

UC Berkeley

UC Berkeley Previously Published Works

Title

Se la nazione (indú) exile il queer

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/0m13j1mf>

Author

Bacchetta, Paola

Publication Date

2023-12-13

Peer reviewed

## Femminismi queer postcoloniali a cura di Paola Bacchetta e Laura Fantone

Questo volume propone alcuni importanti contributi di un femminismo transnazionale che dagli anni Novanta cerca di spostare il baricentro delle questioni di genere oltre l'occidente bianco, radicando la propria riflessione e la propria pratica a un contesto postcoloniale. Essi rappresentano un forte e articolato punto di vista critico nei confronti dell'omofobia e dell'islamofobia, nonché del paradigma eteronormativo e nazionalista che si sta diffondendo in varie forme in Europa, negli Stati Uniti e in India. Uno dei tanti elementi che sicuramente li accomuna è il loro approccio analitico, dal quale emerge chiaramente una dimensione di genere della xenofobia e dell'islamofobia, ma anche una argomentata contestazione all'idea che la tolleranza progressista per le minoranze sessuali vada sempre di pari passo con la condanna dell'Islam come alterità puramente maschile e oppressiva del femminile. Questa confusione ideologica, qui definita "islamofobia progressista", viene fortemente problematizzata da analisi complesse, che si oppongono energeticamente al dualismo Occidente progressista/altrove oppressivo e omofobo.

Come evitare che i discorsi sulle identità sessuali e di genere finiscano col fornire un sostegno, benché involontario, all'islamofobia, terreno scivoloso in cui il femminismo occidentale egemonico può trovarsi invischiato? I saggi qui proposti offrono alcune risposte e un contributo teorico e metodologico utili anche nel contesto italiano.

Contributi di Jacqui M. Alexander, Paola Bacchetta, Inderpal Grewal, Caren Kaplan, Jin Haritaworn, Jasbir K. Puar, Amit Rai, Trinh T. Minh-ha, Ella Shoah

PAOLA BACCHETTA è Professore Associato di Gender and Women's Studies all'Università di Berkeley. Si occupa di studi postcoloniali e queer, di razzismo in chiave comparativa e di movimenti LGBTQ.

LAURA FANTONE è Lettrice in Gender and Women's Studies presso l'Università di Berkeley. Si occupa di migrazioni, etnografia e partecipazione politica delle minoranze. È fondatrice dell'associazione italiana Precart.

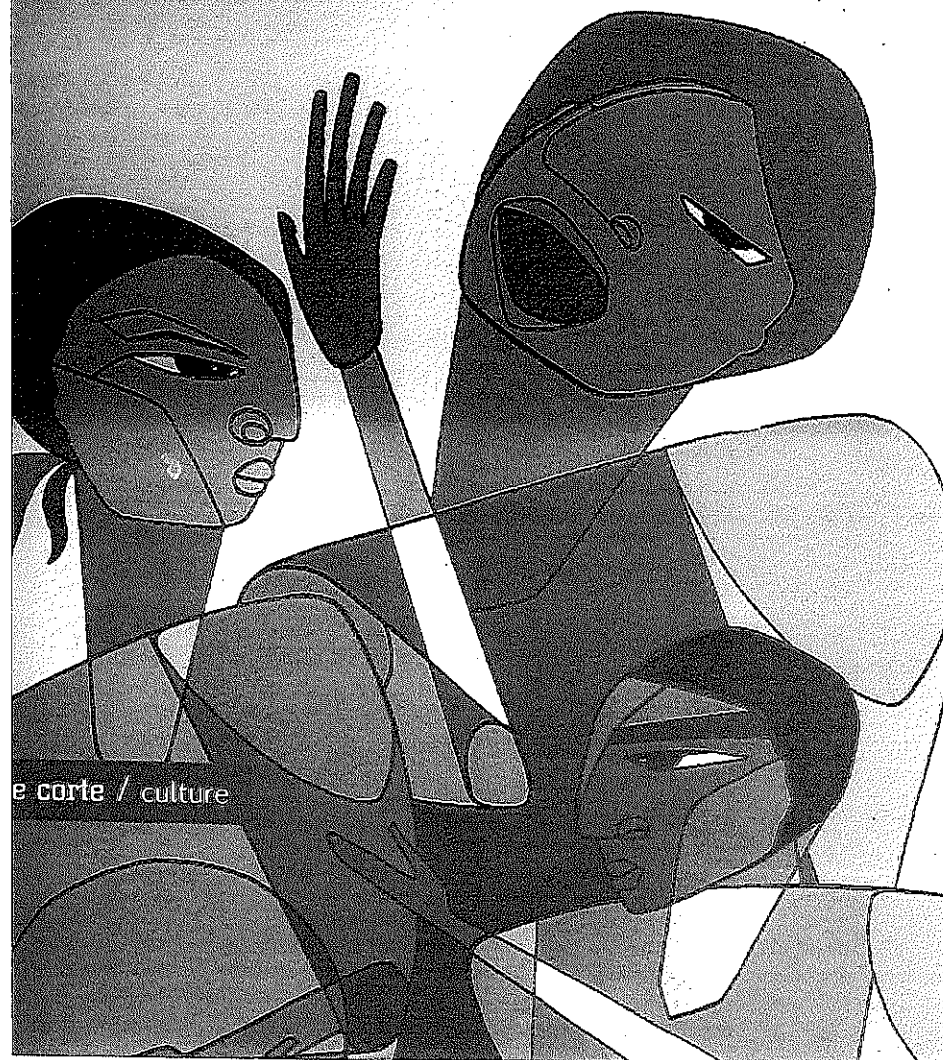
€ 19,00



## Femminismi queer postcoloniali

Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia  
e all'omonazionalismo

a cura di Paola Bacchetta e Laura Fantone



e corte / culture

# Femminismi queer postcoloniali

Critiche transnazionali all'omofobia,  
all'islamofobia e all'omonazionalismo

*a cura di Paola Bacchetta e Laura Fantone*

ombre corte

## Indice

- 7 PREFAZIONE. Perché leggere critiche femministe postcoloniali oggi, in Italia? – *di Laura Fantone*
- 21 INTRODUZIONE. Il femminismo transnazionale: aprirsi alle alleanze di genere – *di Paola Bacchetta*
- PARTE PRIMA: CRITICHE A SOGGETTI E DISCIPLINAMENTI TRANSNAZIONALI
- 37 La differenza: una questione speciale per le donne del “Terzo Mondo” – *di Trinh T. Minh-ha*
- 63 Cartografie del sapere: studi internazionali e studi di genere – *di Ella Shohat*
- 78 Identità globali. Per una teoria degli studi transnazionali sulla sessualità – *di Inderpal Grewal e Caren Kaplan*
- PARTE SECONDA: CRITICHE QUEER TRANSNAZIONALI
- 97 Desideri imperiali/utopie sessuali: il capitale bianco gay e il turismo transnazionale – *di Jacqui M. Alexander*
- 121 Se la nazione (indù) esilia il queer – *di Paola Bacchetta*
- 150 Mostro terrorista frocio: la guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili – *di Jasbir Puar e Amit Rai*
- 179 I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omo-transnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: un dialogo – *di Jin Haritaworn e Paola Bacchetta*
- 199 Bibliografia
- 215 Gli autori e le autrici

Prima edizione: settembre 2015

© ombre corte  
Via Alessandro Poerio 9, 37124 Verona  
Tel./fax: 0458301735; mail: info@ombrecorte.it  
www.ombrecorte.it

Progetto grafico copertina e impaginazione: ombre corte  
Immagine di copertina: Favianna Rodriguez, *A world wide movement to end racism*, Oakland, California 2010.

ISBN: 9788869480126

che coinvolgono economie e politiche diverse e collegate: la politica dell'immaginazione, e quella di parità tra razze ed etnie in occidente.

Insomma, rispetto al turismo gay, dobbiamo sollevare il sospetto della reificazione, ed essere determinati nel tentativo di sradicarla poiché distorsioni ontologiche e paradossi globali. Gli individui non possono essere considerati dei beni o servizi turistici, né essere ridotti unicamente al sesso, anche quando rivestono il ruolo del nativo-feticizzato. È esattamente a questo punto che la comunità LGBTQ deve fare delle scelte e considerare le proprie contraddizioni per aprire la strada ad altre possibilità analitiche e politiche. È necessario prendere in esame il tipo di nazionalismo sotterraneo che spinge a *consumare* l'altro transnazionale, l'altrove. È altrettanto importante effetti della reificazione. Il consumo sessuale appiattisce la relazione ai corpi, ma i corpi da soli non offrono il terreno fertile per costruire "comunità basate sull'affinità" (per usare la definizione di Ella Shohat).<sup>51</sup> Costruire comunità di affinità LGBTQ transnazionali richiede un lavoro politico, e presume il riconoscimento del fatto che razzializzazione e immigrazione sono costitutive dell'identità sessuale, così come la globalizzazione è fondamentale nello strutturare le scelte economiche e culturali che facciamo.

Non vogliamo suggerire che geografie dell'appartenenza e del riposizionamento di genere debbano essere definite come strettamente nazionaliste o localiste. Piuttosto, esse possono svilupparsi all'interno di spazi locali che riproducono il razzismo e l'Orientalismo del consumismo (sessuale), contrastandoli con pratiche analitiche, politiche e culturali, relazionali, sinergiche e generose.<sup>52</sup> Tali pratiche sono una necessarie in qualsiasi battaglia per la libertà di amare.

51 Shohat, *Talking Visions*, cit.

52 Penso qui al progetto Audre Lorde di New York, un centro di organizzazione comunitaria per le lesbiche, i gay, i bisessuali, e i transessuali di colore. Il sito web recita: "Attraverso la mobilitazione, l'informazione, e la capacità di costruzione di alleanze, il progetto lavora per il benessere della comunità, la giustizia sociale ed economica. Impegnato nella valorizzazione delle differenze, esso cerca di riflettere responsabilmente, rappresentare e servire varie comunità". È una delle poche organizzazioni nazionali che ha fatto dell'immigrazione e dei diritti di cittadinanza un obiettivo fondamentale per la politica LGBTQ.

