail into the doors of their closets
Trample them like many of our prophets
And more:
The words are just a symbol of intolerance
The laws just a crutch we walk upon
The hate just a disguise.
...

At the very end
Let me get this one thing sorted
This is not a finished poem.
You're all free to add to the verse
But only with scorn and everything worse.
You see, the purpose of our happy parade
Is to make the gender nonconformists afraid
Of wanting what they do
And of the world in general, too.
So if you've used your tongue as a weapon alongside
Discriminatory behaviours against the queer and the allied
Congratulations - and welcome to Straight Pride.

# Look at you – Meghna Prakash

Look at you how you stole the blue of this sky, our nights swallowing daylight whole. Read me like your favourite book, You tell me, as though I could read you any other way Don't write about me though because your words have to end. Somewhere. But you and I can't climax just yet. Like a writer's satisfied smile she draws the last period to her script Her dreams expanded and died In 343 pages, but you and I Weren't meant to die young She tells me. But her beauty never escapes me. The nightingale sings to us When she holds my hand And looks at the moon On nights where the moon hides She holds me and we become the canvas on which the moon descends Her breasts sink into my flesh Her hands tease my scars Her waist sinking into my sheets Like sand off a broken hourglass You emptied me Off the love I caged In my delicate frame Her tongue teases my mouth Like the letter r, friend, she spits out Fr-rie-nd, like that word Ripped my heart out of my chest Fr-rie-nd, she purrs As though she could taste my blood In her mouth, everything we were to each other had promises of being so much more, but she can kiss my mouth, live in my dreams But like that r that swims in between of our teeth, //Fr-rie-nd, my mother says, Help her find the boy she needs// Fr-rie-nd, hold me this night Come dawn, we all have to go back hiding.

# On Section 377 – Anureet Watta

Today,
you woke up on the other side of the bed,
the sky split open,
showed you all the colours it had been hiding,
you tasted the air,
instead of rushing breaths the weight on your chest lifted,
and so did you.
When you hold your boyfriend's hand,
you will know this isn't the last time,
when you look like a pride flag in the metro,
people will stare,
and learn to look away,
you will learn not to mute your colours.
The screen will paint your stories in tragedy,
sell your sorrow tell you, love will leap,
off the edge of the world won't stay for too long,
but you will still venture to write your own version.
You will look upto the sun,
with your arms spread out longing,
and wanting so much more,
and the world will have to give it to you,
you will ask for sunshine and cake and confetti and flowers,
and all of history will owe it to you,
today you heal and grow,
and the world makes way,
today you wish to survive without war and you will,
You will live, we'll all live.

# Amore

## My Eternal Muse – Anindya Tripathi

There's so much that I want to write for you, on you and with you. What all I would have done had you been mine, but this world with it's infinite possibilities and permutations is still a strange closet for us. It forces us to fake orgasms with strange men inside us day after day, the walls close in and I suffocate. It robs us of the most precious and wanted things: each other. "I'll write sonnets on your skin with the sweat of our lovemaking, Whisper promises along the curve of your lips. Breathe poems on the crevices of your body. Trace letters along the lining on your skin and ink your veins with fire. Whisper 'mine' with each touch, kiss and look. I'd merge the chaos called you to the hurricane of my name and wait for this storm to uproot order, conventions, traditions of this 'ethical' and 'moral' society. I'd love you with a desire so fierce that it'll destroy us and from that flame my love, we shall rise again. Then burn again to ashes and again rise and keep repeating the cycle till we become each others." I haven't even told you the half of it. I can't remember when these hands decided to make you their muse and the heart your slave, all that i can remember is those eyes that lit up while talking about your 'A-game' and shone with a light so pure that it would have put shrines and temples and mosques to shame. At that moment, you were freer than freedom itself and i borrowed droplets to free my soul. I'd never tell you what those moments were like, but i would want you to know that you are and will be- my eternal muse.

