

ALESSANDRA CONSOLARO

*Il terzo genere? Kothī, hijra, kinnar e donne trans alla ricerca di  
cittadinanza nell'India contemporanea*

*Introduzione<sup>1</sup>*

L'esistenza di persone portatrici di una non conformità di genere o anche con identità<sup>2</sup> di genere cangiante nel tempo è documentata in Asia meridionale fin dall'antichità. Un episodio presente in alcune versioni del poema epico *Rāmāyaṇa* viene spesso menzionato per dimostrare l'antichità e il carattere autoctono del cosiddetto "terzo sesso" nel subcontinente.<sup>3</sup> Quando il dio Rama abbandonò

1 Desidero ringraziare, oltre le persone che hanno anonimamente recensito questo articolo, la studiosa e amica Daniela Bevilacqua e l'attivista transfemminista Filomena "Filo" Sottile, che mi hanno dedicato prezioso tempo e attenzione per discutere aspetti linguistici e contenutistici di questo articolo. Ovviamente, tutti gli errori che restano sono da imputare solo a me. Si è deciso di non usare i diacritici per i nomi propri e i toponimi.

2 "Identità" è un concetto complesso, che tuttavia ha un ruolo fondamentale in molti campi, dalla psicologia alle scienze sociali (si pensi ai dibattiti sull'identità nazionale, etnica, di genere, eccetera). Non è questa la sede per trattare le complesse questioni metodologiche e scientifiche sollecitate dal suo impiego. Nell'uso che si fa nell'articolo, "identità" si riferisce: a) a una categoria sociale definita da regole di appartenenza e (presunti) attributi caratteristici o comportamenti; e (b) caratteristiche socialmente distintive di cui una persona è particolarmente orgogliosa o che considera come immutabili ma socialmente importanti. In quest'ultimo senso, attribuisco a "identità" un'accezione diversa e più concreta delle glosse comunemente proposte dagli scienziati politici, intendendola come una formulazione moderna di dignità, orgoglio o onore, che collega implicitamente questi termini a categorie sociali. In questa accezione l'"identità" può aiutare a spiegare le azioni politiche e il significato di affermazioni come "le identità sono costruite socialmente".

3 Per una breve introduzione sui miti hindu riguardanti cambiamenti di genere e androginia vedi Alessandra Consolaro, *Induismo queer: dalla mitologia all'attivismo per il riconoscimento dei diritti umani e civili*, «Daimon. Diritto Comparato delle

Ayodhya per recarsi in esilio nella foresta, tutta la popolazione del regno lo seguì ai confini della città per accomiarsi dal principe tanto benvenuto e popolare. Commosso da questa manifestazione di affetto, Rama chiese a tutti gli uomini e le donne che si erano radunati di rientrare alle proprie case, promettendo che sarebbe tornato. Terminato l'esilio, quattordici anni più tardi, Rama trovò un gruppo di persone ad attenderlo nello stesso luogo. Erano le/gli *hijrā*, che non si erano allontanate/i perché non erano né uomini né donne. Per compensarle/li della loro devozione, il dio concesse loro il potere di elargire benedizioni e maledizioni di sicura realizzazione. L'idea della *tr̥t̥v̥yā prakṛti* (lett: terza natura) compare nel *Mahābhārata*, dove si riferisce a persone maschili femminilizzate, sia travestite, sia in abiti maschili, mai a donne. La fonte più ricca per la speculazione su sessualità e genere nell'India antica e medievale, e per la trattazione del "terzo sesso" è però nella letteratura jainista.<sup>4</sup> Nel 1883, la traduzione del *Kāmasūtra* di Richard F. Burton, poco accurata ma destinata a divenire molto influente, ne parla come di "eunuchi", consolidando lo stereotipo orientalista degli uomini orientali come depravati, ipersessuati ed effeminati.

In questo articolo si presenterà il dibattito identitario in atto in India riguardo a figure che complicano l'identità binaria maschio/femmina, nel quadro della richiesta di cittadinanza sociale all'interno dello stato indiano e dell'omonazionalismo.<sup>5</sup> Infatti, per poter rivendicare diritti dallo stato le identità minoritarie devono ridefinire la propria esclusione e marginalità.<sup>6</sup> La Costituzione indiana prevedeva inizialmente una discriminazione positiva per le "tribù e caste riconosciute" (ST/SC), comunità storicamente emarginate, riservando a determinate fasce della popolazione l'accesso a una quota nei posti di lavoro statali, nelle istituzioni scolastiche e anche nelle legislature, per garantire promozione sociale e un'adeguata rappresentazione. Dopo il 103° emendamento costituzionale del 2019,

religioni. Quaderni di Diritto e Politica ecclesiastica», numero speciale 2015: *Omo-sessualità e matrimonio nei diritti delle religioni e degli Stati*, pp. 165-185.

4 Leonard Zwilling, Michael J. Sweet, "Like a City Ablaze": *The Third Sex and the Creation of Sexuality in Jain Religious Literature*, «Journal of the History of Sexuality», 6, 1996, n. 3, pp. 359-84.

5 Il termine indica l'appoggio che persone LGBTQIA+ danno a un'ideologia nazionalista in cambio di una normalizzazione e integrazione negli ideali nazionali: Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press, 2017.

6 Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 74.

al criterio di arretratezza sociale e scolastica si è aggiunto quello dell'arretratezza economica. Per questo i vari gruppi cercano di rafforzare la propria identità e ottenere una legittimazione ufficiale: essere riconosciute come comunità discriminate o come gruppo da “proteggere” permette loro di accedere a sostentamenti e supporti ufficiali garantiti dalla politica di azione positiva. Questa inclusione nella cittadinanza e l'accesso ai diritti che ne consegue, tuttavia, esclude tutte le persone che non si possono far rientrare in identità legittimate e in gruppi enumerabili, provocando un'emarginazione ancora più grave di coloro che non riescono ad accedere ai meccanismi della società politica.<sup>7</sup>

Con l'influsso crescente dell'attivismo transgender transnazionale, in India c'è stata una richiesta di riconoscimento ufficiale delle identità trans<sup>8</sup> e la categoria “transgender” è emersa come una categoria a sé che, per esempio, riceve fondi separatamente dagli MSM (Men who have Sex with Men) nei programmi di prevenzione dell'HIV/AIDS.<sup>9</sup> Certamente il fatto che si riconoscano identità di genere (anche se largamente limitate alle persone trans contrassegnate come maschi alla nascita) è positivo, ma bisogna considerare che le istituzioni come il governo, le ONG e i finanziatori distinguono sempre di più fra persone trans e persone omoerotiche non solo come identità individuali distinte, ma anche come gruppi distinti.<sup>10</sup>

7 Partha Chatterjee, *Democracy and Economic Transformation in India*, «Economic and Political Weekly», 43, 2008, n. 16, pp. 53-62.

8 Il termine “trans” è comunemente usato in italiano dalla comunità LGBTQIA+ per indicare le persone il cui sesso biologico e l'identità di genere non concordano, che si identificano con il genere opposto a quello attribuito loro alla nascita ma che non necessariamente chiedono di modificare i propri caratteri sessuali primari attraverso operazioni chirurgiche. Userò nel testo l'espressione “donna trans” per indicare persone transgender contrassegnate come maschi alla nascita.

9 La categoria comportamentista MSM è entrata in uso nella letteratura medica riferita all'HIV dagli anni 1990, che dietro un'apparente neutralità si inserisce in una storia di etichettatura scientifica delle minoranze sessuali che riflette e perpetua inavvertitamente nozioni eterosessiste. Questa dicatura è problematica perché oscura le dimensioni sociali della sessualità, mina l'autodefinizione delle persone di genere non conforme e non descrive sufficientemente le variazioni nel comportamento sessuale. SAATHII (Solidarity and Action Against the HIV Infection in India), *Report of the Regional Transgender/Hijra Consultation in Eastern India (Kolkata, 29-30 May 2009)*. Supported by United Nations Development Programme, July 2009, p. 16, <http://www.saathii.org/orissapages/undp-tg-hijra-cnsltn-report-final.pdf> (11/2020).