## Se la nazione (indù) esilia il queer di Paola Bacchetta

I recenti dibattiti delle scienze sociali sul nazionalismo postcoloniale si sono costituiti come utili luoghi di contestazione per comprendere la posizione e le modalità di formazione del genere nella costruzione delle nazioni.<sup>1</sup> Alcuni studi sull'impero britannico hanno esteso queste analisi alle tematiche della sessualità.<sup>2</sup> Il sapere delle scienze sociali prodotto in entrambi i contesti, spesso attraverso il suo posizionarsi in spazi di tensione sociale/politica/simbolica precedentemente ignorati, ha contestato le relazioni di potere, di genere e sessualità che hanno ispirato le coscienze nazionaliste, ha chiarito i presupposti teorici e metodologici su cui si basano gli studi sul nazionalismo, e ha incoraggiato aree stimolanti di indagine critica. Tuttavia, lo studio dei nazionalismi postcoloniali del cosiddetto Terzo Mondo continua ad essere basato pressoché indiscriminatamente sul presupposto di un significante totalizzante acritico: l'eterosessualità universalizzata.<sup>3</sup>

Questo saggio tenta di aprire uno spazio di discussione sulla posizione dei queer, dell'omosessualità e della queerfobia nei nazionali-

- 1 Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed, London 1986; Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Oxford University Press, Bombay 1994; Ashish Nandy, *The Intimate Enemy*, Oxford University Press, Delhi 1983; Gayatri Spivak, *A Literary Representation of the Subaltern: Mahasweta Devi's "Stanadayini"*, in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York 1987; Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindu and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley 1994.
- 2 Anne McClintock, *Imperial Leather*, cit.; Christopher Lane, *The Ruling Passion: British Colonial Allegory and the Paradox of Homosexual Desire*, Duke University Press, Durham 1995.
- 3 Infatti, questo blocco peculiare nella circolazione critica ha altri punti di partenza e arrivi interrotti poiché, come osserva Geeta Patel, "i teorici queer [...] hanno consumato la teoria postcoloniale senza lasciare molto nel campo del commento critico quando hanno tentato di sposare subalterno e queer". Vedi Geeta Patel, *Home, Homo, Hybrid: Translating Gender*, in "College Literature", 24, 1997, p. 139.

simo postcoloniale. L'attenzione è posta qui sul nazionalismo indù. In poche parole, il nazionalismo indù è un micronazionalismo religioso estremista di élite, in cui le élite fanno un uso politico strategico di elementi tratti da una religione per formulare un'ideologia e una pratica nazionalista *culturale* esclusivista, conformista, e repressiva nei confronti dell'alterità, allo scopo di conservare e aumentare il potere dell'élite. Diversamente dalle loro controparti nazionaliste territoriali (dal Partito del congresso al Partito comunista), i nazionalisti indù propongono, in definitiva, di eliminare tutti i non-indù dal corpo civile: i musulmani indiani, specialmente, ma anche i cristiani indiani, i parsi, i buddisti, gli ebrei, e gli indù (includendo altre élite) che non si conformano alla definizione nazionalista indù dell'Induismo. Storicamente, i nazionalisti indù hanno proposto diverse strategie per compiere ciò: dall'espulsione fisica dei suoi Altri<sup>4</sup> alla loro assimilazione attraverso il reclutamento *religioso*.<sup>5</sup>

La discussione sulle forme di esclusione del nazionalismo indù è diventata più urgente dall'aprile del 1998, quando un partito nazionalista indù, il Bharatiya Janata Party (BJP)<sup>6</sup> è entrato nella coalizione di governo. Questo avvenimento ha esteso il nazionalismo indù dal potere di costruire una comunità immaginata<sup>7</sup> a quello di ordinare, disciplinare e rappresentare quella *comunità* attraverso l'apparato e le istituzioni dello stato, incidendo potenzialmente, in questo modo, direttamente sull'intera popolazione indiana di oltre 950 milioni di persone. Le implicazioni sono, certamente, molto più vaste se si considera il nazionalismo indù una variante di categorie più ampie di nazionalismo, come i "nazionalismi religiosi"<sup>8</sup> di Van der Veer o i nazionalismi della "nuova politica religiosa" di Nikki Kheddi, o se si dovesse considerare il modo in cui opera la queerfobia nella costruzione della categoria generale del nazionalismo stesso (vedi le Osservazioni conclusive).

Due questioni irrisolte riguardanti sia gli scienziati sociali che gli storici potrebbero interessarci da vicino: primo, rimane da sapere

- 4 M.S. Golwalkar, *We, or Our Nation Defined*, Bharat, Nagpur India 1939. Citato di seguito come ND.
- 5 M.S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, Vikrama Prakashan, Bangalore 1966; Sahitya Sindhu Prakashana, 1980 e 1996. Citato di seguito come BT con la data dell'edizione specificata.
- 6 Partito del popolo indiano. [N.d.T.]
- 7 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London 1991; trad. it. *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1996.
- 8 Van der Veer, *Religious Nationalism*, University of California Press, Berkeley 1994; Nikki Keddie, "Fundamentalist" *New Religious Politics and Women Worldwide: A Comparative Study*, in "Journal of Women's History", 10, 1999, pp. 11-34.

se il nazionalismo indù possa essere interpretato come una forma di fascismo;<sup>9</sup> e secondo, se la risposta è sì, se il fascismo sia un'espressione dell'omosessualità maschile.<sup>10</sup> La posizione *fascismo equivale a omosessualità* si riflette nello studio sul nazionalismo indù in molti modi, uno dei quali è la fede accademica nella queerfobia per spiegare il nazionalismo indù stesso. Forse un esempio più pertinente è *Rashtriya Swayamsevak Sangh* di Des Raj Goyal<sup>11</sup>, un libro che è stato promosso in un volume collettaneo di alcuni studiosi anti nazionalisti indù, per certi aspetti tra i più intuitivi e politicamente impegnati, come "uno dei pochi resoconti critici" dell'organizzazione nazionalista indù più estesa, la Rashtriya Swayamsevak Sangh<sup>12</sup> (RSS).<sup>13</sup> L'analisi di Goyal del nazionalismo indù come fascismo si basa sulle opposizioni binarie centro/periferia e normativo/perverso, e si fonda su una costruzione metaforica in cui il personale rappresenta il politico e viceversa. Per Goyal, l'RSS è una aberrazione politica in relazione alla politica tradizionale nata dalla mente perversa del suo fondatore, il dottor Hedgevar. Come prova della perversione di Hedgevar, Goyal cita la sua preferenza per il celibato e l'associazione esclusiva con altri uomini celibi rispetto alla vita coniugale normale (eterosessuale). Un fatto curioso questo, dal momento che il celibato era molto

- 9 Per un'eccellente discussione di questo argomento, vedi Achin Vanaik, *Communalism Contested: Religion, Modernity, and Secularization*, Vistaar, New Delhi 1997, pp. 237-295.
- 10 L'idea che il fascismo sia un'espressione dell'omosessualità è antecedente al nazionalismo indù e si trova nell'opera di alcuni autori della Scuola di Francoforte. Vedi Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, e Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York 1950; Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*. Trad. ing. di E. F. N. Jephcott, New Left, London 1974; Theodor W. Adorno, *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, in Andrew Arato e Eike Gebhardt (a cura di), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, New York 1982; Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*. Trad. ing. Di E. B. Ashton, Continuum, New York 1987; Max Horkheimer, *Authority and the Family Today*, in Ruth N. Anshen (a cura di), *The Family: Its Function and Destiny*, Harper, New York 1949; Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York 1987; vedi anche Andrew Hewitt, *Political Inversions: Homosexuality, Fascism, and the Modern Imaginary*, Stanford University Press, Stanford CA 1996, pp. 38-78.
- 11 Des Raj Goyal, *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, Radha Krishna Prakashan, Delhi 1979.
- 12 Corpo Nazionale dei Volontari [N.d.T.]
- 13 Anche se ritengo che sia importante includere questa citazione, non vedo alcun motivo valido per fare riferimento ad essa. Scopo di questo articolo è quello di impegnarsi in un dibattito costruttivo sull'omofobia e sull'esilio del queer nel nazionalismo indù e altrove, e non di denunciare studiosi impegnati contro il nazionalismo indù. Sebbene gli studiosi citati esprimano l'approvazione dell'analisi di Goyal, le loro analisi non si basano sulla queerfobia. Nominare gli autori non servirebbe ad alcuno scopo costruttivo, ma potrebbe invece sviare potenzialmente i termini di questo più ampio dibattito necessario.

apprezzato dal contemporaneo di Hedgevar, Mahatma Gandhi, leader del Congresso, che Goyal stesso colloca nella corrente principale. Se Hedgevar è queer perché è celibe e omosociale, altri membri dell'RSS sono queer perché sono omosessuali. Il modello specifico di omosessualità che Goyal assegna ai membri dell'RSS è quello ipermascolino/pederasta.<sup>14</sup> Parte dei dati a sostegno di Goyal è costituita da una lettera anonima che accusa i pracharaks (lavoratori a tempo pieno dell'RSS presumibilmente celibi) di "crimini sessuali contro natura di cui i giovani *swayamsewak*<sup>15</sup> sono stati vittima" (sic), e che afferma che l'RSS ha "rovinato molti ragazzi adolescenti" con l'omosessualità.<sup>16</sup> In questo caso, la strategia argomentativa di Goyal si basa sul presupposto che il lettore anti nazionalista indù sarà anche un lettore omofobico; lui o lei approverà automaticamente l'equazione politica-perversa/sessualità-perversa (e viceversa). Tale argomento può funzionare solo attraverso operazioni di oblio riguardo al nazionalismo indù e ai queer. Alcuni degli elementi omessi sono: che sin dall'inizio l'RSS ha considerato quelli che identifica come devianti rispetto al genere e alla sessualità allo stesso modo dell'alterità anti-nazionale (indù), e ha perseguitato queste persone queer quando ha potuto; che molti queer indiani, come Goyal, si oppongono attivamente al nazionalismo indù; che i queer indiani compiono attività anti nazionaliste indù, diversamente da Goyal, in un contesto più ampio dove i queer dichiarati sono soggetti alla repressione legale di stato e alla violenza civile potenziale.<sup>17</sup> In questo senso, la segregazione queerfobica della queerness nel nazionalismo indù da parte dell'anti nazionalismo indù può avere come conseguenza solo il consolidamento di una più ampia posizione queerfobica. Mi dispiace non poter fornire, ai fini di questo saggio specifico, un'analisi completa degli assunti fascismo-come-queer ripresi in un diverso lavoro critico sul nazionalismo indù.

14 Il sottotesto del modello di Goyal è stato individuato prima nella scrittura antifascista queerfobica citata nella nota 72 qui acclusa.

15 Volontari [N.d.T.]

16 Des Raj Goyal, *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, Radha Krishna Prakashan, New Delhi 2000, p. 183.

17 Queste operazioni di oblio, analogamente, sono state impiegate nella scrittura queerfobica e antifascista. Esse hanno comportato l'oblio della formulazione nazista del queer (tedesco) nazionale come antinazionale e la traiettoria e la destinazione di tale formulazione nella pratica nazista, vale a dire, che i nazisti hanno segnato centinaia di migliaia di corpi queer con triangoli rosa e li hanno mandati nelle camere a gas. Vedi John Lauretzen e Thorstad David, *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*, Times Change, New York 1974. Per un resoconto della situazione di gay, lesbiche e *hijra* in India vedi Bedbhav Virodhi Andolan, *Less Than Gay*, Offset Printers, New Delhi 1991.

Vorrei, tuttavia, solamente dire che quello che sostengo è che, se non altro, il nazionalismo indù è un'espressione non delle sessualità o mentalità queer ma piuttosto di quelle queerfobiche.