# An Illicit, Wicked, Scatological Love Poem - Shruti

Krishna Sareen

To lick salty sweat off your skin
To kiss your hot fevered body
To touch your menstrual blood
To smell it. Hair too. Pubic hair too.
To caress your wounds and itches.
To clean vomit and shit and then again
To love every part of you. To suck
Blood like a vampire or a suction pump.
Is that violent? I did not mean violence.
Is this poem violent? Is it blasphemous?
Is it grotesque? Does it talk about the gross parts
Of you, or rather, of me? But already,
It is becoming inseparable, you see.
You may feel repulsed by this poem. You may
Want to eject it. Vomit it out. My animal hunger.
Like morning phlegm spat out with toothpaste,
You wrote somewhere. Spat, that's the end of that.
But all this is only fantasy. And I could make the climax
A little more gruesome, a little more profane
It's just a different way of me being inside you
I could be inside you as food. Yes, you could kill me
And eat me, if you prefer to do.

You have taken residence within my brain, anyway.
In skin vein and limb, dream and whim, your name
the obsessive compulsive disorder of my tongue
I was just trying to get inside you. I thought
It might be a little less lonely.

# Dear Ellen DeGeneres – Srishti Kapil

Dear Ellen DeGeneres,
You're the only white woman I have ever loved
Yours is the only white that doesn't make me feel dirty in return
Your white is a welcome mat i rest my feet on before entering home
On some days, you are home.
Ellen, meaning bright, meaning light,
You are the night light in my bedroom that puts me to sleep
but also scares the monsters away
The monsters under my bed,
the monsters in my closet
On some days, i am the monster in my closet

Fact is light travels faster than sound, which i know,
before you uttered the words 'susan i am gay' on national television,
you had already started a revolution,
you were a shooting star illuminating the earth,
giving every queer person a hallo,
the courage to step out of the shadows

Dear ellen, The day i first saw you is the day i was born again,
or let's just celebrate that as my new birthday,
i don't remember life before that, I'm not sure i want to
But i remember your interview with oprah in 97
And someone screamed YOU ARE A SINNER
and your lifestyle is a sin, you are unnatural
And I was not born then but I believe that hurt me somewhere
As whatever space I occupied in the universe, shrunk.
But then you said 'sir, all i have done is love, and isn't love the most natural
thing in the world'

Fact is, around 105 people die every minute but i like to believe, in that moment, no one died, no one was killed.
when obama gave you the medal of freedom,
i turned into a seal, i clapped and hooted and cried myself a river,
which is to say you are my medal of freedom,
which is to say, if you ever stood for president yourself,
i'll be on that plane before you can say the word gay.

So queerly beloved, we are gathered here today to thank you, Ellen lee DeGeneres,
for being light, for being brave,
for helping us find dory in every story and for making us laugh.
After all, what is gay if not happy?
it's also sad

Fact is, brown is a colour not on the rainbow. And I'm not brave, I'm me.
Being queer and woman in my county is crime enough for them to find 377 ways to prosecute me.
But i will be brave today, i will give you some answers, they might not be straight answers (but then neither am i.)

My favourite exercise is bicycling
My favorite colour is bice blue
My favourite pass time is birdwatching with binoculars but it is not birds that i watch
My favorite game is hide and seek like bi spy you, come out!!!
And i believe jesus was gay, why else would he say *ah men* all the time

So let me be perfectly queer,
When asked about my sexual orientation
I always say I am straighter than parallel parking
But I can't drive
And walk away before they get it
I've been doing a lot of walking way lately.

I am a poet who doesn't write love poems as they always seem incomplete,
half of my love lies unacknowledged.
So i call this my love poem, perhaps the only one I'll write.
After all,
I've stayed so long in the closet,
You'd think I'd have found Narnia by now
I haven't
But i found you, and for now, that is enough.