10 Aniruddha Dutta, *Legible Identities and Legitimate Citizens*, «International Feminist Journal of Politics», 15, 2013, n. 4, p. 496-510.

In questo modo si crea anche una gerarchia nei termini della loro relativa emarginazione e vulnerabilità alla discriminazione e alla malattia. Negli ultimi decenni l'attivismo LGBTQIA+, specialmente nelle politiche identitarie gay e lesbiche del nord del mondo, ha ottenuto l'inclusione in ambiti istituzionali come il matrimonio o l'esercito. Ma ciò ha avuto un prezzo, come hanno messo in luce gli studi che denunciano fenomeni come l'omonormatività e l'omonazionalismo: l'emergere di alcuni soggetti queer è legato alla perpetuazione o al rinnovamento di forme di esclusione, morte o abbandono di altri, in un processo di necropolitica.<sup>11</sup>

Uomini omosessuali e donne trans esistono in India come identità distinte e, in una società dove la segregazione dei generi, ancora piuttosto diffusa, favorisce in molti ambienti l'omosocialità, comportamenti come condividere un letto, massaggiarsi, abbracciarsi o baciarsi fra persone dello stesso sesso non indicano necessariamente relazioni omosessuali. Tuttavia, distinzioni flessibili e mobili di persone assegnate al genere maschile ma con un genere diverso, come "kothī", "hijrā", "kinnar" o "transgender" sono state, a partire dall'epoca coloniale fino a oggi, progressivamente reificate in minoranze rigidamente definite e delimitate.<sup>12</sup> Analogamente, il desiderio omoerotico che è spesso diffuso negli spazi quotidiani fra maschi ma non è identificato come omosessualità, si cancella quando l'omoerotismo viene categorizzato in termini di personalità o identità omosessuale.<sup>13</sup>

La formalizzazione di queste identità distinte in una separazione netta fra comunità tende a elidere forme di varianza sessuale o di genere trasversali rispetto a identità specifiche, e standardizza in limiti identitari sanciti ufficialmente differenze di identità di genere, privilegi ed emarginazioni che oscillano a seconda dei contesti. Ciò scatena discussioni sull'autenticità delle identità, la divisione fra "vere" e "false" *hijrā*, fra *kothī* più o meno femminili, e si riflette nella distinzione fra persone transgender e MSM cisgender, reificando queste divisioni attraverso discorsi istituzionali di identificazione. Questo ha conseguenze negative soprattutto sulle comunità emarginate la cui classificazione è dibattuta.

11 Jin Haritaworn, Adi Kuntsman, Silvia Posocco (eds), *Queer Necropolitics*, Abingdon, Routledge, 2014.

12 Sulla classificazione in epoca coloniale cfr. Gayatri Reddy, *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 25-30.

13 Paul Boyce, Akshay Khanna, *Rights and Representations: Querying the Male-to-Male Sexual Subject in India*, «Cult Health Sex», 13, 2011, n. 1, pp. 89-100.

Nelle prossime sezioni si metteranno in luce alcuni processi di costruzione identitaria in atto nelle comunità di persone di genere non conforme nel contesto della rivendicazione di diritti e cittadinanza nell'India contemporanea, problematizzandoli in quanto la lotta per la giustizia sociale rischia di innescare o perpetuare processi di esclusione.

### *Un problema di cittadinanza*

Idealmente, l'accesso alla cittadinanza sociale può essere una potente arma di emancipazione per i gruppi svantaggiati e oppressi. Ma lo studio critico in ambito queer e femminista ha messo in luce come spesso la cittadinanza operi come una categoria di esclusione. La cittadinanza non è necessariamente un ideale potenzialmente liberatorio, ma è anche una tecnologia di sorveglianza e controllo, antitetica alla giustizia sociale.<sup>14</sup> Ciò è particolarmente importante nel contesto indiano, dove la democrazia si è instaurata e sviluppata non tanto come una norma ben radicata, ma come il risultato di conflitti sociali: nel corso dei decenni, la democrazia indiana è progredita attraverso negoziati tra gruppi, ognuno in competizione per i propri interessi, anziché attraverso la diffusione di norme democratiche. In questo modo, la mobilitazione politica non ha avuto l'obiettivo di rendere lo stato più responsabile, ma piuttosto quello di accedere al suo potere o condividerlo.<sup>15</sup>

La cittadinanza, inoltre, si struttura attraverso una gerarchia nella quale la sessualità esiste, ma non viene mai presa in considerazione poiché le diseguaglianze sono legittimate da istituzioni sociali eteronormative, come la famiglia e il matrimonio. Inoltre, classe e casta sono intersezionali alla sessualità nel produrre ulteriori gradi di cittadinanza marginale.<sup>16</sup> L'inclusione nella cittadinanza di persone

14 Si vedano, fra gli altri, David Bell, Jon Binnie, *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*, London, Polity, 2000; Amy Brandzel, *Against Citizenship: The Violence of the Normative*, Urbana-Champaign, University of Illinois Press, 2016; Jin Haritaworn, *Queer Lovers and Hateful Others*, London, Pluto Press, 2015; Dean Spade, *Normal Life: Administrative Violence, Critical Trans Politics, and the Limits of Law*, Raleigh-Durham, Duke University Press, 2015; Diane Richardson, *Rethinking Sexual Citizenship*, «Sociology», 51, 2017, n. 2, pp. 208-224.

15 Pratap Bhanu Mehta, *The Politics of Social Justice in India*, «Review of Development and Change», 16, 2011, n. 1, pp. 3-21. Non è questa la sede per approfondire il dibattito sul ruolo dei diritti sociali nella cittadinanza in India. Si veda, per esempio, Niraja Gopal Jayal, *Citizenship and Its Discontents. An Indian History*, Ranikhet, Permanent Black, 2015.

16 Arvind Narrain, *Rethinking Citizenship*, «Indian Journal of Gender Studies», 14, 2007, n. 1, pp. 61-71.

non normative per sesso e genere viene spesso concessa in base alla loro approssimazione a comportamenti e pratiche eteronormative. Tutto ciò porta a una serie di “inclusioni omicide”<sup>17</sup> poiché la formazione di una cittadinanza queer (non solo in India, ma a livello globale) lascia fuori dalla cittadinanza inclusiva alcune persone, provocandone la cancellazione e l'abbandono e legittimando la violenza contro di loro, dato che in ultima analisi i loro corpi e le loro vite non contano.

Dal punto di vista legale, in generale la “liberazione gay” in India è stata legata alle vicende della tristemente famosa sezione 377 del codice penale, che criminalizzava i rapporti sessuali “contro natura”, ovvero qualunque forma di rapporto sessuale non etero e non mirato alla riproduzione.<sup>18</sup> Nel gennaio 2018, dopo anni di battaglie civili, la Corte Suprema dichiarò incostituzionale la legge, che fin dall'epoca coloniale era stata usata per giustificare la discriminazione e il maltrattamento della comunità LGBTQIA+. Già nel 1977 le *hijrā* avevano acquisito il diritto di voto passivo a livello locale e dal 1994 potevano votare come donne a livello nazionale. Nel 2005 sul passaporto indiano a fianco di M e F comparve la casella E (eunuco) che riconosceva la posizione non binaria del genere delle *hijrā*. Dal 2009 nelle schede elettorali *hijrā* e persone transgender erano identificate come “altro” e nel 2014 la Corte Suprema indiana riconobbe alle persone trans il diritto di identificarsi legalmente come maschio, femmina o terzo genere, e le aggiunse collettivamente alla categoria delle “other backward class” (OBC),<sup>19</sup> garantendo loro il diritto di

17 Jin Haritaworn, Adi Kuntsman, Silvia Posocco, *Murderous Inclusions*, «International Feminist Journal of Politics», 15, 2013, n. 4, pp. 445-452

18 L'attivismo queer ha prodotto un vivace movimento, su cui esiste un'ampia letteratura. Si veda, fra gli altri, Arvind Narrain, Alok Gupta (eds), *Law Like Love: Queer Perspective on Law*, New Delhi, Yoda Press, 2011; Arvind Narrain, Gautam Bhan (eds), *Because I Have a Voice: Queer Politics in India*, New Delhi, Yoda Press, 2006; Naisargi N. Dave, *Queer Activism in India*, Durham, Duke University Press, 2012.