### *Argomenti, definizioni, dati*

Qui di seguito presenterò tre argomenti correlati. In primo luogo, la queerfobia è uno dei pilastri del nazionalismo indù. In secondo luogo, le concezioni delle sessualità e dei generi queer che appaiono nel nazionalismo indù sono in gran parte effetto delle rielaborazioni nazionaliste indù delle nozioni misogine del genere e delle nozioni eterosessiste della normatività sessuale imposte durante il colonialismo. Questi effetti si manifestano in un dualismo in cui le qualità di mascolinità militaristica e virile, unite alla a-sessualità obbligatoria (per i leader nazionalisti indù) e alla eterosessualità obbligatoria (per le masse nazionalizzate indù), sono valorizzate e messe in opposizione alla sessualità e al genere queer (assegnato a tutti gli *altri*). In questo schema, il genere e la sessualità queer sono concepiti come già esterni alla nazione indù; quando il queer rientra, deve essere immediatamente esiliato. Infine, il mio terzo argomento è che il principale queer reso Altro è l'indù nazionalista non-indù, anzi, più in generale, i nazionalisti indù assegnano il genere e la sessualità queer a tutti gli Altri (queer e non queer) della nazione indù, specialmente i musulmani indiani.

Presupposto fondamentale dei miei argomenti è una duplice operazione di queerfobia xenofobica e xenofobia queerfobica. Per *queerfobia xenofobica* intendo una particolare forma di queerfobia che giustifica sé stessa attraverso la concezione del queer indiano dichiarato come proveniente dal di fuori della nazione stessa. In questa logica, i nazionalisti indù sostengono che il *queer non è indiano* e che sono stati gli inglesi a portare l'omosessualità in India.<sup>18</sup> Questa affermazione rimanda ad ancora un'altra operazione queerfobica xenofobica in cui il colonizzatore inglese definiva l'omosessualità inglese un vizio orientale, la conseguenza dell'eccessiva immersione degli inglesi in India. A sua volta, la *xenofobia queerfobica* rappresenta un particolare tipo di xenofobia in cui l'omosessualità viene assegnata (spesso metaforicamente) a tutti coloro che vengono designati come gli Altri della nazione, a prescindere dalla loro identità sessuale. L'oggetto princi-

18 Andolan, *Less Than Gay*, cit.

pale delle operazioni xenofobiche-queerfobiche nazionaliste indù è costituito dagli uomini musulmani. Il musulmano queer dichiarato (o l'altro dell'Altro) si trova all'intersezione tra la queerfobia xenofobica e la xenofobia queerfobica.

Si devono aggiungere qui alcuni punti di precisazione e di definizione, iniziando dai termini che ho scelto di non impiegare (se non sporadicamente): *omosessuale*, *lesbica*, *gay*. Foucault, Lauretsen e Thorstad, Weeks, Somerville e altri hanno dimostrato che il termine identitario *omosessuale* e, più in generale, lesbico e gay nell'uso corrente sono invenzioni recenti nelle lingue occidentali, la cui genealogia riflette la trasformazione, avvenuta nel diciannovesimo secolo, dalla nozione di omo-sessualità come un atto genitale che richiede la repressione all'idea che gli atti omosessuali sono una funzione di identità o tipi di personalità specifici. In modo analogo, Thadani, Kanchana, Khan e Rao-Kavi hanno fatto notare che termini identitari equivalenti a omosessuale sono al momento assenti nelle lingue indiane, sebbene le lingue indiane includano il termine *bijra* (transgender e/o transessuali da-maschio-a-femmina che si organizzano in reti di parentela con la loro propria religione, sistema simbolico e stile di vita). Di recente, un gruppo di attivisti e accademici ha tentato di creare, recuperare o riabilitare termini relativi a identità queer specifiche, quali *kbush* (felice, gay), *bhagini* (sorella vaginale), *sakhi* (donna amica di una donna), *samlingkami* (desideroso dello stesso sesso), *dost* (maschio amico di un maschio), *jankeha* (uomo gay effeminato, travestito da-maschio-a-femmina), *gandbu* (termine offensivo: uno che si fa fottare il culo), *zenana* (uomo gay effeminato), *chay number* (numero sei: bizzarro uomo gay focoso). Tutti questi termini si stanno ancora discutendo per diversi motivi. Finora non è emerso, né è stato inventato, alcun termine che potesse racchiudere l'intera gamma di pratiche, stili di vita e identità queer. Alla luce dello stato attuale della ricerca, come misura provvisoria utilizzo il termine queer (in questo caso, i soggetti dal genere dissidente, i soggetti omosessuali femminili e maschili e gli *bijra*), poiché queer è attualmente assunto come il più inclusivo nella lingua in cui scrivo, l'inglese.

Il termine *queer* (nelle sue varie manifestazioni come soggetto, aggettivo, verbo e radice), sebbene già da sempre inadeguato nel contesto sud asiatico, sembra essere una possibilità sperimentale per diverse ragioni.<sup>19</sup> Queer ha una traiettoria complicata: circola in direzioni

19 Vorrei ringraziare Geeta Patel per le generose discussioni avute con me su questo argomento. Eventuali imprecisioni sono mie.

molteplici nel discorso di genere e sessualità. Anche se queer è stato imposto per la prima volta come un insulto nei confronti dei dissidenti sessuali e di genere nel discorso normalizzante, i soggetti queer dichiarati hanno adottato e riconfigurato il termine come un utile luogo di contestazione collettivo (in cui coesistono molti posizionamenti dissidenti) rispetto a quegli stessi discorsi normalizzanti. Nonostante queste motivazioni, ritengo che sia importante *rivelare pubblicamente* la mia adozione di queer per evitare ciò che Geeta Patel ha acutamente chiamato "fludità dicotomizzata", in cui la realtà di un discorso locale è tradotta/riformulata nei termini di un discorso universalizzato dominante senza riconoscerne il processo, e ciò ha come effetto due diverse rappresentazioni, in cui quella dominante cancella quella locale.<sup>20</sup> In verità, forse un modo per tentare di evitare tale cancellazione è confrontarsi con il discorso dominante, essere consapevoli della contestualizzazione, e rifrazionalizzare e riunificare il termine queer stesso nel testo laddove è necessario.

I dati raccolti sono tratti dalle pubblicazioni interne di due organizzazioni nazionaliste indù: l'RSS che fu fondata nel 1925 e ora ha circa 2.5 milioni di membri, e a cui si sommano duecento organizzazioni affiliate; e il BJP, l'ala elettorale dell'RSS fondata nel 1980. In misura minore, attingo anche dal discorso pubblico del separato ma collegato Shiv Sena Indù. Come ho dimostrato altrove, ci sono differenze di genere, e anche incompatibilità, tra i discorsi e le pratiche delle donne e degli uomini nazionalisti indù.<sup>21</sup> Pertanto, vorrei chiarire che l'oggetto del presente saggio è esclusivamente il discorso (configurato da ideologi per destinatari di sesso maschile) e la pratica (di attori) degli uomini nazionalisti indù, e riflette in tal modo la soggettività maschile a esclusione delle donne. Inoltre, l'RSS, e più precisamente il suo principale ideologo M. S. Golwalkar, forniranno la maggior parte dei miei dati. Questo perché l'RSS è l'organo centrale della produzione dell'ideologia dei nazionalisti indù, con una sua propria rete di case editrici, librerie di distribuzione, e meccanismi per far rispettare l'ortodossia ideologica tra i membri e gli affiliati.<sup>22</sup>

20 Geeta Patel, *Home, Homo, Hybrid*, in "College literature", vol. 24(1), 1997, pp. 135-139.

21 Paola Bacchetta, *Hindu Nationalist Women as Ideologists: Rashtriya Swayamsevak Sangh, Rashtra Sevika Samiti, and Their Respective Projects for a Hindu Nation* in Kumari Jayawardena e Malathi de Alwis (a cura di) *Embodied Violence: Communalizing Women's Sexuality in South Asia*, Kali for Women-Sage; New Delhi-London, 1996.

22 Per un'analisi dettagliata su questo si veda Paola Bacchetta, *Gender in the Hindu Nation: RSS Women as Ideologues*, Women Unlimited, New Delhi 2004.



Attingo inoltre dal discorso orientalista, dal discorso amministrativo coloniale inglese, e dalla legge indiana e inglese.

Comincio con una prima sezione sul movimento delle forme di queerfobia che successivamente emergono nel nazionalismo indù, dal mittente (Gran Bretagna) al destinatario (India). Nella seconda sezione, discuterò il posto e le forme della queerfobia nel discorso nazionalista indù; e nella terza, il reinserimento paradossale della queerness nel nazionalismo indù, nella dimensione sia simbolica che materiale. In una quarta sezione, pongo alcune questioni sulla traduzione della queerfobia xenofobica e della xenofobia queerfobica nella politica nazionale, prima di giungere a delle osservazioni conclusive.

*Il movimento queerfobico: dall'epoca precoloniale a quella coloniale*

La repressione indiana del genere e della sessualità dissidente sicuramente precede il colonialismo, come si evidenzia di seguito. Ma la repressione precoloniale si distingue dalle forme attuali nella misura e nel contenuto. La repressione queer precoloniale avveniva in uno spazio/tempo limitato e locale, e coesisteva con l'accettazione del queer in un luogo entro i confini dello spazio attualmente delineato come India; oggi la repressione indiana del queer è temporalmente esteriorizzata e territorialmente generalizzata mediante l'iscrizione nelle leggi nazionali. Mentre il comportamento queer precoloniale era punito, le sanzioni non includevano necessariamente l'esilio permanente; oggi, i queer sono discorsivamente esiliati come Altri e materialmente esiliati mediante la revoca permanente dei diritti di cittadinanza.

In poche parole, le forme attuali di queerfobia hanno la loro genealogia in due aree: il discorso orientalista<sup>23</sup> e la legge coloniale. Uno studio futuro più vigoroso di entrambe le aree, e delle modalità queer indiane di resistenza ad esse, di certo illuminerebbe questa ed altre analisi. Ma ai fini di questo saggio e nell'interesse della brevità, qui mi sarà solo possibile delineare alcuni punti rilevanti.

Come ha osservato Gyan Prakash, l'orientalismo fu un'impresa completamente europea, inserito nelle relazioni di potere coloniale fin dal principio.<sup>24</sup> L'orientalismo, il cui inizio risale al 1757, ebbe la

23 Edward Said, *Orientalism*, Pantheon, New York 1979, p. 107; trad. it. *Orientalismo*, di S. Galli, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

24 Gyan Prakash, *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Indian Historio-*

funzione di ricostruire *il sapere* dell'India. Anche se questa ricostruzione fu multiforme, quello che qui ci interessa è il fatto che l'orientalismo produsse l'effetto di condannare o emarginare quelli che ora vengono indicati come generi e sessualità dissidenti, dal momento che esso ricostituiva e ridefiniva il simbolico indù. Per dare un senso della grande quantità di testi sacri, tradizioni orali e pratiche indù, gli orientalisti li divisero in due categorie che sono ancora oggi valide in alcuni circoli: una *Grande Tradizione* (composta dai testi della élite bramini, il tre per cento della popolazione indù) e una *Piccola Tradizione* (l'induismo delle masse). Gli orientalisti tradussero in maniera selettiva le opere della *Grande Tradizione* e lasciarono al margine le opere della *Piccola Tradizione*. Come hanno sostenuto Uma Chakravarty e Ashish Nandy, la selettività orientalista ha posto al centro testi in cui le soggettività maschili potessero essere comprese in consonanza con le nozioni inglesi di virilità maschile, e dove la femminilità e le donne potessero essere emarginate;<sup>25</sup> hanno così messo in atto forme di misoginia che giacerebbero alla base della queerfobia postcoloniale. Alcuni esempi sono le epiche *Mahabharata* (ottavo-quinto secolo a.C.) e *Ramayana* (secondo secolo a.C.), dove le guerre fanno da sfondo alle interpretazioni di mascolinità virile.