## Sakhi night - Neha Gulati

The night that swallowed deeply.
Strip Queens and a mighty king.
Voluptous dancing and kisses of spring.
The kisses, again, so intense, it's hard to resist.
As days follow, desire may persist.
The touch, the flurry, the cure, the redemption, all the emotions, but the tension.
If I were you, I'd be stuck forever,
In this Causeway, that ends never.
Pole dancer, boxer showmance, shyness, hotness.
If all clubbed together, we are the god, the goddesses

## Geography – Aditi Angiras

I always got good grades in geography lessons,
drawing topographic maps, I would read contour lines, study them well
but wonder
why do we need to read them when will I ever need this in real life
Years later, lying here next to you, reading contour lines, neck to navel
I realise

# Conclusione

Il presente studio, dopo aver introdotto lo scenario socio-politico attuale indiano in materia di diritti alle donne e di accettazione sessuale, ha voluto dimostrare la forte risposta militante riscontrata soprattutto negli ultimi due decenni da parte delle nuove generazioni di universitari.

Sebbene l'analisi dei movimenti attivisti - sia sul fronte femminista sia su quello *queer* - rappresenti il filo conduttore di questo trattato, i quattro capitoli hanno avuto lo scopo di analizzare da vicino le motivazioni dei militanti comprendendo meglio l'origine della discriminazione e della violenza nei confronti delle identità non-normative.

La ricerca ha voluto primariamente effettuare un'analisi riguardo l'impianto sociale indiano, dimostrando il fondamento dell'unione familiare – tuttora prevalentemente realizzata tramite il sistema del matrimonio combinato - e la predominanza della struttura patriarcale, patrilineare e virilocale. Quest'impianto ha dimostrato rappresentare le radici della violenza di genere e della libertà sessuale.

Nel capitolo relativo alla realtà *queer*, lo studio ha voluto rispondere ai molteplici interrogativi riguardo l'effettivo ruolo della sezione 377 del codice penale indiano e il suo impatto sugli individui *queer*. Si è dimostrato il fatto che, nonostante la sezione prevedesse per aventi rapporti sessuali tra lo stesso sesso, la reclusione in carcere fino ad un periodo di dieci anni, sono stati rari i casi in cui questa sia effettivamente avvenuta e nessuno di quei casi riguarda l'omosessualità femminile. Ciò che emerge dallo studio è però la grave ricaduta che questa sezione ha causato in termini di legittimazione alla discriminazione e alla violenza nei confronti delle sessualità non-normative.

Allo stesso tempo l'atteggiamento nazionalista dell'attuale governo del BJP, nonostante insegua una politica neoliberale improntata sulla

globalizzazione, vuole dimostrare la fedeltà alle tradizioni induiste e pertanto continua a promuovere intolleranza nei confronti dei gruppi subalterni.

Si è dimostrato come la parvenza di una democrazia tende a emarginare e nascondere alcune soggettività; sotto la cresta della globalizzazione l'élite *queer* che tanto reclamava uguaglianza, sembra non essere disposta a scendere a compromessi con le altre intersezioni subalterne. Questa condizione è prova del fatto che è difficile definire un'unica comunità *queer* omogenea al suo interno; la stratificazione sociale che da sempre divide caste, classi, religioni ed etnie ha tuttora un impatto molto resistente sulla quotidianità degli individui.

Tuttavia, è importante tenere presente che questa ricerca si è voluta concentrare prevalentemente nell'osservare un punto di vista femminile, sia in materia di ruoli di genere, sia in materia di desiderio sessuale; pertanto le limitazioni di questo studio risiedono nella mancanza di una pari osservazione delle sfere maschili e degli altri generi.

Emerge qui il ruolo della poesia, il quale può essere interpretato come una pausa riflessiva e coalizzante tra i gruppi oppressi, come uno spazio sicuro dove poter esporre la propria soggettività in tutte le sue sfumature.