19 Il termine ufficiale per le OBC è “socially and educationally backward classes of citizens” (SEBC) e indica comunità che sono state storicamente emarginate e continuano a essere oppresse e discriminate dal punto di vista sociale, economico e scolastico, ma non rientrano nelle categorie SC/ST. Spesso le loro attività professionali sono legate al lavoro agricolo o all'artigianato e rappresentano circa metà della popolazione indiana, che fino a poco tempo fa era rimasta in posizione subalterna ma negli ultimi decenni è entrata nella sfera pubblica sfidando l'egemonia delle caste superiori. Christophe Jaffrelot, *The Rise of the Other Backward Classes in the Hindi Belt*, «The Journal of Asian Studies», 59, 2000 n. 1, pp. 86-108; Subash Barman, *Socio-Economic status of the scheduled castes, scheduled tribes and other backward classes in India*, «Contemporary Voice of Dalit» 2, 2009, n. 1, pp. 99-126; Rakesh Basant, Gitanjali Sen, *Impact of affirmative action in higher education for the Other Backward*

accesso a posti riservati nell'istruzione e nell'impiego pubblico. Nei cinque anni successivi il numero di persone registrate nelle schede elettorali come "altro" arrivò a 38.325.<sup>20</sup> Tuttavia, bisogna convenire che il Transgender Persons (Protection of Rights) Act, approvato nel 2019, segna un passo indietro ed è stato molto criticato dalle associazioni LGBTQIA+ poiché appare più violento che protettivo, in quanto elimina il diritto all'autodeterminazione, non riserva posti nell'istruzione e nell'occupazione, non riconosce le famiglie trans e discrimina nella punizione della violenza fisica e sessuale contro le persone trans.<sup>21</sup>

Dopo l'indipendenza, la Costituzione aveva codificato gli obiettivi di creare un'India laica, socialista e democratica, dove la cittadinanza formalmente garantisse gli stessi diritti a tutti e tutte. Tuttavia, l'influsso del retaggio coloniale e di programmi di liberalizzazione economica più recenti hanno fatto sì che la capacità di metterli in pratica spesso si definisca su privilegi in base alla classe, casta, etnia, abilità, eccetera.<sup>22</sup> Molte battaglie legali hanno fatto sì che i tribunali diventassero un importante sito di lotta per i gruppi emarginati.

*Classes in India*, IIMA Working Papers WP2016-07-01, Indian Institute of Management Ahmedabad, Research and Publication Department; Anirudh Prasad, *Reservational Justice to Other Backward Classes (OBCs): Theoretical and Practical Issues*, New Delhi, Deep & Deep Publications, 1997.

20 'Others' voters increase by 15,306 in 5 Yrs; activists blame paperwork, insensitive officials, «The Economic Times», 17 marzo 2019 <<https://economictimes.indiatimes.com/news/elections/lok-sabha/india/others-voters-increase-by-15306-in-5-yrs-activists-blame-paperwork-insensitive-officials/articleshow/68449930.cms>> (11/2020).

21 La legge sulle persone transgender del 2019 definisce come persona trans chiunque abbia un genere non corrispondente a quello assegnato alla nascita. Vieta la discriminazione nei loro confronti in materia di occupazione, istruzione, alloggio, assistenza sanitaria e altri servizi. Da molte parti si sono espresse preoccupazioni su alcune disposizioni della legge e la comunità trans l'ha respinta con veemenza citando diverse clausole lesive dei loro diritti fondamentali. Nonostante la legge affermi che le persone transgender hanno diritto a un'identità di genere "auto-percepita", il cambiamento dell'identità di genere nei documenti non può essere effettuato senza una certificazione del magistrato distrettuale che comprovi l'avvenuto cambio di sesso a seguito di un intervento chirurgico. La legge prevede che qualsiasi persona trans di età inferiore a 18 anni conviva con la propria famiglia natale, ma le famiglie sono spesso fonte di violenza che spinge le persone trans a separarsi dalla famiglia di origine. Inoltre, la legge criminalizza l'accattonaggio, ma non offre accesso riservato a posti di lavoro e di studio che permettano il sostentamento delle persone trans. Infine, la legge si concentra su donne trans e *hijra*, ma trascura le persone intersessuali, quelle di genere non-binario, e gli uomini trans.

22 Renu Desai, Romola Sanyal, *Urbanizing Citizenship: Contested Spaces in Indian Cities*, New Delhi, Sage Publications, 2012, pp. 7-8.

Stabilire precedenti legali è importante, ma la ricaduta sui diritti che questi gruppi possono effettivamente esercitare resta limitata; ciò provoca una sconnessione fra gli aspetti formali della cittadinanza e il grado in cui la cittadinanza formale si traduce in un aumento di diritti nella vita delle persone.<sup>23</sup>

Un ultimo aspetto da sottolineare riguarda il legame fra consumismo e cittadinanza nelle economie liberiste, un fenomeno che è stato molto studiato e che ha avuto un forte impatto sulla società indiana a partire dalle riforme economiche del 1991.<sup>24</sup> In India, la nozione di cittadinanza dei consumi si è innescata su un discorso nel quale produrre e/o consumare beni di produzione indiana era un segnale di patriottismo e si è declinata come il diritto di consumare scegliendo fra più opzioni; diritto che deve essere protetto dall'azione dello stato, ponendo le classi medie elitarie e nazionaliste in posizione egemone.<sup>25</sup> Di conseguenza diventa fondamentale per i gruppi minoritari negoziare la cittadinanza nella vita pubblica al di là dei confini della *middle class*. Nelle prossime sezioni si approfondiranno alcuni aspetti dei cambiamenti all'interno dei principali gruppi di genere non conformi dell'India contemporanea. La discussione in termini di "scelta" incorpora queste persone nella narrazione progressista della liberalizzazione, costruendole come consumatrici competenti grazie alla libertà recentemente acquisita di fare delle scelte sulle proprie identità e sulle proprie vite.

### Le hijrā

La parola *hijrā*, di origine persiana, è diffusa in hindi e urdu ed è divenuta un termine ombrello per una serie di espressioni molto diversificate a livello locale. Il termine ha una connotazione di impotenza, allude a un difetto nelle funzioni sessuali<sup>26</sup> e si riferisce al gruppo più visibile di persone assegnate alla nascita al genere maschile, dall'aspetto femminile e che si appellano con forme linguisti-

23 *Ibidem*.

24 Ritty Lukose, *Liberalization's Children: Gender, Youth and Consumer Citizenship in Globalizing India*, Raleigh-Durham, Duke University Press, 2010, p. 8.

25 Sull'idealizzazione della nuova classe media indiana si veda William Mazzarella, *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Durham, Duke University Press, 2003; Leela Fernandes, *India's New Middle Class: Democratic Politics in an Era of Economic Reform*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

26 Morris Opler, *The Hijara (Hermaphrodites) of India and Indian National Character: a Rejoinder*, «American Anthropologist», 62, 1960, pp. 507.

stiche al femminile, anche se nelle interazioni quotidiane alternano l'uso di forme linguistiche maschili e femminili per esprimere "relazioni di potere e solidarietà".<sup>27</sup> Oggi la loro estrazione sociale è prevalentemente popolare, e nell'opinione pubblica sono viste alternativamente come eunuchi, transessuali e maschi effeminati.<sup>28</sup>

Il numero di persone intersessuali o con genitali ambigui che vengono affidate alle comunità *hijrā* dalla nascita è tuttavia molto basso a paragone con i grandi numeri di *hijrā* identificate come maschi alla nascita. Nell'ultimo censimento quasi cinque milioni di persone si sono identificate come "terzo genere", ma le associazioni attive con gruppi *hijrā* ritengono che il numero reale sia molto più alto.<sup>29</sup> Spesso questi individui vengono abbandonati o lasciano le proprie famiglie nell'adolescenza, in genere a causa di maltrattamenti, insulti e/o violenze dovute alla loro espressione di genere e sessuale. L'ingresso nella comunità *hijrā* determina l'abbandono di tutti i legami mondani e l'adesione a una vita, almeno teoricamente, ascetica. Come strategia di sopravvivenza per contrastare l'esclusione sociale, la discriminazione e la violenza a cui sono sottoposte, le *hijrā* vivono generalmente in residenze collettive di tipo familiare, formando strutture comunitarie con lignaggi gerarchizzati (*gharānā*) di *guru* (maestro o madre) e *celā* (discepoli o figlie).<sup>30</sup> Dal punto di vista religioso, i *gharānā* promuovono una mescolanza di pratiche religiose islamiche e hindu.<sup>31</sup> I principali aspetti hindu della religiosità *hijrā* sono il culto della dea Bahuchar Mata, la patrona della comunità; l'adozione dell'ideale delle pratiche di asceti e rinuncia; e la partecipazione a festività e pratiche rituali hindu tipicamente femminili. D'altro lato, le *hijrā* incorporano nella propria vita religiosa elementi dell'ortoprassi islamica, come assume-

27 Kira Hall, *Hijra Hijrin: Language and Gender Identity*, Ph.D. Dissertation Univ. of Berkeley, 1995, p. 5. <<https://escholarship.org/uc/item/6m5744jx>> (11/2020).