Tuttavia, anche gli stessi testi della *Grande Tradizione*, che circoscrivono il genere *corretto*, emarginano, condannano o puniscono l'omosessualità. Questo, ad esempio, è il caso delle due epiche, e di alcuni dei *dharmashastras* (libri giuridici), come il *Manusmirti* (secondo secolo d.C.). Gli orientalisti ignorarono la vasta gamma di fonti che celebrano l'omosessualità e che avrebbero invece potuto essere catalogate sia nella *Grande Tradizione* che nella *Piccola Tradizione*. Alcuni esempi sono: il *Kamasutra* (IV-V secolo d.C.), che include un capitolo intitolato *Auparishtaka* (Congresso Orale) che valorizza le relazioni dello stesso sesso; dei racconti popolari sull'omosessualità femminile da Himachal Pradesh<sup>26</sup>; pratiche come il *maitri karar*, che significa accordo di amicizia, una forma di matrimonio tra donne<sup>27</sup>; e la mirabile iconografia omosessuale nel tempio Tara-Taratini di Orissa.

*graphy is Good to Think*, in Nicholas B. Dirks (a cura di), *Colonialism and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, p. 355.

25 Uma Chakravarty, *Whatever Happened to the Vedic Dasi?*, in Kumkum Sangari e Sudesh Vaid, *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, Kali for Women, New Delhi 1989; Ashish Nandy, *The Intimate Enemy*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

26 Thadani, *Sakhiyani: Lesbian Desire in Ancient and Modern India*, Cassell London, 1996.

27 Ibidem.

La selettività orientalista precedeva e, tuttavia, coincideva con gli sforzi amministrativi di affermare il regime coloniale, poiché essi si basavano su parametri comuni. Come Nandy ha ampiamente dimostrato, per mantenere il loro dominio, gli inglesi dovevano screditare i bramini (che detenevano il potere simbolico), cooptare i ragià di stati principeschi (che detenevano il potere materiale), e formare una classe di collaboratori indiani per l'esercito e il servizio civile.<sup>28</sup> A tal fine, gli inglesi costruirono l'immagine degli uomini bramini come effeminati<sup>29</sup> e crearono una categoria di *razza marziale* indiana come ideale della mascolinità indù basata sulla virilità *kshatriya* (casta guerriera e principesca).<sup>30</sup> Per giustificare il colonialismo ai loro connazionali in Inghilterra, gli inglesi formularono la loro presenza coloniale nei termini di una missione civilizzatrice, una nozione che si fondava in parte sulla concezione degli uomini indiani come sessualmente promiscui. La costruzione era parte di una più ampia griglia di valutazione coloniale in cui i colonizzatori concepivano le colonie come ciò che Anne McClintock ha denominato "porno-tropici", o "una straordinaria lanterna magica della mente su cui l'Europa ha proiettato le sue paure e i suoi desideri sessuali proibiti".<sup>31</sup>

La politica amministrativa coloniale verso la sessualità queer fu un'operazione foucaultiana esemplare che comportò la sorveglianza, la dissuasione, la repressione e la punizione dell'omosessualità maschile, anche se in un ordine rielaborato.<sup>32</sup> Le donne, considerate impassibili e sessualmente passive secondo i parametri vittoriani dominanti, e quindi prive di soggettività sessuale, non erano incluse in queste operazioni. I primi bersagli di quello che potremmo chiamare pulizia queer furono gli inglesi stessi, a cominciare dall'esercito imperiale. Ad esempio, come fa notare Kenneth Ballhatchet, gli amministratori inglesi organizzarono ufficialmente un apparato di prostituzione, in cui le prostitute erano donne indiane, appositamente per prevenire atti omosessuali tra i soldati inglesi.<sup>33</sup> Sembra che gli amministratori preferissero che i loro uomini avessero rapporti sessuali etero extramaritali interraziali piuttosto che rapporti omosessuali intra-razziali. Quando

28 Nandy, *The Intimate Enemy*, cit.

29 Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity*, Kali for Women, New Delhi 1997.

30 Nandy, *The Intimate Enemy*, cit.

31 Anne McClintock, *Imperial Leather*, cit., p. 22.

32 Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1, cit.

33 Kenneth Ballhatchet, *Race, Sex, and Class under the Raj*, Weidenfeld and Nicolson, London 1980, 10, p. 162.

la soluzione della prostituzione si rivelò inefficace nello scoraggiare le pratiche queer dei loro connazionali, gli amministratori inglesi approvarono l'*Army Act* del 1850 che puniva l'omosessualità maschile inglese con la reclusione fino a sette anni.

Non fu prima del 1861, con l'istituzione del sistema legale britannico in India, ribattezzato Codice Penale Indiano (IPC), che la sodomia, e quindi gli atti omosessuali (di nuovo, tra uomini), furono dichiarati illegali tra gli indiani in tutto il territorio sub-continentale di dominio britannico, con l'articolo 377 dell'IPC. Questo atto segna la rimozione di coordinate locali spazio-temporali di accettazione del queer, come si evidenzia nei testi e nelle pratiche menzionate sopra, con una repressione generalizzata dell'omosessualità maschile. Dopo l'entrata in vigore della legge 377 dell'IPC, la repressione inglese dell'omosessualità indiana fu estesa alla sorveglianza organizzata degli uomini indiani del ceto alto con cui gli inglesi erano in frequente contatto. Come fa notare Ballhatchet, Lord Curzon, viceré dal 1899 al 1905, "aveva risolutamente redatto un elenco dei principi dai gusti omosessuali", e aveva tentato di dissuaderli.<sup>34</sup>

Con questo breve sfondo introduttivo in mente, esploriamo il ripresentarsi della queerfobia coloniale nella pratica e nel discorso nazionalista indù.

### *Nazionalismo indù ed esilio queer*

Il corpo civile del nazionalismo indù e il singolo uomo indù rappresentano le due maggiori aree di panico queer ed esilio queer nel discorso dei nazionalisti indù.

*Il corpo civile del nazionalismo indù: una collettività di uomini* – L'RSS descrive il popolo indù in maniera piuttosto costante in termini maschili: "gli uomini nati nella terra di Bharat" (BT 1980, 107) e "i figli della terra" (ivi, 208). Anche laddove gli ideologi dell'RSS inseriscono termini neutri, questi indicano il genere maschile.<sup>35</sup> Pertanto, il corpo civile è un'entità omosociale maschile, nell'accezione di Luce Irigaray, ad esclusione delle donne.<sup>36</sup> È, secondo l'interpretazione di

34 Ivi, p. 120.

35 Luce Irigaray, *Sexes et genres a travers les langues*, Grasset, Paris 1990, p. 12; Dale Spender, *Man Made Language*, Routledge and Kegan Paul, London 1980, p. 145.

36 Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1977.

genere della formulazione di Anderson offerta da MacClintock, "una fraternità di uomini" caratterizzata da un "profondo cameratismo orizzontale".<sup>37</sup> Nelle parole di M. S. Golwalkar, il principale ideologo dell'RSS ma anche il *sarsanghchalak* (capo supremo) dell'RSS dal 1940 al 1973 (ivi, 291):

Ci rivolgiamo a tutti i figli di questa terra con il messaggio di una nazione unita e li formiamo tutti in un complesso potente e organizzato, saldato da vincoli di amore reciproco e disciplina. Tale vita nazionale, vigile, organizzata e invincibilmente potente da sola può sperare di stare a testa alta dinanzi ai tumulti attuali del mondo dilaniato dalla guerra.

A livello connotativo, l'unione degli uomini nazionalisti indù rappresenta una metafora del fallo nazionalista indù: potente, vigile, invincibilmente potente e, ovviamente, in erezione. Il vincolo d'amore ideale si fonda sulla repressione maschile indù della omosessualità. Ma, come sostiene Christopher Lane in un altro contesto, attingendo alla nozione di Derrida di amicizia come *philia* (e la sua relazione opposta a omonomia) e distinguendo la *philia* dall'eros, l'eterosessualità è anche una minaccia perché rischia di distruggere l'intimità omosociale tra uomini.<sup>38</sup> In tal modo, il dualismo della sessualità qui all'opera non è tanto etero contro omo; piuttosto, è l'asessualità giocata sia contro l'eterosessualità sia contro l'omosessualità. In questa logica, i più impegnati tra gli uomini nazionalisti indù devono evitare ogni contatto sessuale, al fine di rimanere fedeli alla collettività degli uomini indù. Di conseguenza, i celibi dichiarati *sarsanghchalak*, *pracharakas*, e *swayamsevaks* (membri dell'RSS) che hanno definitivamente rinunciato al *garhasthya* (la vita del capofamiglia sposato) rappresentano l'ideale più alto di tutti gli uomini indù. Anche i leader al vertice del BJP sono celibi dichiarati.

Secondo l'RSS, il popolo indù si trovava in uno stato glorioso durante l'era del *satyuga*, il futuro e il passato ideale. Il presente, il *kaliyuga*, è un'era di degrado e corruzione. Al fine di formulare questa particolare nozione del tempo, l'RSS ricava gli *yugas* dal simbolico bramino, dove essi consistono in quattro cicli. L'RSS riduce, in un'operazione binaria, gli *yugas* a due, rispecchiando la nozione cristiana di

37 MacClintock, *Imperial Leather*, cit.; Benedict Anderson, *Imagined Communities*, cit.

38 Christopher Lane, *The Ruling Passion*, Duke University Press, Durham 1995, p. 21; Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, in "Journal of Philosophy", 85, 1988, pp. 632-648; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

paradiso e inferno. Secondo l'RSS, il passaggio dal *satyuga* al *kaliyuga* iniziò quando i leader degli stati principeschi cominciarono a pensare nell'ottica di interessi individuali e si misero in guerra l'uno contro l'altro. Poi vennero gli invasori islamici che approfittarono della situazione e presero il controllo dell'India. Seguirono gli inglesi che suggerirono la triste sorte dell'India colonizzando le menti del popolo indù (ND, 9-15). La soluzione a tutti i problemi dell'India, secondo l'RSS, è far rivivere il *satyuga*, l'età dell'oro dell'induismo, attraverso lo sforzo di auto-trasformazione di ogni uomo indù per raggiungere l'ideale. A tal fine, l'RSS fornisce ai membri nelle *shakhas* (cellule di quartiere) dell'RSS l'addestramento paramilitare e l'indottrinamento ideologico.