In conclusione, sebbene questa ricerca abbia offerto un'ampia panoramica riguardo la cultura *queer* e femminista nell'India contemporanea, non ha potuto approfondire lo studio della nuova tradizione di *performance poetry* diffusa tra le nuove generazioni. Questo rappresenta una raccomandazione per ricerche future poiché permetterebbe di cogliere una particolare angolazione dello scenario qui discusso e scoprire in quale modo il movimento poetico contribuisce all'attivismo socio-politico. Inoltre, spero che questo studio possa supportare future ricerche riguardo la risposta sociale alla depenalizzazione dei rapporti omosessuali avvenuta

lo scorso 6 settembre 2018; le domande che possono essere sorte sin da subito riguardo le possibili conseguenze debbono però aspettare ancora del tempo prima di iniziare un'indagine e trovare delle possibili risposte.

# Glossario

ANDROGINO – una persona che presenta e / o si identifica automaticamente con un genere neutro o misto. *Androgino* è un termine ampiamente utilizzato in campo medico e allo stesso tempo in possesso di una posizione elevata all'interno della sfera sacra (segno di santità). Una delle figure androgine della mitologia è la divinità Ardhanarishvara.

ASESSUALE – persone che non sono sessualmente attive e / o non provano attrazione sessuale nei confronti di altre persone. Il desiderio sessuale non è sempre escluso, in quanto si può presentare in caso di coinvolgimento emotivo nei confronti di un'altra persona.

BISESSUALE - una persona che prova attrazione per le persone di sesso maschile e femminile.

CISGENDER - persone non-transgender, il cui genere assegnato rimane in armonia con l'identità di genere e il sesso biologico (altrimenti assegnato al sesso). La divisione di genere binario o cisgender riconosce due generi: uomo e donna, assegnati al sesso maschile e a quello femminile.

CROSS-DRESSER - una persona che ha la tendenza a portare un abbigliamento convenzionalmente indicato per il sesso opposto (nella comprensione cis-sessuale). Il cross-dresser è anche inteso come un'identità, non solamente come un modo di vestire.

GAY - termine usato per riferirsi a un uomo che è attratto da un altro uomo. A volte usato al posto di "omosessuale" o verso qualcuno la cui preferenza non è eterosessuale (ad esempio lesbica, bisessuale).

GENERE - si riferisce ad attributi sociali (appresi) assegnati a un determinato sesso in uno specifico spazio e tempo. Il genere determina

come le persone vengono percepite e come dovrebbero pensare e agire (svolgere ruoli, attività, responsabilità e avere determinati bisogni).

GENERE BINARIO - l'idea che una persona debba essere di genere maschile oppure femminile. All'interno di questo assunto i sessi, diversi da uomini e donne, trasgrediscono la divisione.

IDENTITÀ DI GENERE - il processo di come un individuo vuole essere riconosciuto e come sperimenta se stesso.

GENDERQUEER - si riferisce a persone che non si identificano con il binomio maschio / femmina, essi possono vedere se stessi su un continuum tra maschio e femmina, sperimentare se stessi come maschi e femmine oppure identificarsi né come maschi né come femmine. Le persone di genere Genderqueer a volte usano i pronomi neutri rispetto al genere (ze, hir, loro).

ETERONORMATIVITÀ - un'ipotesi che l'orientamento, il desiderio, il corpo e la pratica eterosessuali siano superiori agli altri tipi e siano la norma.

ETERO-SESSISMO: pregiudizio dell'orientamento sessuale nei confronti di persone con identità e / o comportamenti non eterosessuali.

HIJRA – "né uomo né donna", spesso tradotto come transgender o "terzo genere", *Hijra* in ambito più ampio è una comunità sociale, economica e politica, che a causa delle condizioni socio-economiche e culturali spesso sopravvive attraverso l'abitudine di elemosine e lavoro sessuale. Alcuni hijra nascono come ermafroditi / intersessuali.