28 Jyoti Puri, *Transgendering Development: Reframing Hijras and Development*, in Amy Lind (ed.), *Development, Sexual Rights and Global Governance*, New York, Routledge, 2010, pp. 39-53.

29 Rema Nagarajan, *First Count of Third Gender in Census: 4.9*, «Times of India», Mai 30, 2014. <<http://timesofindia.indiatimes.com/india/First-count-of-third-gender-in-census-4-9-lakh/articleshow/35741613.cms>> (11/2020).

30 Gee Ameena Semmalar, *Unpacking Solidarities of the Oppressed: Notes on Trans Struggles in India*, «Women's Studies Quarterly», 42, 2014, n. 3-4, pp. 286-291.

31 Lawrence Cohen, *The Pleasures of Castration: the Postoperative Status of Hijras, Jhankhas and Academics*, in Steven D. Pinkerton, Paul R. Abramson (eds), *Sexual Nature, Sexual Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 276-304; Reddy, *With Respect to Sex*; Mathieu Boisvert, *Les Hijras: Portrait Socioreligieux d'une Communauté Transgenre Sud-Asiatique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2019.

re nomi musulmani al momento dell'iniziazione, sottoporsi a circoncisione, praticare il *namāz* (preghiera quotidiana), celebrare i rituali di sepoltura per le persone defunte e dare grande importanza alla visita a santuari e al pellegrinaggio alla Mecca.

Le *hijrā*, che per far parte della comunità devono essere iniziate da un *guru*, possono sottoporsi a castrazione e penectomia, dedicandosi alla dea che garantisce loro il potere di elargire fertilità alle coppie di sposi e benedizioni ai neonati. Ciò conferisce loro una posizione elevata nella gerarchia intracomunitaria e le rende degne di impartire la benedizione in cambio di denaro e doni durante occasioni come il parto nelle famiglie di classe media.

Vi sono enormi differenze regionali nello status di queste comunità: specialmente nell'India del nord, le *hijrā* sono più rispettate dal punto di vista religioso e possono guadagnarsi da vivere svolgendo funzioni rituali chiamate *badhāī* in feste e cerimonie come matrimoni, nascite di figli maschi e occasioni speciali. Ciò, tuttavia, avviene soprattutto nei villaggi e nelle aree rurali, mentre nelle grandi città spesso vivono di prostituzione. In altre regioni queste opportunità sono meno presenti e l'unica forma di guadagno che resta disponibile è la pratica di chiedere l'elemosina, o il lavoro sessuale.<sup>32</sup> Le loro relazioni sentimentali, la stabilità finanziaria e le condizioni di vita rimangono in genere precarie.

Lo studio etnografico degli "eunuchi" cominciò nel tardo XVIII secolo a opera di osservatori britannici che li descrivevano come esseri malformati e ributtanti. Secondo eminenti studiosi l'irrigidimento delle categorie identitarie nella società indiana dipende in gran parte dall'intervento coloniale che, attraverso strumenti come le mappature e il censimento, irrigidì confini precedentemente indistinti e sovrapponibili.<sup>33</sup> Il controllo di genere, sessualità e vita domestica era uno dei modi in cui il governo coloniale articolò in India l'idea dello stato: le comunità *hijrā*, mobili e quindi non classificabili, erano considerate ingovernabili e perciò, come avvenne nel caso di gruppi nomadi, furono etichettate come "criminali" col Criminal Tribes Act del 1871 (che restò in vigore fino al 1952, dopo l'indipendenza). Ciò permise di sottoporle a repressione o a una vera e propria politica di sterminio con il fine di produrre una popolazione ordinata e conoscibile. Nello sforzo ufficiale di fissare la categoria ambigua dell'"eunuco", indivi-

32 Reddy, *With Respect to Sex*, p. 56 e 83.

33 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993; Sudipta Kaviraj, *The Imaginary Institution of India Politics and Ideas*, New York, Columbia University Press, 2010.

dui e gruppi si trovarono soggetti a classificazione e declassificazione, a seconda delle percezioni dei funzionari rispetto alla loro devianza, criminalità e sessualità corporea.<sup>34</sup> L'interazione di comunità e istituzioni (post)coloniali ha prodotto enormi cambiamenti, ma la modernità coloniale non fece arbitrariamente a pezzi il *continuum* della vita collettiva premoderna, bensì vi apportò modifiche e cesure con la partecipazione attiva del pubblico indigeno, soprattutto dei gruppi di potere che usarono la sfera pubblica per affermare le proprie rivendicazioni.<sup>35</sup> La continuazione del processo di consolidamento identitario viene portato avanti oggi soprattutto grazie al sistema di affinità apparentemente tradizionale del *gharānā*.

Nel XX secolo si prestò sempre maggiore attenzione al cosiddetto “terzo genere”, costruendo le *hijrā* come figure che rappresentavano “l'omosessuale indiano”.<sup>36</sup> Così le *hijrā* diventarono un punto di riferimento nella narrazione che connette l'India alla tolleranza per la differenza sessuale,<sup>37</sup> al punto da far dichiarare che in India non esisterebbe un sistema binario maschio/femmina.<sup>38</sup> Entrambe queste posizioni, tuttavia, costruiscono le *hijrā* patologizzandole o essenzializzandole.

Attualmente le relazioni e i sistemi di organizzazione sociale delle *hijrā* stanno attraversando una importante transizione che non è ancora stata pienamente studiata. Mentre le ONG tendono a includere le *hijrā* nella categoria generale delle minoranze sessuali, questo gruppo è più emarginato di altri a causa della loro identità di genere e dell'aspetto, oltre che per la loro associazione alla devianza sessuale, alla prostituzione, alla povertà e a una presunta sporcizia.<sup>39</sup> Spesso le *hijrā* sono inserite nella categoria transgender, specialmente nei documenti statali e delle ONG,<sup>40</sup> ma in realtà sono in atto tentativi sempre crescenti di differenziare fra donne trans e *hijrā* che portano

34 Jessica Hinchy, *Governing Gender and Sexuality in Colonial India: the Hijra, c. 1850–1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 167-193.

35 Sumit Guha, *The Politics of Identity and Enumeration in India c. 1600-1990*, «Comparative Studies in Society and History», 45, 2003, n. 1, p. 162; C. A. Bayly, *Returning the British to South Asian History: The Limits of Colonial Hegemony*, «South Asia: Journal of South Asian Studies», 17, 1994, n. 2, p. 9.

36 Cohen, *The Pleasures of Castration*.

37 Reddy, *With Respect to Sex*, p. 2.

38 Serena Nanda, *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*, New York, Wadsworth Publishing, 1990.

39 Jessica Hinchy, *Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India*, «Asian Studies Review», 38, 2014, n. 2, pp. 274-294.