*Le unità del corpo civile: il maschio indù* – L'unità centrale del popolo indù è l'uomo indù ideale nel *satyuga*. L'RSS lo descrive come un guerriero coraggioso e virile secondo la casta *kshatriya* (BT 1980, 588); celibe secondo lo stadio bramino del *sannyasin* (vagabondo distaccato dal mondo materiale), e "rispettoso delle donne" (ivi, 449). Questo modello effettivamente infrange la normatività eterosessuale, perché pone come ideale la virilità asessuale, ma reinserisce la normatività eterosessuale al livello dell'identità di genere nella misura in cui la virilità stessa si fonda su un continuum genere/sexo/sexualità etero. Alla base di questa costruzione ci sono diverse operazioni: la resistenza dell'RSS alle costruzioni coloniali dei bramini come effeminati mediante il postulato della virilità maschile indù, che coincide con la riproduzione da parte dell'RSS del modello coloniale del *kshatriya*; e infine, la resistenza dell'RSS alla nozione coloniale dell'ipersessualità indiana mediante il suo opposto, l'asessualità, che si interseca con la selettività da parte dell'RSS del modello dell'asessualità *sannyasin* nel simbolico indù.

L'RSS assegna al maschio indù considerato inaccettabile nel *kaliyuga* le caratteristiche negative che scinde ed elimina dal maschio indù ideale dell'RSS. In tal modo, l'uomo indù inaccettabile è antinazionale, sessualmente promiscuo, materialista, occidentalizzato, e peggio ancora: incarna quelle caratteristiche fisiche e mentali leggibili come femminili nel moderno discorso d'élite bilingue, pervaso da nozioni occidentali di genere e sessualità. Il dualismo virilità contro effeminatezza è centrale in questo contesto.

Secondo l'RSS, tutti gli uomini indù potrebbero incarnare l'ideale se rimuovessero gli strati di *maya* (illusione) che li fuorviano rispetto alla loro essenziale identità nazionalista indù. Questo concetto proces-

suale di realizzazione dell'identità ideale risiede nel punto di incontro del discorso indù bramino sulla realizzazione spirituale come un processo di inconoscibilità del mondo materiale. Rappresenta, inoltre, un'inversione del movimento lineare proposto dai discorsi occidentali di supremazia, dall'Illuminismo alle narrazioni evolutive di "progresso" del Terzo Mondo;<sup>39</sup> per l'RSS, l'ideale deve essere raggiunto attraverso un movimento lineare a ritroso verso un punto nel tempo precedente al colonialismo.

M. S. Golwalkar presenta questa trasformazione processuale verso l'ideale nel suo testo principale, *Fascio di pensieri*, attraverso l'uso dell'analogia nel sottotitolo: "Come *la donna* è diventata un soldato!" (BT 1996, 372):

A volte le persone non hanno idea dell'influenza decisiva che avrebbe l'abito sulla mente. C'è un episodio interessante che risale alla Prima guerra mondiale. Gli inglesi, che governavano qui, promulgarono un'ordinanza di emergenza che richiama subito alle armi tutti i soldati veterani e congedati. C'era un soldato che non aveva alcuna voglia di ritornare nell'esercito. Rimase nel suo villaggio. La polizia arrivò con un mandato di perquisizione per portarlo via. Quando il soldato venne a sapere di questo, indossò vestiti da donna e si nascose in casa. Quando arrivò la polizia, sua moglie disse loro che non era in casa e che solo lei e sua sorella erano in casa. Ma la polizia sospettò l'inganno. Chiamarono a gran voce quella *sorella*, scoprirono la verità e lo portarono via. Il soldato fu mandato nel suo vecchio plotone. Gli fu poi data la divisa militare e gli fu imposto di unirsi alla truppa. Quando stava lì, in divisa da soldato, gli fu chiesto se gli fosse piaciuto tornare a casa. Egli rispose con una fermezza nuova nella voce che ora era un soldato, che senza dubbio non intendeva tornare a casa; ora sarebbe andato solo sul campo di battaglia. In realtà, l'abito aveva fatto la differenza!

In questo brano Golwalkar presenta la figura nella seguente progressione lineare: da soldato a marito, a uomo travestito, e di nuovo a soldato grazie all'abito appropriato. La parabola del genere e del sesso è resa subordinata all'abbigliamento. La realizzazione dell'ideale tramite il disfarsi di abiti femminili è simile alla nozione della rimozione del *maya* al fine della realizzazione del sé; ma, in aggiunta, la mascolinità richiede un movimento inverso di rivestitura (come il soldato prima e dopo) attraverso uno sforzo del sé.

39 Teodor Shanin, *The Idea of Progress*, in Majid Rahnema e Victoria Bawtree (a cura di) *The Post-development Reader*, Zed, London 1997, pp. 65-72; Arturo Escobar, *The Making and Unmaking of the Third World through Development*, in Majid Rahnema and Victoria Bawtree, *The Post-Development Reader*, cit., pp. 85-87.

In tal modo, sia la femminilità che la mascolinità sono associabili al *maya*. L'RSS mette in pratica il principio del genere come costume e rappresentazione mediante l'uniforme che è obbligatoria per i *swāyamsevaks* e per l'addestramento degli *shakha*. Anche in questo brano Golwalkar associa il *garbashtra* con il fallimento della mascolinità: il vero uomo indù mascolino lascia la moglie e la casa per diventare (di nuovo) un soldato. Si riproduce, a questo punto, una indiscutibile dicotomia: da una parte, c'è l'asessualità ideale (il soldato); dall'altra, un'inaccettabile combinazione etero e queer (in questo caso, la relazione di un uomo con sua moglie richiede che lui sia un travestito).

Oggi, le nozioni dell'RSS di virilità maschile ideale e di trasformazione processuale sono tradotte in pratica nelle politiche per la gioventù del BJP. Il BJP abbraccia la "promozione di sport robusti e cultura fisica".<sup>40</sup> Ciò include: rendere "l'educazione fisica e l'allenamento allo sport obbligatori fino al livello +2", tenere riunioni sportive settoriali annualmente (Riunione annuale degli Sport Rurali, Riunione degli Sport Tribali in ogni villaggio, *taluka*, distretto e stato), stanziare fondi statali per la preparazione dei Giochi Olimpici, e richiedere un anno di rigoroso servizio *nazionale* a tutti i giovani indiani (EM, 41).

### *L'Altro come Queer/il Queer come Altro*

Il corpo civile ideale del nazionalismo indù si fonda sull'esclusione di Altri che incarnano, anche se in modo differenziale, prospettive improprie di genere, sessualità e nazionalizzazione.

*Gli uomini musulmani* – Con un'operazione basata sull'autoreferenzialità, nell'accezione di Pierre-Andre Taguieff,<sup>41</sup> l'RSS presenta il genere dell'intera collettività di musulmani come mascolino, corrispondente al corpo civile omosociale del nazionalista indù. L'RSS divide gli uomini musulmani in tre categorie:<sup>42</sup> il musulmano-come-straniero-invasore che indica il ceto alto e l'egemonia politica; il

40 Bharatiya Janata Party, *Election Manifesto 1998*, 41. Di seguito citato come EM.

41 Pierre-Andre Taguieff, *La Force du préjugé*, Decouverte, Paris 1987; trad. it. *La forza del pregiudizio: saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, il Mulino, Bologna 1994.

42 Paola Bacchetta, *Hindu Nationalist Women as Ideologists*, cit. Vedi anche Paola Bacchetta, *Communal Property/Sexual Property: On Representations of Muslim Women in a Hindu Nationalist Discourse*, in Zora Hasan (a cura di) *Forging Identities: Gender, Communities and Nations*, Kali for Women-Westview, New Delhi-Boulder CO 1994, pp. 188-225.

musulmano-come-ex-indù-convertito che indica la casta inferiore; e il musulmano-indù, una nuova invenzione che indica l'ipotetico musulmano assimilabile la cui condotta potrebbe essere conforme alla normatività di genere, sessuale e nazionalista del nazionalismo indù. Alla base delle prime due categorie ci sono tre caratteristiche comuni: ipermascolinità, ipersessualità e anti-nazionalismo (indù). L'RSS sostiene che i musulmani prendono parte a "scontri, stupri, saccheggi, violenze e ogni genere di orge" in quanto cercano di indebolire la nazione indù (BT 1980, 234-35).

La concezione dei musulmani come ipermascolini e ipersessuali risiede nel punto di incontro di due fonti: il discorso orientalista sui musulmani e il discorso inglese sugli uomini indù come promiscui. I nazionalisti indù trasferiscono la promiscuità indù sui musulmani e la collegano all'aggressione sessuale. L'RSS trae il suo concetto di antinazionalismo musulmano dall'idea degli inglesi del diciannovesimo secolo secondo cui *comunità* musulmane e indù fossero incompatibili, il che, come hanno dimostrato ampiamente gli storici Bipan Chandra, Gyanendra Pandey e altri, era al servizio della politica ufficiale della Gran Bretagna del *divide et impera*.<sup>43</sup>

Inoltre, l'RSS afferma riguardo ai musulmani: "innumerevoli volte abbiamo dovuto ingoiare insulti e umiliazioni per mano loro" (BT 1980, p. 413). In questo caso, l'RSS ritrae i musulmani come ipermascolini, super-attivi, rendendo quindi gli uomini indù passivi-ef-feminati in una relazione omosessualizzata non-così-dissimulata. In un'elaborazione della tematica relazionale, con il sottotitolo "L'appagamento stimola l'appetito" (ivi, 147) Golwalkar evidenzia che:

più i nostri leader hanno cercato di appagare i musulmani, più il loro appetito separatista e aggressivo è stato stimolato. Anche gli inglesi hanno cominciato ad affilare i loro denti e artigli separatisti nel tentativo di contrapporli alle forze nazionaliste. I musulmani sono stati collocati in una posizione in cui essi erano desiderati sia dagli inglesi che dai nazionalisti e il loro prezzo era sempre più in alto.

In questo brano, l'RSS descrive i musulmani come ipermascolini ("aggressivi") fino al punto di animalità (con "denti e artigli" affilati) e come soggetti di attrazione sia degli inglesi che degli uomini del Par-

43 Bipan Chandra, *Communalism in Modern India*, Vani, Delhi 1984; Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford University Press, Delhi 1992.

tito del congresso. Tuttavia, i termini della relazione omoerotica sono dislocati; in questa nuova partita a tre, gli uomini musulmani si posizionano come prostitute di sesso maschile il cui prezzo sale sempre più in alto nel momento in cui gli inglesi e gli uomini del Congresso fanno offerte per il loro servizio. In questo caso, gli uomini dell'RSS si pongono come *voyeur*.

*Gli uomini occidentali* – Analogamente, i nazionalisti indù concepiscono le nazioni e i corpi civili dell'Occidente in termini ipermascolini e ipersessuali (ivi, 14-15):

La fame insaziabile di godimento fisico non permette di fermarsi entro i propri confini nazionali. Con la forza del suo potere statale, la nazione più forte cerca di sottomettere e sfruttare gli altri al fine di riempire le proprie casse [...] gli obblighi morali sono tutti infranti di colpo.