OMOFOBIA - termine di origine occidentale, che significa paura dell'"omosessuale", si riferisce a pregiudizi rivolti e sentimenti intolleranti nei confronti della comunità omosessuale.

OMOSESSUALE - (orientamento sessuale) attrazione romantica / emotiva / intellettuale / fisica nei confronti di persone dello stesso sesso.

INTERGENDER - persone la cui identità di genere si combina di più generi o si trova tra generi.

INTERSESSUALE - qualcuno il cui sesso biologico è difficile da determinare; una persona nata con entrambi gli organi sessuali maschili e femminili, espresso anche come: ermafroditismo.

KINNAR - parola sostitutiva ad *hijra,* usata in Gujarat, nel Madhya Pradesh e in altri stati del nord dell'India.

KOTHI - è un uomo identificato come donna (esprime manierismi femminili), che ha una preferenza per persone dello stesso sesso, ma non esclusivamente.

LESBICA - una donna attratta emotivamente / fisicamente da un'altra donna.

LGBTQAI+ - sigla utilizzata per *Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Asexual, Intersexual, Plus*, ovvero per indicare le restanti forme di sessualità alternativa.

MSM - uomini che hanno rapporti sessuali con uomini, termine di natura comportamentale / epidemiologica, creato per indicare donne transgender, o *hijra* - persone considerate ad alto rischio di infezione da HIV, a causa della violenza sessuale (sesso non protetto, stupro) e del lavoro sessuale.

QUEER - termine delle preferenze di demarcazione dell'origine occidentale, abitudini che non sono esclusivamente eterosessuali o monogame o "normative" in determinati contesti. Termine ombrello per identificare tutte quelle identità e sessualità che non appartengono alla sfera eteno-normativa.

ORIENTAMENTO SESSUALE - preferenza fluida per l'impegno nelle relazioni romantiche / fisiche con una persona / persone di determinati sesso / genere / identità. Non è sempre definibile attraverso i binari o la terminologia esistente omosessuale / eterosessuale o bisessuale, si verifica su un continuum.

TRANSGENDER - un genere diverso da quello basato sul sesso anatomico binarizzato. Tale persona può identificarsi come transgender, transgender donna, transgender uomo, maschio, femmina, genderqueer o nessuno dei due. Alcuni sono sottoposti a SRS e / o terapia ormonale, altri no. Il ruolo di genere preferito non regge in relazione alle preferenze sessuali.

TRANSESSUALE - una persona che si identifica come diversa da quella assegnata al momento della nascita sesso / genere. Le persone transessuali potrebbero non vedere la sessualità / identità di genere come contraddittorie. Un termine di origine medica, che descrive la disforia di genere.

IDENTITÀ - auto-apprensione socialmente, culturalmente e auto-acquisita.

STIGMA - stigma sociale e sessuale, stigma interiorizzato o atteggiamento stigmatizzante; parte dell'immaginazione pubblica e personale di qualcuno o di un gruppo di persone, lo stigma negativo attribuisce pregiudizio alle condizioni di una persona / gruppo.

# Bibliografia


Ardener, Edwin. 1972. "Belief and the Problem of Women," in *The Interpretation of Ritual*, ed. J. LaFontaine. London: Tavistock Publications

Basu, Srimati. 2009. "Legacies of the Dowry Prihibition Act in India". *Dowry: Bridging the Gap between Theory and Practice*. Eds. Tamsin Bradley, Emma Tomalin and Mangala Subramaniam, Delhi: Women Unlimited.

Bauridl, Birgit M. 2010. "Contemporary 'Black?" Performance Poetry." in *Amerikastudien / American Studies*, vol. 55, no. 4

Beauvoir, Simone de. 2011. *The Second Sex*. trans. Constance Borde and Sheila MalovanyChevallier. New York: Vintage Books

Beggiora, Stefano. 2010. "Seven Sisters: identità etnica, tribù e nazionalismo all'ombra del conteso confine Cina-India" in *ETHNORÊMA*, vol. 6

Butler, Judit. 2013. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità.* Sagittari Laterza, 3'edizione

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. trad. it. a cura di S. Capelli, Corpi che contano, Feltrinelli, Milano, 1996.