40 Aniruddha Dutta, Raina Roy, *Decolonizing Transgender in India: Some Reflections*, «TSQ: Transgender Studies Quarterly», 1, 2014, n. 3, p. 329.

alla frammentazione delle identità delle minoranze sessuali e di conseguenza a una crescente separazione fra di esse nell'attivismo per i diritti sessuali.<sup>41</sup> Questo irrigidimento delle categorie identitarie ha come risultato che comunità che erano flessibilmente sovrapponibili stanno tracciando confini sempre meno permeabili. A partire dalle operazioni coloniali di censimento e dall'etnologia del XIX secolo fino alle rappresentazioni mediatiche contemporanee e al sistema di lignaggio dei *gharānā*, l'identità *hijrā* si è costruita nei discorsi ufficiali come un'identità consolidata, distinta e limitata, in genere connotata negativamente.<sup>42</sup> Infatti, nonostante il ruolo religioso delle *hijrā* sia riconosciuto dalla società, nei discorsi identitari attuali la loro figura è stata connotata come obsoleta e legata a stili di vita superati. Le donne trans attingono al discorso che costruisce la "donna moderna" come capace di operare scelte individuali, e mettono in discussione il sistema *guru/celā* come un ostacolo alla realizzazione individuale delle persone di genere non conforme. Forse anche per questo le più giovani scelgono sempre più spesso di non unirsi alle comunità *hijrā*, ma di identificarsi come donne trans "indipendenti". Diventa a questo punto cruciale analizzare gli aspetti di questa transizione di identità dal punto di vista dell'*empowerment* o del depotenziamento, soprattutto in relazione alle modalità di richiesta di riconoscimento di diritti e di cittadinanza.

#### *La categoria kothī e l'attivismo delle ONG*

Nella sezione precedente si è visto come i processi di rappresentazione delle *hijrā* si siano formalizzati anche nelle politiche nazionali. In particolare, nella politica nazionale sull'AIDS le *hijrā* sono de-

41 Aniruddha Dutta, *Claiming Citizenship, Contesting Civility: the Institutional LGBT Movement and the Regulation of Gender/Sexual Dissidence in West Bengal, India*, «Jindal Global Law Review», 4, 2012, n. 2, pp. 110-141; mm, *Between Aid Conditionality and Identity Politics: the MSM-Transgender Divide and Normative Cartographies of Gender Vs. Sexuality*, «Kafila», 5 aprile 2012. < <https://kafila.online/2012/04/05/between-aid-conditionality-and-identity-politics-the-msm-transgender-divide-and-normative-cartographies-of-gender-vs-sexuality-aniruddha-dutta/> > (11/2020); Ead., *Legible Identities and Legitimate Citizens: the Globalization of Transgender and Subjects of HIV-AIDS Prevention in Eastern India*, «International Feminist Journal of Politics», 15, 2013, n. 3, pp. 494-514; Ead., *Contradictory Tendencies: the Supreme Court's NALSA Judgment On Transgender Recognition and Rights*, «Journal of Indian Law and Society», 5, 2014, pp. 225-236.

42 Aniruddha Dutta, *An Epistemology of Collusion: Hijras, Kothis and the Historical (Dis)continuity of Gender/Sexual Identities in Eastern India*, «Gender & History», 24, 2012, n. 3, pp. 825-849.

finite come un “gruppo socio-religioso” organizzato “in sette *gharānā* principali” e “che fa parte del termine transgender”, distinto dalle *kothī* che sono raggruppate come MSM di aspetto femminile.<sup>43</sup>

Le *hijrā* dunque vengono definite in termini di varianza di genere come un’identità transgender. Al contrario, dalla fine degli anni 1990 la definizione *kothī* ha acquisito visibilità come importante “minoranza sessuale” all’interno del movimento per i diritti umani e la salute sessuale delle realtà LGBTQIA+, specialmente in connessione all’attività per la prevenzione e la cura dell’HIV-AIDS. Questo termine indica una categoria socio-economicamente emarginata di persone assegnate alla nascita al genere maschile che mostrano diverse gradazioni di femminilità, che può anche essere situazionale, o di genere variante, «coinvolti principalmente [...] nel sesso anale/orale ricettivo con uomini».<sup>44</sup> Si tratta di un gruppo molto eterogeneo. Una parte di questi individui hanno comportamenti bisessuali e si sposano con donne. In genere si tratta di persone di condizione socio-economica inferiore e a volte per sopravvivere praticano lavoro sessuale. Perciò questa categoria si definisce in riferimento a un comportamento (omo)sexuale, come una sottosezione di MSM, con una crescente separazione fra identità di genere e sessuale che è una caratteristica distintiva dei discorsi moderni su genere e sessualità.<sup>45</sup>

Mentre l’identità *hijrā* nei discorsi ufficiali si è consolidata — a partire dai censimenti coloniali e dall’etnologia ottocentesca fino alle rappresentazioni mediatiche contemporanee e al sistema dei lignaggi dei *gharānā*— l’identità *kothī* mostra legami con reti più informali e meno strutturate e, nei decenni a cavallo del nuovo millennio, con le tecnologie statali di controllo dell’HIV-AIDS che cercano di fissare identità limitate nella rete sempre più profonda della “governamentalità”.<sup>46</sup> Il compattamento di queste reti in un’identità *kothī* translocale standardizza sempre più la distinzione tra *hijrā* e non-*hijrā*, e potenzialmente ignora distinzioni e sovrapposizioni in uso a livello locale.

Nel complesso, l’*hijrā* viene definita in termini di norme socio-religiose e di legame comunitario che regolano i suoi confini come

43 NACO, National AIDS Control Organisation (NACO), *Targeted Interventions under NACP III: Operational Guidelines*, I, *Core High Risk Groups*, New Delhi, Government of India, 2007, p. 12, la traduzione è mia.

44 *Ibidem*.

45 Peter Jackson, *Capitalism and Global Queering: National Markets, Parallels Among Sexual Cultures, and Multiple Queer Modernities*, «GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies», 15, 2009, n. 3, p. 360.

46 Michel Foucault, *La governamentalità*, «Aut-oub», 167-168, 1978, pp. 12-29.

identità “transgender”, mentre le *kothī* vengono concettualizzate in termini del loro ruolo passivo/ricettivo all'interno del comportamento omosessuale maschile (MSM), nonostante anche la femminilità *kothī* possa passare alla categoria “transgender”. Vi sono transizioni o sovrapposizioni fra il termine *hijrā* e altri termini di lingue regionali che indicano varianza di genere di maschi socio-cisgender.<sup>47</sup> Spesso persone che si identificano come *hijrā* si possono anche identificare come *kothī* (ma non viceversa). A volte persone *kothī* si uniscono, anche solo temporaneamente, alle comunità *hijrā* nella loro professione tipica di elargire benedizioni in cambio di danaro. Ma sono derise come “non autentiche” dalle *hijrā* che fanno parte di un clan, poiché sono prive di iniziazione. La collusione fra i discorsi delle comunità dei *gharānā* da una parte e media, ONG e stato dall'altra, nel costruire un soggetto “autentico”, dai confini ben definiti, che possa legittimamente godere del welfare pubblico, si innesca su una cesura storica nelle formazioni identitarie che elide i confini mutevoli e le sovrapposizioni tra categorie sottoculturali, potenzialmente delegittimando e circoscrivendo i discorsi quotidiani, le autorappresentazioni e le pratiche vissute di svariati soggetti emarginati che si trovano in abbondanza nella letteratura etnografica e autobiografica.<sup>48</sup>

Questo consolidamento di identità nettamente distinte come *hijrā*, *kothī* e MSM potenzialmente delegittima le posizioni dei soggetti che non possono essere facilmente assimilati in identità coerenti, come *hijrā* “non autentiche” al di fuori dei *gharānā* o *kothī* con comportamenti sessuali/di genere ambigui che violano la cartografia istituzionale dei sottogruppi MSM. Questi processi di formazione dell'identità hanno concrete conseguenze di inclusione o esclusione rispetto alle identità minoritarie emergenti. Inoltre, non tengono conto delle storie di fluidità tra categorie, di trasversalità e di tolle-

47 Alcuni termini che descrivono persone di genere variante assegnato come maschile che si possono o meno identificare o vestire come donne sono molto diffusi a livello panindiano e talora sovrapponibili. La terminologia è molto variegata a livello locale e presenta varie sfumature di connotazione derogatoria. Fra i termini più in uso, oltre a *hijrā*, *kothī* e *kinnar*, ricordiamo: *arāvanī*, *jogappā*, *śivśakti*, *klīv*, *maṅglāmukhī*, *sakhī*, *jogtā*, *aridhī* e *napuṃsak*.