Questo passo contiene un'inversione binaria della versione dei *porno-tropici* del colonizzatore. In questo caso, l'RSS stabilisce una sessualità sfrenata *porno-occidentale* che minaccia di femminilizzare e fagocitare la nazione indù in uno scenario che appare come uno stupro.

Oggi, questa nozione del porno-occidente continua a servire da sfondo ai nazionalisti indù per costruire una nazione indù virile, eterosessuale, ordinata e casta. Un chiaro esempio è offerto dalla reazione dei nazionalisti indù al film *Fire* di Deepa Mehta, in cui due cognate in una famiglia congiunta hanno una relazione lesbica. Nel dicembre del 1998, dopo l'uscita di *Fire* in India, gli attivisti indù *Shiv Sena* protestarono distruggendo i cinema in cui il film veniva proiettato. L'RSS dichiarò che:

il capo Shiv Sena Bal Thakeray può essere accusato di usare la forza e i metodi degli straccioni per reprimere le voci che non si accordano con la sua visione del mondo. Ma l'attacco al sistema di valori indigeno da parte dell'élite ultra-occidentalizzata, che considera la nazione come non più di un pezzo di terra con un gruzzolo di diritti culturali e politici, è più raccapricciante dell'azione dei *Shiv sainiks*.<sup>44</sup>

Inoltre, l'RSS ha affermato che questa "élite ultra-occidentalizzata" aveva

44 Rakesh Sinha, *West's Cultural Laboratory*, in "Organiser", 10 January 1999, 17.

fatto ricorso al lesbismo esplicito e ad altre perversioni per contestare l'impostazione tradizionale. In questo modo, un giorno tutte le avventure pornografiche del duo Mona [sic] Lewinsky-Clinton potrebbero diventare il modello di comportamento, se l'obiettivo è quello di disintegrare la famiglia tipica della società occidentale. Il metodo potrebbe non ricorrere alla fraternità femminile in generale[,] ma le Deepa Mehta e le Shabana Azmis del momento devono godersela anche quando profetesse femministe occidentali come Germaine Greer, l'autrice di *L'eunuco femmina*, stanno tornando su percorsi addomesticati, civilizzati e sobri, accettando persino la superiorità maschile come un naturale corso delle cose.

In questo senso, l'RSS costruisce l'Occidente come perverso (Clinton-Lewinsky) e, allo stesso tempo, come guida della lotta contro la sua stessa perversione (Greer). In questo scenario, l'RSS collega la corretta normatività eterosessuale monogama alla "superiorità maschile come un naturale corso delle cose".<sup>45</sup>

*Gli uomini del Congresso e la Nazione Queer* – L'RSS concepisce i suoi oppositori politici indiani, soprattutto del Partito del congresso nazionale indiano, come altri interni che sono considerati queer perché impropriamente nazionalizzati (indù). Gli uomini del Congresso "corteggiano e soddisfano le comunità anti-indù incoraggiandole così nelle loro mire aggressive" (BT 1980, p. 231). Se nel brano sopra citato l'RSS ritiene che "i musulmani sono stati collocati in una posizione in cui essi erano desiderati" dai nazionalisti laici del Congresso, in questo caso l'RSS concepisce gli uomini del Congresso come seducenti effeminati che effettivamente incoraggiano gli uomini musulmani a farsi violentare. In un'operazione che collega il genere e la sessualità queer al nazionalismo laico, l'RSS colloca l'effeminatezza del Congresso nella politica del Congresso: "il concetto di nazionalismo territoriale ha in verità evirato la nostra nazione e che cosa possiamo più aspettarci da un corpo privato della sua energia vitale?" (ivi, 197). In questo caso, "il corpo privato" è il corpo civile visto come un fallo collettivo (ora potenzialmente mancante).

Per l'RSS, il nazionalismo territoriale laico del Congresso rappresenta l'incrocio delle razze della nazione, perché promuove relazioni queer tra uomini musulmani e indù. Golwalkar descrive il nazionalismo territoriale in questi termini (ivi, 197-198):

45 V.P. Bhatia, *Raise Tempers, Lacerate and Raise the Whirlwind: The Philosophy behind Deepa Mehta's Kinky Film "Fire"*, in "Organiser", 27 December 1998, 13.

È come cercare di creare un animale insolito unendo la testa di una scimmia e le zampe di un bue al corpo di un elefante! Ne può solo derivare un corpo orrido. [...] Se proprio si vede qualche attività in quel corpo, è solo quella di germi e batteri che si generano in quel cadavere in decomposizione. Ed è così che oggi vediamo i germi della corruzione, della disintegrazione e della dissipazione che corrodono gli organi vitali della nostra nazione per avere rinunciato a un nazionalismo vivente naturale, nella ricerca di un concetto ibrido di nazionalismo territoriale innaturale, non scientifico e senza vita.

In questo passo, l'induismo e l'Islam sono razzializzati in categorie biologiche. Secondo l'RSS, la coabitazione di religioni *incompatibili* nello stesso spazio-nazione implica un cambiamento di sesso metaforico: la segmentazione chirurgica del corpo civile in parti; il rigetto di alcune parti del corpo; e l'imposizione delle parti corporee musulmane su quelle indù. In questo schema, il bisturi è rafforzato dai musulmani come malattia che corrode gli *organi vitali* dell'RSS. Quindi, il nazionalismo territoriale annuncia la fine simultanea della mascolinità indù e del fallo collettivo indù; annuncia la morte stessa ("il cadavere in decomposizione"). L'RSS definisce il nazionalismo territoriale un "nazionalismo ibrido [...] innaturale" perché i suoi cittadini, il prodotto dell'incrocio nazionale queer di razze, sono intersessuati e inter-nazionalizzati. Queste metafore si trovano all'intersezione delle costruzioni del diciannovesimo secolo della razza e dell'omosessualità, in cui, come Siobhan Somerville ha osservato, attraverso il termine "sesso intermedio" gli omosessuali sono diventati i "meticci" della sessuologia.<sup>46</sup> In questo caso, il nazionalismo territoriale costringe il maschio indù a diventare il "sesso intermedio" del nazionalismo.

*I queer indù* – Infine, la queerness metaforica degli Altri di tutti i nazionalisti indù si fonda sulla queerness dei queer indù, come segno ultimo della nazione indù degradata. Nella biografia del dottor Hedgear, il fondatore dell'RSS (chiamato Doctorji dai membri dell'RSS) troviamo che:

Doctorji aveva acquistato a una mostra un paio di ventagli fatti di foglie di palma e di bambù [...] uno di loro portava un'immagine di Chatrapati Shivaji, e sull'altro c'era un'immagine del famoso attore Balgandharva in un ruolo femminile [...] Doctorji spiegò: "mi sono di proposito procurato que-

46 Siobhan Somerville, *Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body*, in Roger Lancaster e Micaela Leonardo (a cura di) *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Routledge, New York 1997, pp. 37-52.

sti due proprio per mostrare il contrasto tra la condizione del Maharashtra di circa 300 anni fa e il nostro tempo presente".<sup>47</sup>

Shivaji Bhonsla (1627-1680) è per l'RSS un nazionalista indù esemplare che sconfisse l'Impero Mogul dominante e fondò un *Impero indù*, anche risulta essere una figura storica multitematica. L'RSS concepisce Balgandharva (1888-1967), un attore famoso per l'interpretazione di ruoli femminili romantici, come un queer che rappresenta la fine della nazione indù. In questo caso, Shivaji come un grande guerriero nazionalista indù diventa un tropo in cui si condensano tutte le caratteristiche desiderabili del maschio indù ideale nel *satyuga*; egli si contrappone a Balgandharva il queer che, per i nazionalisti indù, incarna tutte le caratteristiche indesiderabili del maschio indù nel *kaliyuga*.

Attualmente, il queer continua a servire da tropo per tutte le forme di alterità. Ancora una volta, le dichiarazioni dell'RSS sul giornale RSS, *Organiser*, dopo l'uscita del film *Fire* citato sopra sono le seguenti:

Il laicismo non può essere sostenuto e incoraggiato a se non calunniando la mentalità indù e diffamando la tradizione indù. Stranamente, se il laicismo significa screditare l'antico Bharat, il lesbismo significa sostenere l'antica Grecia. Perché era nella antica città greca di Lesbo che per la prima volta le signore che insegnavano nelle scuole per ragazze insegnarono l'omosessualità alle loro allieve. Che cosa dimostra questo? Ciò prova che l'India moderna vuole diventare moderna come la Grecia antica. E per coloro che pensano che si stia tornando indietro, la risposta è semplice – l'Occidente è migliore, e niente che proviene dal meglio, antico o moderno, può mai passare di moda per noi. In altre parole, gli antichi indù sono un male per il laicismo, ma non gli antichi greci.

Infine, Thakeray si domanda:

il lesbismo si è diffuso come un'epidemia affinché esso sia rappresentato come una linea guida? Questo è esattamente il punto critico. Finora, purtroppo, è solo un'aberrazione occasionale, ma se il laicismo si deve diffondere come una piaga, il lesbismo si diffonde come un'epidemia? Che ne dice di una visita a Lesbo, Shabanaji? Potrebbe servire a soffiare sul fuoco che brucia nel suo cuore laico.

Per capire ciò, si deve tener presente che Shahbana Azmi, che ha interpretato una delle cognate lesbiche in *Fire*, è un'attrice famosa,

47 H.V. Seshadri (a cura di), *Dr. Hedgewar the Epoch-Maker*, Sahitya Sindu, Bangalore 1981, pp. 203-204.

una musulmana e allo stesso tempo un membro del Partito del congresso al Parlamento. In questo caso, l'RSS collega la *queerness* al laicismo, all'Occidente, all'Islam e allo spettro interno della politica del congresso indiano. Nello stesso articolo, c'è una lista più lunga che collega i queer al laicismo, alla Sinistra parlamentare, a quelli che protestarono contro l'espansione nucleare dal 1998, ecc. e la lista continua.

#### *La reiscrizione materiale e simbolica del queer nel nazionalismo indù*

Paradossalmente, in alcuni punti, i nazionalisti indù reinseriscono nel loro discorso forme di ciò che essi stessi altrove identificano come genere e sessualità dissidenti. Il genere e la sessualità sono oggetto di una continua negoziazione a causa della loro centralità, e variazione, nei discorsi differenziali da cui attingono gli ideologi nazionalisti indù. A questo punto, evidenzierò due aree di reiscrizione del queer da parte dell'RSS: nel discorso dell'RSS sull'ideale puro dell'uomo nazionalista indù; e nelle pratiche di violenza sulle donne e gli uomini musulmani.

*Reiscrizione simbolica: leader nazionalisti indù, genere, e asexualità* – I nazionalisti indù impongono il genere queer solo ai leader nazionalisti indù più importanti, a condizione che essi sostituiscano il loro status di individui per diventare simboli più ampi della nazione indù. Questo posizionamento nel simbolico è importante, perché è qui che gli ideologi nazionalisti indù possono aggirare le narrazioni laiche coloniali per attingere con maggiore forza all'induismo stesso, in cui il bi-genderismo è spesso un segno di santità. Ma questa operazione dell'RSS richiede che il soggetto sia dotato di un potere straordinario e indiscutibile, e che sia innegabilmente asessuato, attraverso la morte del corpo o attraverso il presunto stato asessuale associato alla vecchiaia.