Castaing, Anne. 2014. "Thinking the Difference: On Feminism and Postcolony" in *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, Book Reviews

Chakrabarty, Dipesh. 2000. P*rovincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.

Chakravarti, A. K. 1973. *Annals of the Association of American Geographers.* Vol. 63, No. 3. Taylor & Francis, Ltd.

D'Orazi Flavoni, Francesco. 2000. *Storia dell'India. Società e sistema dall'indipendenza ad oggi.* Venezia: Marsilio

D'Penha, Mario & Tarun. 2006. "Queering the Campus: Lessons from Indian Universities"in *Because I Have a Voice: Queer Politics in india*. edited by Arvind Narrain and Gautam Bhan.

Das, B. S. "Practice of family therapy in the heteronormative society in India from queer theory perspective" in *Open J Psychiatry Allied Sci*. Nov. 26. 2016

Das, Stuti. "The Politics of Representation and Visibility: A Sociological Engagement with an Indian Queer Webzine". *E-Journal of the Indian Sociological Society*. Vol. 2 (1) Aprile 2018

Foucault, Michel. 1976. *Storia della sessualità*. Vol. 1: La volontà di sapere. trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004

Huyssen, A. 1988. *Mapping the postmodern, in after the great divide. Modernism, mass culture and postmodernism*, Macmillan, London.

Kole, S. 2007. "Globalizing queer? AIDS, homophobia and the politics of sexual identity in India", in *Global Health,* 3(8)

Kolmannskog, Vikram. 2015. "Including the Queer in India: The Development of Sexual and Gender Minorities' Rights Inside and Outside of Indian Courts"in *The Indian Journal of Socio Legal Studies* IV (1)

Mead, Margaret. 1967. *Sesso e temperamento in tre società primitive*. trad. di Q. Maffi.2. ed. - Milano: Il saggiatore.

Mellino, Miguel. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Meltemi, Roma.

Menon, Nivedita. 2012. *"Seeing like a feminist"*. Zubaan and Penguin Books, New Delhi.

Millett, Kate. 1969. *Sexual Politics*. publ. Granada Publishing.

Mittal S. & Thursby G. 2006. *Religions of South Asia: an introduction*. Routledge. New York.

Narrain, Arvind. 2004. "The Articulation of Rights around Sexuality and Health: Subaltern Queer Cultures in India in the Era of Hindutva", in *Health and Human Rights, 7*(2)

Pande, Rekha. 2018. "The History of Feminism and Doing Gender in India." *Estudos Feministas,* vol. 26, no. 3

Pattanaik, D. 2014. *Shikhandi and other Queer Tale they don't tell you*. Penguin Books.

Phillips, Melanie, 1951. *The Ascent of Woman: a History of the Suffragette Movement and the Ideas behind It*. London. Abacus, 2004. Print.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", in Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press

Sircar, Oishik & Jain Deipika. "New Intimacies / Old Desires: Law, Culture and Queer Politics in Neoliberal Times", *Jindal Global Law Review*. Volume 4, Issue 1, August 2012.

Sircar, Oishik. 2017. "New queer politics in the new India: Notes on failure and stuckness in a negative moment.". *Unbound: Harvard Journal of the Legal Left*, Vol. XI, 2017

Tomalin, Emma. 2009. Introduction to *Dowry: Bridging the Gap between Theory and Practice*. Eds. Tamsin Bradley, Emma Tomalin and Mangala Subramaniam, Delhi: Women Unlimited.

Torri, Michelguglielmo. 2007. *Storia dell'India*. Biblioteca Storica Laterza

Vanita R. & Kidwai S. 2008. *Same-Sex Love in India: a literary history*. Penguin Books.