48 Fra le molte autobiografie disponibili ricordiamo A. Revathi, *The Truth About Me: A Hijra Life Story*, translated from Tamil by V. Geetha, New Delhi, Penguin, 2010; Living Smile Vidya, *I Am Vidya. A Transgender's Journey*, translated by V. Ramnarayan, New Delhi, Rupa 2014; Laxminarayan Tripathi, *Me hijra, me laxmi*, translated from the Marathi original by R. Raj Rao and P.G. Joshi, New Delhi, OUP, 2015.

ranza dell'ambiguità che si riscontrano per esempio nelle storie delle *hijrā* al di fuori dei *gharānā*.<sup>49</sup>

Il dibattito su che cosa significhi essere “MSM”, “transgender” o “altro” è cruciale perché è legato all'identità sui documenti ufficiali, all'ammissione a reparti separati negli ospedali e nelle prigioni e all'accesso al welfare. A fianco dell'azione dei movimenti per una cittadinanza più inclusiva c'è la crescente tendenza a definire e delimitare le definizioni dei gruppi di genere non conforme, a dimostrazione dell'imperativo a formare gruppi di popolazione chiusi per l'accesso alle politiche governative.<sup>50</sup> Per esempio, molte ONG applicano al loro interno ingiunzioni ufficiali che vietano il travestimento o i comportamenti appariscenti ed esageratamente affettati in luoghi pubblici, stigmatizzati come “incivili” e “volgari”, anche data la loro associazione con l'effeminatezza popolare delle *kothī*.

La rigida separazione fra transgender e MSM costruisce quest'ultimo come un termine più normativo rispetto al genere, più vicino all'idea di maschio omosessuale cisgender che alle *kothī* di genere non conforme. Tutto ciò conferma che la dicotomia MSM-transgender può rafforzare le gerarchie di esclusione da entrambe le parti, rafforzando tensioni intracomunitarie mentre si eliminano sovrapposizioni e fluidità. Le *kothī* che chiedono l'elemosina e rivendicano l'identificazione *hijrā* senza unirsi ai *gharānā*, stigmatizzate come “false” *hijrā*, sono ulteriormente delegittimate: da una parte chiedere l'elemosina viene etichettato come accattonaggio e punito, e dall'altra la contestata inclusione delle *hijrā* legate a clan come transgender separa categoricamente le *kothī* dalle categorie di “eunuco” e/o “transgender” relativamente legittimata. Le *hijrā* o *kothī* che mantengono comportamenti etichettati come censurabili, anche se possono essere una forma variante di identità *hijrā*, diventano obiettivi giustificabili della violenza delle forze dell'ordine. Addirittura vi sono casi in cui i clan *hijrā* sono stati complici di tale violenza segnalando alla polizia *hijrā* “false”.<sup>51</sup>

Le forme emergenti di rappresentanza politica, pur promuovendo un maggior grado di cittadinanza e di welfare per alcune persone, limitano la chiarezza identitaria, la mobilità socioeconomica e la legittimazione di cittadinanza per altre posizioni di soggetti di

49 Dutta, *An Epistemology of Collusion*.

50 Chatterjee, *Democracy and Economic Transformation in India*, p. 58.

51 Kira Hall, *Intertextual Sexuality: Parodies of Class, Identity, and Desire in Liminal Delhi*, «Journal of Linguistic Anthropology», 15, 2005, n.1, p. 126.

classe o casta inferiore.<sup>52</sup> Inoltre, l'insistenza sulla separazione fra omosessuali e *hijrā*, e l'attivo sostegno delle istituzioni alla chirurgia per la riassegnazione del sesso suggeriscono che in sede legislativa si stia consolidando il pensiero eterosessuale anziché fare spazio per la cittadinanza queer.<sup>53</sup>

### *Donne trans e cittadinanza dei consumi*

In tutta l'India ci sono gruppi sempre più visibili di persone che si presentano come femminili ma sono assegnate al genere maschile e si identificano come “transgender”, un termine che si diffuse ai gruppi di genere e sesso non conforme e divenne comune solo negli anni Novanta attraverso i programmi riferiti a HIV/AIDS.<sup>54</sup> In India, le donne trans si posizionano come indipendenti dai gruppi *hijrā*, nel senso che non vivono in comunità legate a dei *guru*, anche se spesso hanno legami con gruppi *hijrā* e/o si sono identificate come *hijrā* in qualche momento della loro vita.

Come altre minoranze sessuali assegnate al genere maschile, le donne trans sono oggetto di molestie e abuso istituzionale sia nelle scuole che nei luoghi di lavoro, spesso con violenza. Per questo è difficile che le persone di genere visibilmente non conforme completino il loro iter scolastico e trovino un lavoro stabile. Non sarebbe corretto dire che tutte le persone trans siano di bassa estrazione sociale, ma vi sono ragioni strutturali che impediscono loro di avere le stesse opportunità delle persone cisgender. Inoltre, le persone di genere non conforme appartenenti alle classi più agiate o alle élite spesso scelgono di non affermare visibilmente la propria identità per paura di perdere il diritto ereditario o altre forme di sostegno familiare e finanziario.<sup>55</sup>

Per molte donne trans la possibilità di lavorare presso le ONG rappresenta l'unica possibilità di avere un lavoro dignitoso, senza dover mendicare o prostituirsi. Il loro numero è molto inferiore rispetto alle *hijrā* o ad altre persone non di genere non conforme, ma la loro visibilità mediatica è maggiore, poiché spesso vengono chiamate a discutere di temi riguardanti la loro identità o i progetti delle ONG.

52 Dutta, *Claiming Citizenship*.

53 Vaibhav Saria, *Begging for change: Hijras, law and nationalism*, «Contributions to Indian Sociology», 53, 2019, n. 1, pp. 133–157.

54 David Valentine, *Imagining Transgender*, Durham, N.C, Duke University Press, 2007.

55 Gee Ameena Semmalar, *Unpacking Solidarities*, p. 287.

In questo modo hanno avuto un forte impatto sull'opinione pubblica. Le donne trans sono particolarmente desiderose di prendere le distanze da ciò che percepiscono come la loro associazione con le *hijrā*. Un aspetto saliente del lavoro identitario intrapreso dalle donne trans implica l'articolazione (e di conseguenza la reificazione) delle differenze fra se stesse e le *hijrā*, il gruppo con il quale tendono più comunemente a essere confuse. In questa insistenza sul chiarire i confini fra sé e le *hijrā* si sottolinea che essere interpretate come donne trans e non come *hijrā* è un fattore rilevante. Nel discorso delle donne trans che rivendica la loro legittima cittadinanza, l'*hijrā* è –deliberatamente– esclusa da queste rivendicazioni, eppure è cruciale per dimostrare la loro dignità di cittadine. Senza una figura costruita negativamente con cui confrontarsi favorevolmente, le donne trans incontrerebbero molti più ostacoli nel legittimarsi. In parte si tratta di evitare lo stigma associato alle *hijrā*, ma c'è anche la rivendicazione dei diritti per le persone di genere non conforme, che le donne trans rivendicano esclusivamente per sé. In questo modo si posizionano come cittadine legittime e rispettabili, mentre lasciano indiscusso l'assunto che le *hijrā* non rientrino nei parametri della legittima cittadinanza. Le *hijrā* in attesa dell'opportunità di reclamare i propri diritti sono nella stessa situazione, e anche nelle loro comunità è in atto da una parte un allontanamento dall'identità *hijrā* che offre minori possibilità di reclamare i diritti connessi alla cittadinanza, dall'altra una ridefinizione della stessa identità *hijrā* che porti ad avere un riconoscimento in ambito ufficiale religioso, come si vedrà nella prossima sezione.