Potremmo iniziare con il dottor Hedgewar, il defunto fondatore dell'RSS. M. S. Golwalkar descrive il dottor Hedgewar come "l'ideale indù di uomo in carne e ossa" (BT 1996, 447). Eppure, a differenza dell'ideale iper-virile di maschio nazionalista indù che attraversa tutta la letteratura dell'RSS, nel ritratto post-mortem di Golwalkar il dottor Hedgewar è "irresistibile" (ivi, 471) come un bambino e pieno di "parole dolci che fanno appello al cuore" (ivi, 469), tale che "più ci si av-

vicinava a lui, più lo si avrebbe amato e adorato" (Ivi, 469). Golwalkar commenta più avanti:

Che oceano di amore è stato per noi! Le parole non riescono a descrivere la profondità di quell'amore puro e disinteressato. L'affetto sconfinato del cuore della madre, la cura insonne e la diligenza del padre, e la guida ispiratrice del guru hanno trovato il culmine in quell'unico seno. Per quanto mi riguarda, sento con orgoglio il privilegio di adorarlo come mio ideale. Il culto di una tale anima trascende il culto di un individuo e diventa il culto dell'ideale stesso. Egli è in verità la mia divinità eletta. (ivi, 473)

In questo brano, Hedgevar viene descritto con qualità maschili e femminili ("amore della madre" e "diligenza" del padre) è un guru e infine una divinità ("la mia divinità eletta"). Paradossalmente, questo ideale richiama le rappresentazioni di altre figure che l'RSS disprezza: Mahatma Gandhi, assassinato dai nazionalisti indù, è un caso emblematico, di incarnazioni di entrambi gli ideali di genere, madre e padre.

Analogamente, l'immagine pubblica attuale che i nazionalisti indù hanno formulato del passato Primo ministro dell'India del BJP, Atal Bihari Vajpayee, potrebbe essere letta come maschile e femminile. Un esempio centrale è la biografia del 1998 scritta dal membro BJP Chandrika Prasad Sharma, intitolata *Il politico poeta: Atal Bihari Vajpayee*.<sup>48</sup> Sharma presenta la sfida di Vajpayee alle caratteristiche che i nazionalisti indù concepiscono altrimenti come proprie del maschio indù: Vajpayee è sensibile. Ha imparato da piccolo che aveva "il diritto di piangere", e quella lezione è stata "definitivamente impressa nella sua mente" (PP 1998, 25). Ama i bambini e "diventa un bambino tra loro" (ivi, 49). Come tutti gli altri leader nazionalisti indù più importanti, Vajpayee ha deciso di non sposarsi e di dedicarsi invece alla nazione. È il primo Primo ministro indiano scapolo, e girano voci sulla sua presunta omosessualità.

Nel titolo del libro di Sharma, il termine *poeta* (nel discorso coloniale associato alla femminilità languida in contrapposizione alla valorizzata razionalità maschile, e in molti discorsi delle caste superiori indù che legittimano i bramini) ha la funzione di modificare il termine *politico* (associato al dominio inglese nel discorso coloniale e al *kshatriya* nel discorso nazionalista indù). Anche se il libro riguarda

48 Chandrika Prasad Sharma, *Poet Politician: Atal Bihari Vajpayee*, Vikas, Delhi 1998. Di seguito citato come PP.

principalmente le imprese politiche di Atal Bihari Vajpayee, Sharma inserisce una poesia all'inizio di ogni capitolo, e aggiunge il sottotesto di Vajpayee-come-poeta dall'inizio alla fine.

In una narrazione sulla predestinazione tipica della agiografia dei leader del nazionalismo indù,<sup>49</sup> Sharma afferma che quando Vajpayee era ancora giovane "i poeti suoi contemporanei ammettevano che Atal era un poeta di talento con grandi capacità" (ivi, 63). Sharma dichiara che la poesia di Vajpayee è sempre stata nazionalista indù, e lo cita in questi termini: "La mia prima poesia è stata sul Tajmahal. Ma non era tanto sulla bellezza del Taj quanto su come fu costruito e quanto fu speso per costruirlo" (ivi, 59). Sharma racconta che questa particolare poesia si è perduta. Tuttavia, la dimostrazione della sua esistenza ipotetica è in correlazione con la rappresentazione nazionalista indù del Taj come solamente un simbolo del dominio musulmano, dello *sfruttamento finanziario* musulmano degli indù, e della *riduzione in schiavitù* di 20.000 operai indù per la durata ventennale della sua costruzione.

Sharma usa la correlazione della vita poetica e politica di Vajpayee come un modo per rappresentarlo come *rishi* (veggente, saggio) dotato di ispirazione divina. Concepito in questo modo, Vajpayee è in grado di prevedere in maniera legittima l'inevitabile rinascita della nazione indù. E qui troviamo un'analogia con altre rappresentazioni di *visionari* da parte degli estremisti di destra: immagini di Hitler come un artista sensibile che ha voluto rendere il mondo vegetariano;<sup>50</sup> Mussolini come "artista" che plasma il popolo;<sup>51</sup> o Maurras il rinomato scrittore creativo. La professione di poeta ha contribuito molto alla popolarità di Vajpayee. Di recente, la pubblicità di una delle sue poesie che deplora la distruzione umana causata dalla bomba atomica ha contribuito ad eludere la critica per il suo mancato esperimento militaristico delle bombe atomiche nel maggio 1998 (discusso prima). Il BJP presentò i test nucleari come una vittoria scientifica indiana non collegata al rischio di distruzione umana.

In queste rappresentazioni del dottor Hedgevar e di Vajpayee, qualità che potrebbero essere lette come queer secondo i parametri coloniali sono, invece, lette come espressione di santità attraverso il simbolico indù. Dunque per certi aspetti, il genere queer è accettato

49 Paola Bacchetta, *Gender in the Hindu Nation*, Kali/Women Unlimited, New Delhi, 2004.

50 Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism*, Mentor, New York 1965, p. 370.

51 Simonetta Falasca-Zamponi, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, University of California Press, Berkeley 1997, pp. 15-17.



quando attribuito ad un soggetto potente, non associato cioè alla debolezza, che è anche quella del soggetto sessuato, non associato cioè ad alcuna sessualità queer. Al contrario, la femminilità di Balgandharva è inaccettabile per i nazionalisti indù perché è collegata alla sessualità attraverso le scene d'amore sul palcoscenico, troppo tangibili e visibili.

*Reiscrizione materiale: genere etero e sessualità queer* – I nazionalisti indù reiscrivono la sessualità queer nella loro condotta in manifestazioni violente contro gli Altri.<sup>52</sup> La xenofobia queerfobica fornisce l'energia che motiva il loro comportamento.

La rivolta, come spazio liminale di panico che protrae il presente apparentemente in avanti all'infinito,<sup>53</sup> è un luogo esemplare di questa operazione di *acting-out*.<sup>54</sup> Nelle rivolte, i nazionalisti indù hanno riordinato efficacemente il genere, il sesso e la sessualità dei musulmani con l'arma del bisturi. Gli uomini di ispirazione nazionalista indù hanno tagliato i seni delle donne musulmane e poi le hanno sottoposte a stupri di gruppo.<sup>55</sup> Imponendo il loro marchio sulla carne di una donna musulmana, i nazionalisti indù la trasformano fisicamente e metaforicamente in un eunuco. Utilizzano, quindi, l'eunuco come canale del loro legame sessuale maschile attraverso lo stupro collettivo. I nazionalisti indù hanno castrato gli uomini musulmani nelle rivolte. Questo smembramento è il rovesciamento catartico del fantasmatico musulmano-come-ipermascolino-ipersessuale. Lo smembramento consente di liberare il corpo non più maschile e ormai senza sesso del musulmano per una riassegnazione religiosa differita e per un riassetto sessuale e di genere che non può avere luogo. Questi crimini segnano il *passage à l'acte* della xenofobia queerfobica: in quel momento i nazionalisti indù si muovono dalla queerizzazione metaforica - discorsiva dei musulmani alla loro queerizzazione materiale. Para-

52 Analizzo le rivolte e altri eventi da un punto di vista un po' diverso, anche se complementare, in *Communal Property/Sexual Property: On Representations of Muslim Women in a Hindu Nationalist Discourse* in Sarkar Mahua *Visible Histories, Disappearing Women: Producing Muslim Womanhood in Late Colonial Bengal*, Duke University Press, Durham 2008.

53 Geeta Patel, *Time Tallied*, relazione presentata alla Harvard University, novembre 1998; Alan Blum, *Panic and Fear: On the Phenomenology of Desperation*, "Sociological Quarterly", 37, 1996, pp. 673-98.

54 Passaggio all'atto [N.d.T.]

55 Ritu Menon e Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries*, in Ritu Menon e Kamla Bhasin *Women in India's Partition*, Kali for Women, New Delhi 1998.

dossalmente, lungi dal garantire la normatività asessuale ai maschi nazionalisti indù, questi crimini queerizzano gli esecutori come creatori e stupratori di eunuchi.

*Politica nazionalista indù: normatività eterosessuale e repressione del queer* – Mentre l'asessualità è l'ideale presunto dei nazionalisti indù, i nazionalisti indù impongono la normatività eterosessuale obbligatoria al resto della società nazionalizzata indù. Il BJP ha ereditato la queerfobia xenofobica sponsorizzata dallo stato, ma ha già proposto una repressione più estremista del queer.

L'ex Congresso dirigente ha convalidato la repressione del queer introdotta dagli inglesi e l'ha persino prolungata. Per esempio, nonostante i tentativi degli attivisti gay di rimuoverla dal 1991, la IPC 377 è ancora in vigore. La legislazione post-indipendenza approvata negli anni Cinquanta sul modello della legge inglese continua a dichiarare illegale l'omosessualità nell'esercito, nella marina, e nell'aviazione. La convivenza omosessuale e la parentela *hijra* non sono state ancora riconosciute legalmente. In questo modo, ai queer e agli *hijra* non è stato riconosciuto il diritto all'eredità, all'adozione, all'affidamento, alle visite in ospedale o ai corpi dei compagni o parenti deceduti. È stato assolutamente legale per i datori di lavoro rifiutarsi di assumere o, una volta assunto, licenziare qualcuno semplicemente perché lui o lei è queer. I medici hanno avuto la possibilità di rifiutarsi di curare i queer impunemente. E la lista della privazione dei diritti fondamentali di cittadinanza dei queer continua. In questo senso, i queer sono stati esclusi dalla nazione indiana da prima della sua nascita, e la situazione non è cambiata. Dunque l'indipendenza c'è stata solo per gli eterosessuali e gli asessuali?

L'ascesa al potere del BPT segna un cambiamento in due aree: l'ulteriore estensione queerfobica xenofobica della repressione dei queer in sfere socio-politico-simboliche aggiuntive, e l'estensione xenofobica queerfobica dell'omosessualità a tutti i non indù e indù che non si conformano alle nozioni nazionaliste indù dell'induismo.