Vanita, Ruth. 2005. *Love's Rite: Same-sex Marriage in India and in the West*. Penguin Book. New Delhi.

# Sitografia

(ultimi accessi per tutti i siti segnalati febbraio 2019)


BBC: "The "Ayodhya" Case: Hindu Majoritarianism and the Right to Religious Liberty"
www.bbc.com/news/world-asia-india-42219773

Dipak Misra, CJI (for himself and A.M. Khanwilkar, J.). *Navtej Singh Johar & ORS. Vs. UNION OF INDIA THR. SECRETARY MINISTRY OF LAW AND JUSTICE*. Writ Petition (CRIMINAL) NO. 121 of 2018. Supreme Court of India. 06/09/2018
www.sci.gov.in/supremecourt/2016/14961/14961_2016_Judgement_06-Sep-2018.pdf

Family Courts Act, 1985:
www.doj.gov.in/sites/default/files/family-courts-act_1.pdf

Huffspot India: "People Who Exercise Their Choice Should Never Remain In Fear,' Says SC, Agreeing To Reconsider Section 377
www.huffingtonpost.in/2018/01/08/people-who-exercise-their-choice-should-never-remain-in-fear-says-sc-agreeing-to-reconsider-section-377_a_23326962/

K.S. Radhakrishnan & A.K. Sikri. *National Legal Ser.Auth vs Union Of India & Ors*. Writ Petition (CIVIL) NO. 400 OF 2012, India: Supreme Court 15 April, 2014
https://indiankanoon.org/doc/193543132/

Live Mint: "Kerala on edge as devotees block women from entering Sabarimala"
www.livemint.com/Politics/XVZhEg8GrsLlN3Mg4MWh0M/Women-journalists-attacked-in-Sabarimala-despite-police-pres.html

National AIDS Control Programme: "National AIDS Prevention and Control Policy"
http://naco.gov.in/nacp

Nazariya LGBT group: "Life as an out and proud queer dalit"
https://nazariyalgbt.org/2018/06/08/life-as-an-out-and-proud-queer-dalit-teenager/?fbclid=IwAR0FMFJnGtx94S2VEBWgqDCaEkGcpmmeV3sdAc4qXMTAf38C5u4KiVye4Gw

News18: "The Lucknow Boy Who Was Harassed, Abused and Arrested For Loving Men"
https://www.news18.com/news/buzz/the-lucknow-boy-who-was-harassed-abused-and-arrested-for-loving-men-1909171.html

Quartz India: "A 33-year-old hotelier is taking the fight for gay rights to India's supreme court"
https://qz.com/india/1261399/

So to Speak: Intervista a Arati Warrier, "Speaking with Arati Warrier"
www.sotospeakjournal.org/interview-arati-warrier/

The Indian Express: "If we listen to every girl, we can't run the university: BHU V-C Girish Chandra Tripathi"
www.indianexpress.com/article/india/bhu-lathicharge-if-we-listen-to-every-girl-we-cant-run-university-says-bhu-v-c-girish-chandra-tripathi-uttar-pradesh-yogi-adityanath-4861285/

The New York Times:"Leaders' Response Magnifies Outrage in India Rape Case"
www.amnestyusa.org/the-worst-place-to-be-a-woman-in-the-g20/

The Times of India: "SC judgment on Section 377: a flawed pre-retirement order written in a rush
https://timesofindia.indiatimes.com/india/SC-judgment-on-Section-377-A-flawed-pre-retirement-order-written-in-a-rush/articleshow/27539754.cms

Youtube video: Dalit Queer Pride at Delhi Queer Pride 2015https://www.youtube.com/watch?v=SsQIq2_Di7A&t=1s

Youtube video: LGBTQ in Hindi by Aayushi Vermawww.youtube.com/watch?v=LV1NsFKirp0&t=323s