Non sarebbe corretto sostenere che l'azione delle ONG per assicurare una cittadinanza civile e sociale alle persone di genere non conforme sia necessariamente un tentativo di assimilare queste persone in una cittadinanza normativa. Ma è innegabile che le *hijrā* sono state incorporate nel novero delle minoranze sessuali in maniera disomogenea. Mentre molte donne trans hanno trovato nuove opportunità di impiego nel personale delle ONG, le *hijrā* continuano a soffrire della mancanza del diritto al lavoro. Vero è che nella visione idealizzata le *hijrā* non dovrebbero nemmeno aspirare a un lavoro, poiché sarebbero garantite dall'appartenenza al *gharānā*; ma la realtà è che spesso restano confinate alla pratica di chiedere l'elemosina e alla prostituzione. In questo modo si rafforza la costruzione della donna trans come legittima cittadina, mentre la *hijrā* si posiziona ancora una volta come poco raccomandabile, non femminile e pertanto necessariamente al di fuori dei confini della rispettabilità e

della cittadinanza legittima. Questo spiega il desiderio dei gruppi di minoranze sessuali (comprese le stesse *hijrā*) di prendere le distanze dall'identità stigmatizzata delle *hijrā* e di cercare "inclusioni omicide" nella cittadinanza.

*Kinnar: la cittadinanza attraverso la religione*

In contrasto con la rivendicazione identitaria delle donne trans, negli ultimi anni si è messo in luce il fenomeno dell'ordine religioso dei *kinnar*, che costruisce un'identità legittimata per le persone trans in quando comunità religiosa all'interno dell'induismo. La portavoce e capo spirituale (*mahāmaṇḍaleśvar*) del "*kinnar akhārā*",<sup>56</sup> fondato nel 2015, è Laxmi Narayan Tripathi, che afferma la natura semidivina delle persone non conformi per genere, rifacendosi alle figure celesti associate alla musica già presenti nei *Veda*. Sebbene inizialmente ostacolato dagli altri *akhārā* prettamente maschili, durante il *kumbh melā* di Prayag<sup>57</sup> nel 2019, il *jūnā akhārā*, il più grande ordine di *sādhu* in India,<sup>58</sup> ha riconosciuto il *kinnar akhārā* come suo associato, dopo l'ingresso trionfale nel proprio accampamento delle *kinnar*, guidate da Laxmi Narayan Tripathi in sella a un cammello e armata di spada, seguite da una numerosa folla. Ciò ha portato ad un evento storico: dopo oltre un secolo, per la prima volta fu modificato l'ordine di ingresso degli *akhārā* nella processione per il bagno lustrale alla confluenza dei tre sacri fiumi –Gange, Yamuna e l'invisibile Sarasvati– con l'aggiunta del *kinnar akhārā*.<sup>59</sup>

Il *kinnar akhārā* è senz'altro uno strumento di legittimazione sociale e religiosa delle *hijrā*, che vuole permettere alle persone "né uomo né donna" di avere una vita dignitosa grazie alla celebrazione di rituali religiosi. Inoltre, promuove la discussione pubblica sullo

56 L'ordine ascetico dei *kinnar*. Il termine *akhārā* significa in primo luogo "arena per la lotta" e per estensione "luogo di dibattito" e in contesto hindu denota 13 ordini ascetici tradizionali associati alla marzialità e alla protezione del dharma. Queste istituzioni funzionano come centri monastici e forniscono alloggio e formazione ai propri membri.

57 Il *kumbh melā* è un importante pellegrinaggio associato a una festa religiosa hindu che si celebra in cicli di circa 12 anni in 4 centri situati sulla riva di fiumi: Prayag (nome sanscrito della città meglio nota come Allahabad e il cui nome ufficiale è oggi Prayagraj, dove c'è la confluenza dei fiumi Gange, Yamuna e Sarasvati), Haridwar (Gange), Nashik (Godavari) e Ujjain (Shipra).

58 Si tratta di un ordine ascetico shivaita popolare per la sua ricca tradizione di asceti guerrieri (*nāgā bābā*).

59 Daniela Bevilacqua, *From Marginality to Demi-God. The Establishment of the Kinnar Akhara in India*, forthcoming 2021.

stato dell'induismo e delle istanze LGBTQIA+. Tuttavia, anche in questa costruzione identitaria si ritrova lo schema di inclusione omicida di cui si è parlato nelle sezioni precedenti. Innanzitutto, sebbene le persone aderenti al nuovo ordine religioso continuino a praticare le attività tipiche delle *hijrā*, rifiutano ogni connessione con il retaggio musulmano che invece è connaturato nella struttura dei gruppi *hijrā*. Infatti, sia dal punto di vista rituale sia dal punto di vista dell'organizzazione dei *gharānā*, la commistione di elementi hindu e musulmani è profonda ed evidente. Nell'interpretazione di Laxmi Narayan Tripathi il nome “*hijrā*” stesso, che è di derivazione persiana, deve essere sostituito con un termine che rimanda esclusivamente al retaggio hindu, attraverso un processo di sanscritizzazione e di induizzazione che sembra inserire il movimento nell'alveo dello *hindutva*.

In realtà, in alcune regioni come il Maharashtra, *kinnar* e *hijrā* sono considerati sinonimi. La rivendicazione della rinuncia, l'identificazione come *sannyāsī* asexuati e la cesura con la famiglia di origine sono tratti in comune fra i due gruppi.<sup>60</sup> Ma le *hijrā* fanno riferimento a un amalgama di tradizioni hindu, musulmane e jainiste che sembra affermare una comunità più che un credo religioso.<sup>61</sup> Al contrario, le persone che si identificano come *kinnar* nell'ambito del nuovo ordine religioso rivendicano una maggiore “autenticità” poiché non praticano lavoro sessuale, bensì esercitano pratiche rituali che sono definite come decisamente religiose ed esclusivamente hindu. Questo suggerisce la creazione di un soggetto sessuale/di genere ideale protetto dalla legge in cambio della fedeltà alla politica maggioritaria, legata al suprematismo hindu.

L'ascesa del nazionalismo hindu, un tipo di nazionalismo culturale nel quale valori e tradizioni religiose sono elementi salienti, ha avuto un grande impatto sulla concettualizzazione di cittadinanza indiana. Influenzato inizialmente dai movimenti neohindu del XIX secolo sorti in risposta alla colonizzazione britannica, il nazionalismo hindu nella sua forma attuale si ispira al pensiero di Vinayak Damodar Savarkar, secondo cui l'“induità” (*hindutva*) «embraces all the departments of thoughts and activity of the whole Being of our

60 Gayatri Reddy, “Men” *Who Would Be Kings: Celibacy, Emasculation, and the Re-Production of Hijras in Contemporary Indian Politics*, «Social Research», 70, 2003, n.1, p. 175; Reddy, *With Respect to Sex*, p. 79.

61 Yasmin Nair, *Spectacles of the Flesh: The Formation of Deviancy in Visual Culture* (PhD Dissertation), West Lafayette, IN.: Purdue University, 2000, p. 116, nota 1.

Hindu race». <sup>62</sup> Questa si costruisce attraverso un costante conflitto fra “hindu” e “altri”, specialmente gli “invasori musulmani”. Chi non è hindu non è parte della nazione, non gode di legittima cittadinanza. Il discusso Citizenship (Amendment) Act del 2019 concede l'idoneità alla cittadinanza indiana ai migranti illegali hindu, sikh, buddhisti, jainisti, parsi e cristiani provenienti da Afghanistan, Bangladesh e Pakistan, e che sono entrati in India entro il 31 dicembre 2014, ma non menziona i musulmani, rivelando l'obiettivo del primo ministro Narendra Modi e del Bharatiya Janata Party (BJP) di fare dell'India la «patria delle persone hindu».