Con una mossa chiaramente queerfobica xenofobica progettata per esiliare ulteriormente i queer, l'attuale politica della famiglia del BJP stabilisce la famiglia etero (estesa e nucleare) come "la principale garante della continuità della civiltà indiana. Di qui, l'importanza della tutela e della coltivazione dei valori familiari" (EM, 1998, 42). Questa narrazione della famiglia etero è stata tradotta in pratica nel dicembre del 1998, quando attivisti congiunti Shiv Sena protestarono

con violenza contro il film *Fire*, di cui sopra. La queerfobia si riflette anche nella attuale politica dei media del BJP in generale. Nelle parole del BJP, essa si basa sul "consenso della maggioranza" su un "codice morale normativo" (ivi, 47). Questo codice riflette la "promozione dei valori famigliari e delle relazioni della famiglia estesa per preservare il suo carattere di unità di base socio-economica e socio-culturale" (Ibidem). Il BJP vede "il divertimento come incarnazione della visione tradizionale indiana del *Navarasa* tale che non degeneri in una fonte di vita amorale" (Ibidem). Alla luce della queerfobia dell'RSS e del BJP appena esaminata, e della politica dei media del BJP in generale, non è irragionevole presupporre che J. B. Goyal, il Presidente locale Shiv Sena a Dehli, a seguito dei recenti episodi di violenza contro *Fire*, avesse sintetizzato una posizione nazionalista indù generale sui queer quando ha affermato che *Fire* è "un attacco diretto a ciò che rappresenta la cultura indù".<sup>56</sup> Infatti, per i nazionalisti indù "ciò che rappresenta la cultura indù" è l'asessualità o l'eterosessualità obbligatoria, che si fondano entrambi sulla queerfobia nazionalista indù.

L'estensione xenofobica e queerfobica si esemplifica ulteriormente nella politica dell'istruzione che il BJP introdusse nell'ottobre del 1998 alla Conferenza dei Ministri della Pubblica Istruzione di Stato a New Delhi. Essa prevede: l'insegnamento obbligatorio dei testi sacri indù e del sanscrito; la modifica dei diritti costituzionali delle minoranze per mantenere le proprie istituzioni educative; corsi obbligatori di economia domestica per ragazze. Questa politica, che collega la nazionalizzazione indù obbligatoria a rigidi confini di genere, doveva essere efficacemente abolita a seguito delle proteste di massa contro (non la repressione del genere queer ma) l'induizzazione. Tuttavia, la proposta ha una storia nella xenofobia queerfobica. Nel 1982, in opposizione alle linee guida del Consiglio nazionale per la ricerca pedagogica e la formazione dell'India, che vieta i riferimenti agli indiani non indù come *stranieri*, l'RSS ha approvato una risoluzione per riscrivere la "storia nazionale" (indù).<sup>57</sup> Nel primo libro di storia dell'RSS, *Re e regni* di Sriram Sathe, i re indù coraggiosamente combattono per scongiurare i musulmani-come-stranieri-invasori ipersessuali e ipermascolini che rischiano di porre gli uomini indù in una posizione femminile.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Intervista trasmessa dalla BBC, 4 dicembre 1998.

<sup>57</sup> Akhil Bharatiya Pratinidhi Sabha (dell'RSS), *Resolution 88: Rewriting National History*, documento interno, marzo 1982.

<sup>58</sup> Sitaram Sathe, *Kings and Kingdoms*, Bharatiya Itihasa Sankalana, Madras India 1989.

Infine, la xenofobia queerfobica e la queerfobia xenofobica del nazionalismo indù si riflettono negli esperimenti nucleari del governo BJP del maggio del 1998. Solo ventidue giorni dopo aver assunto la carica nell'aprile del 1998, il Primo ministro Atal Bihari Vajpayee, il primo uomo scapolo ad assumere tale carica, approvò formalmente gli esperimenti e inviò un centinaio di scienziati e ingegneri a Pokhran, in Rajasthan, dove l'11 maggio l'India fece esplodere sei bombe. Gli esperimenti nucleari illustrano il tipo di cooperazione e solidarietà che esiste tra tutte le organizzazioni nazionaliste indù, e dimostrano il forte ruolo ideologico che l'RSS gioca in relazione al BJP. Infatti, nel 1966, quattordici anni prima della fondazione del BJP, il leader dell'RSS M. S. Golwalkar aveva scritto che "il governo dovrebbe fare appello a tutti gli industriali, scienziati e tecnici e con la loro cooperazione fabbricare, al più presto, armi superiori a quelle disponibili ai nemici" (BT 1966, 313). Queste stesse parole sono ripetute nelle edizioni successive dello stesso testo, nel 1980 (428-29) e nel 1996 (327). Più recentemente, il manifesto per le elezioni del BJP del 1998 aveva apertamente dichiarato che, se eletto, il BJP avrebbe effettuato gli esperimenti. Gli sforzi di coordinamento del BJP con l'RSS si manifestarono nella distribuzione anticipata del giornale dell'RSS, l'"Organiser" (numero previsto per il 17 maggio 1998), come uno speciale dell'anniversario di Pokhran in concomitanza con gli esperimenti. Uno degli articoli in quel numero si intitolava, in maniera significativa, *Tempo di domare il Pakistan*, un riferimento alla presunta ferocia del fallo maschile musulmano scatenato nella Partizione, pestato nell'affare Madha Kishwar, e ora sfidato a competere in ciò che Madha Kishwar ha definito "orgasmi bellici".<sup>59</sup> Inoltre, gli elementi xenofobici sono evidenti nella presentazione, da parte del BJP, degli autori degli esperimenti stessi. Dei quattro uomini citati come maggiori attori nello sviluppo e nella sperimentazione delle bombe, tre sono indù e uno è musulmano, ma ai fini dell'operazione al musulmano fu dato un nome in codice indù. Così, A.P.J. Abdul Kalam, capo dell'Organizzazione della Difesa, la Ricerca e lo Sviluppo (DRDO), fu rinominato Generale Prithviraj per permettergli di passare in incognito attraverso il luogo degli esperimenti. Prithviraj, un eroe indù del dodicesimo secolo, è più noto come l'ultimo re di Dehli. Conquistò Dehli dai dominatori musulmani e costruì la fortezza di Indraprastha nel 1180, ma fu sconfitto da Muhammad Ghfiri nel 1192.

L'ironia del musulmano Kalam travestito da indù, e in particolare

<sup>59</sup> Madhu Kishwar, *BJP's Wargasm* in "Manushi", maggio-giugno 1998.

un indù che alla fine viene sconfitto dal musulmano *invasore*, è straordinaria. Ma dobbiamo ricordare che per i nazionalisti indù i musulmani sono sempre antinazionali, e Kamal poteva essere incorporato nella nazione solo come un musulmano travestito da indù; e che il travestito indù doveva essere caratterizzato dalla mascolinità indù virile capace di sconfiggere la cosiddetta minaccia fallica musulmana alla mascolinità indù. Infatti, Bal Thackeray forse ha riassunto la logica xenofobica queerfobica e queerfobica xenofobica del nazionalismo indù, e ha esposto le sue radici nelle costruzioni coloniali della mascolinità appropriata quando ha dichiarato alla stampa indiana: "con queste esplosioni abbiamo dimostrato al mondo che non siamo eunuchi". L'unico *noi* che riconosce Thackeray è quello composto da indù.

### *Osservazioni conclusive*

In India, i gruppi progressisti di vari orientamenti politici, religiosi, generi e sessualità hanno costantemente e sapientemente resistito nel tempo ad ogni azione anti-musulmana del nazionalismo indù. Inoltre, le stesse persone operano quotidianamente contro il nazionalismo indù in tutto il paese: attraverso reti, solidarietà, e varie modalità di inclusione. C'è stata anche una notevole opposizione alle azioni nazionaliste indù contro il film *Fire*, il che indica che gli oppositori queer e non queer si stanno unendo per difendere i diritti di queer indiani dichiarati, nella prospettiva di una dimensione più ampia della lotta contro la repressione e l'esclusione dell'Altro (nazionalista indù o altro).

Entro e oltre i confini dell'India, la queerfobia influenza sicuramente le nozioni del corpo civile in vari nazionalismi. Si spera che ulteriori ricerche sulla queerfobia e sui nazionalismi individueranno la misura della queerfobia e le forme che essa assume in tutto il resto del mondo, così che si possano formulare delle modalità di resistenza e adelle possibili lternative. Per ora, indico pochi esempi: una prova è, nel vecchio Sud Africa, l'irruzione della polizia a Forest Town nel 1966 in una festa queer in un sobborgo bianco di Johannesburg. I media bianchi (queerfobici e xenofobici) hanno associato i bianchi queer al declino della civilizzazione bianca, epurando idealmente l'eterosessualità nera e l'omosessualità bianca.<sup>60</sup> Il raid di Forest Town fu seguito da una nuova

60 Madhu Kishwar, *BJP's Wargasm*, in "Manushi", maggio-giugno 1998.

legislazione che privò ulteriormente i queer dei diritti di cittadinanza. Un'altra prova è anche il processo a Winnie Mandela, e il famigerato slogan (xenofobico/queerfobico) "il sesso tra uomini non è sesso da neri", che ha razzializzato i queer neri uguagliandoli ai colonizzatori bianchi,<sup>61</sup> esiliando così i queer neri dalle loro comunità e rendendoli Altri ostili. Infine, in un atto esemplare di giustizia politica, in contrapposizione a tutte le forme di alterizzazione e oppressione, il nuovo Sud Africa del post-apartheid è diventato il primo paese al mondo ad includere nella sua costituzione i diritti civili dei queer.

Un ultimo esempio è la connessione (queerfobica, xenofobica e xenofobica queerfobica) omosessualità-decadenza-malattia contagio - immigrazione, rifondata negli anni Ottanta dal Fronte Nazionale (FN) di destra in Francia. Di recente il discorso del Fronte Nazionale è stato attenuato dalla rappresentazione promossa dal centro sinistra, dell'omosessualità come accettabile, contenuta in proposte per i diritti di convivenza tra etero e omosessuali. In Francia, infatti, i queer possono essere concepiti in conformità a vari modelli di eterosessualità, e gli immigrati che sono rappresentati conformemente (in abbigliamento e comportamento) ai modelli francesi di civilizzazione sono considerati, al pari del musulmano indù dell'RSS menzionato prima, come semplici varianti all'interno di una nazione presumibilmente inclusiva fondata sulla normatività. Eppure, questi schemi di conformità-assimilazione spesso comportano una separazione dell'Altro accettabile dall'Altro inaccettabile o inaccettato; se il primo può essere assimilato, il secondo deve essere esiliato.

Una strategia politica abbastanza ampia da annullare l'esilio dell'Altro in tutte le forme, da più fronti, non sarebbe più efficace per tutti? Questo porterà solo ad altri confini.

61 Rachel Holmes, *Winnie Mandela and the Maffies*, "Social Text", 52-53, 1997, pp. 161-180.