Il nazionalismo hindu è legato anche ai recenti processi economici, che evidenziano la connessione fra la traiettoria di liberalizzazione e il simultaneo rafforzamento dello *hindutva*. <sup>63</sup> In questo contesto va inquadrato l'omonazionalismo che, a differenza del *pinkwashing*, è una convergenza storica di pratiche statali, circuiti transnazionali di una cultura consumistica queer e di paradigmi sui diritti umani, e di fenomeni globali più ampi, come la crescente islamofobia. Al punto che ci sono persone appartenenti ad associazioni gay e lesbiche dell'Asia meridionale che, in quanto sostenitori/trici del BJP, si rifiutano di partecipare al corteo dell'India *gay pride* se vi si espongono cartelli contro la violenza comunitarista. <sup>64</sup>

È in questo contesto che l'ascesa del *kinnar akhārā* risulta un altro esempio di inclusione omicida. Sebbene il successo del movimento sia innegabile nel garantire riconoscimento ufficiale a una parte delle persone indiane di genere non conforme, questa conquista avviene solo costruendo un'identità più rigida ed escludendo chiunque non vi si conformi. E c'è di più: nonostante la retorica ufficiale che predica l'irrelevanza delle differenze di genere, i 13 *akhārā* riconosciuti dall'unione degli ordini religiosi rinuncianti (*akhārā pariṣad*) rimangono saldamente ancorati alla supremazia maschile. La maggior parte di essi non accetta donne al proprio interno e, se lo fanno, le pongono in posizione subordinata. All'inizio del XXI secolo Trikal Bhavanta Saraswati, nota come Mataji, fondò il *parī akhārā*, <sup>65</sup> il primo

62 Vinayak Damodar Savarkar, *Hindutva*, Bombay, Veer Savarkar Prakashan, 1969 [1923], p. 4. <https://archive.org/details/hindutva-vinayak-damodar-savarkar-pdf/page/n1/mode/2up> (11/2020).

63 Shandar Gopalkrishnan, *Defining, Constructing and Policing a 'New India': Relationship between Neoliberalism and Hindutva*, «Economic and Political Weekly», 41, 2006, n. 26, pp. 2805-2813.

64 Puar, *Terrorist Assemblages*, p. 295 nota 18.

65 Il nome completo è *śrī sarveśvar mahādev baīkunth dhām muktīdhām*, noto come *parī akhārā*. Il termine “parī” significa “fata, angelo, bella donna,” dove la

ordine di rinuncianti completamente femminile, che fu registrato al *kumbh melā* di Prayag del 2013, nonostante la contrarietà di molti capi religiosi degli altri *akhārā*. Le sue richieste di sfilare in processione e partecipare al sacro lavacro sono sempre state respinte e l'*akhārā* è sempre rimasto emarginato.<sup>66</sup> Le questioni di genere sono dunque rilevanti in un ambiente ascetico creato da uomini per uomini, che sembra disposto ad ammettere individui “né uomo né donna”, ma rimane chiuso verso le donne cisgender.

### *Conclusione*

In questo articolo si afferma che in India i gruppi di genere non conforme rivendicano i propri diritti tracciando confini ben definiti fra sé e altri gruppi analoghi, con uno schema ricorrente che costruisce i gruppi “altri” come non meritevoli dei diritti di cittadinanza, in modo di legittimare le proprie richieste di ammissione alla discriminazione positiva. In questo modo l’accesso limitato alla cittadinanza e ai diritti rimane indiscusso, e implicitamente lo si sostiene attraverso processi di esclusione, confermando che le richieste di riconoscimento e di diritti di alcuni gruppi operano in parallelo all’esclusione di altri.

Ciò conferma la complessità dei discorsi sulle persone portatrici di una non conformità di genere che non si identificano nella dicotomia maschio/femmina nell’ambito della negoziazione di un’inclusione legislativa che garantisca cittadinanza sociale. La lotta per i “diritti umani” ha sicuramente portato una maggiore consapevolezza nell’opinione pubblica, ma ha anche messo in luce le insidie dell’uso di tale inclusione come indicatore del progresso, poiché è intrisa di una interpretazione di “progresso” che porta avanti categorie coloniali di classi, caste e genere. Da una parte l’attivismo queer in India –specialmente da parte di studiose e studiosi queer dalit– ha denunciato le criticità del paradigma dei diritti dello stato liberista, mettendo in luce come linee di casta, classe e comunità religiosa plasmino profondamente e costruiscano espressioni di sessualità e genere accettabili, creando un soggetto sessuale ideale legittimato e protetto in cambio di una aderenza a linee politiche maggioritarie.

bellezza femminile sta, nelle intenzioni della fondatrice, nella capacità della donna di rivendicare la libertà di esplorare le profondità del proprio sé al di là dei limiti che la società patriarcale le impone.

<sup>66</sup> Antoinette E. De Napoli, *A Female Shankaracharya? The Alternative Authority of a Feminist Hindu Guru in India*, «Religion and Gender», 9, 2019, pp. 27-49.

Si assiste così da una parte a una laicizzazione dell'essere transgender in adesione a discorsi globali, e dall'altra alla proposta di vie di legittimazione religiose, ma sempre in chiave più o meno omonazionalista. Lo stato nazionale continua a controllare, regolamentare e criminalizzare le persone di genere non conforme che con i loro comportamenti rimangono costruite come devianti, replicando nella legislazione postcoloniale leggi coloniali, come è avvenuto nel Transgender Persons (Protection of Rights) Bill varato dal partito fondamentalista hindu BJP al governo, che torna a legittimare violenza e discriminazione contro persone transgender, intersessuali e di genere non conforme. Per tutte le persone che rifiutano di vedere la liberazione queer come l'accettazione di una vita normata e sanzionata dallo stato, la lotta è tutt'altro che finita.

*Abstract:* Le comunità *hijrā* dell'Asia meridionale sono spesso portate a esempio del riconoscimento sociale del fenomeno transgender in un contesto "tradizionale". Tuttavia, questa rappresentazione esotizzante cancella le distinzioni fra *hijrā*, *kinnar*, *koṭhī*, individui del terzo genere, uomini e donne trans, e persone la cui identità di genere non si identifica nelle categorie dicotomiche di maschio e femmina. In questo articolo si presenta il dibattito identitario in atto in India riguardo a figure che complicano l'identità di genere binaria, inserendolo nel quadro della richiesta di cittadinanza all'interno dello stato indiano e dell'omonazionalismo.

*Hijrā* communities from South Asia are often taken as an example of social acknowledgment of transgender in a 'traditional' context. Nevertheless, this exoticizing representation erases all distinctions among *hijrā*, *kinnar*, *koṭhī*, third gender persons, transmen and transwomen, and other individuals whose gender identity does not conform to the man/woman binary. In this article, I will introduce the debate about identity construction of people that complicate the binary gender identity, within the framework of citizenship claims and homonationalism.

*Keywords:* hijra, kinnar, koṭhī, terzo genere, transgender, India; hijra, kinnar, koṭhī, third gender, transwoman, India.

*Biodata:* Alessandra Consolaro è professoressa associata di *Lingua e letteratura hindi* presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Torino. Laureata in Sanscrito (Università di Milano) e Hindi (Università di Torino), grazie a una borsa di studio Fulbright ha studiato alla Jackson School of International Studies (University of Washington, Seattle, USA) e ha poi conseguito un Dottorato in *Storia, istituzioni e relazioni internazionali dei paesi extraeuropei* (Università di Pisa). Nel 2010 è stata Visiting researcher presso l'Università di Uppsala (Svezia) e nel 2015 è stata Visiting Professor presso la Shivaji University di Kolhapur (Maharashtra, India). La sua ricerca interdisciplinare è improntata alla critica femminista e di genere. Si è occupata di storia dell'Asia Meridionale, lingua hindi e critica e traduzione della letteratura hindi moderna (alessandra.consolaro@unito.it).

Alessandra Consolaro is Associate Professor of *Hindi Language and Literature* at the University of Torino (Italy). She completed her M.A. in Sankrit (University

of Milan) and Hindi (University of Torino). Thanks to a Fulbright scholarship she studied at the Jackson School of International Studies (South Asia) of the University of Washington (Seattle, USA). She obtained her Ph.D. in History, Institutions and International Relationships at the University of Pisa, Italy. She was visiting researcher at the University of Uppsala (Sweden) in 2010, and visiting professor in Kolhapur University (India) in 2015. Her field of interest and research is marked by interdisciplinarity and is based on feminist and gender critique. She has published on South Asia history, history of the Hindi language, colonial and postcolonial theory; contemporary Hindi literature: critical study and translation ([alessandra.consolaro@unito.it](mailto:alessandra.consolaro@unito.it)).