



HAL
open science

Maschilità, omoerotismo e identità sessuali in Marocco

Gianfranco Rebutini

► **To cite this version:**

Gianfranco Rebutini. Maschilità, omoerotismo e identità sessuali in Marocco. *Illuminazioni*, 2021, 55.
hal-04333774

HAL Id: hal-04333774

<https://hal.science/hal-04333774>

Submitted on 10 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Gianfranco Rebutini

MASCHILITÀ, OMOEROTISMO E IDENTITÀ SESSUALI IN MAROCCO

ABSTRACT. This article argues that the question of sexual identity, considered as a profound and immutable characteristic of the individual, may constitute a methodological trap rather than an advantage for a study on masculinity and erotic practices among men in Morocco. On the one hand, it will be necessary to analyze the relationships between erotic practices between men and gender identity, and on the other to show how sexual and gender identities, such as homosexual identity or masculinity, must be considered as social and cultural productions that they cannot be thought of in isolation. As we will see, in the specific case of Morocco, sexuality, gender, but also social class are social relations that intertwine and influence each other. Ones cannot be thought of without others.

ABSTRACT. Il saggio sostiene che l'identità sessuale, concepita come una caratteristica profonda e immutabile della persona, rappresenta una trappola metodologica nello studio della maschilità e le pratiche omoerotiche in Marocco. Da un lato sarà necessario analizzare la relazione tra pratiche erotiche tra uomini e identità di genere, dall'altro come le identità sessuali e di genere, come l'identità omosessuale o la maschilità, devono essere considerati prodotti sociali e culturali che non possono essere pensati come isolati. Come vedremo, nel caso del Marocco, il

genere, la sessualità, ma anche la classe sono relazioni sociali che si intersecano e si influenzano reciprocamente. L'uno, non può essere compreso se non in relazione agli altri.

Keywords: Hegemonic Masculinity; Homoeroticism; Male Homosexuality; Social Class; Sexual Identity.

Questo articolo si fonda su un lavoro di campo effettuato a Marrakech tra il 2002 e il 2005¹. Durante questo periodo il mio interesse ha riguardato la produzione delle maschilità in Marocco, mettendo a fuoco la questione della relazione tra forme differenti di maschilità presenti localmente e le pratiche e identità sessuali degli uomini, specialmente le pratiche omoerotiche e omosessuali.

Il caso di Marrakech, in ragione della sua struttura urbana e della sua specificità culturale e sociale, e in particolare a causa della grande importanza del turismo nella sua economia, non può essere generalizzato al Marocco nel suo insieme. Tuttavia, la crescente urbanizzazione e lo spopolamento delle campagne marocchine – più della

¹ Il lavoro sul campo ha avuto luogo per un periodo di quasi due anni, principalmente nella città di Marrakech. Ho fatto un lavoro di osservazione partecipante, specialmente negli spazi della sociabilità maschile, come le strade, i caffè, i locali notturni. Allo stesso tempo, ho raccolto storie di vite dei giovani attraverso una lunga frequentazione di interlocutori privilegiati stabilendo relazioni di fiducia e intimità necessarie per una ricerca così delicata. Cfr: Rebucini G. (2013), *Masculinités hégémoniques et « sexualités » entre hommes au Maroc: Entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité*, “Cahiers d'études africaines”, CCIX, 1-2, 2013, pp. 387-415, Rebucini G, *Économie des plaisirs et des échanges 'sexuels' entre hommes au Maroc*, in Broqua C. e Deschamps C., a cura di, *L'échange économique-sexuel*, Éditions de l'EHES, Paris 2014, pp. 171-190.

metà della popolazione totale (55%) vive attualmente in un centro urbano, rispetto a meno di un terzo nel 1960 (29,%) suggerisce che il contesto urbano sta diventando sempre più un contesto favorevole alla comprensione della vita quotidiana e delle sue rappresentazioni in Marocco (Rachik 2012).

Questo articolo sostiene che la questione dell'identità sessuale, considerata come una caratteristica profonda e immutabile dell'individuo, possa costituire una trappola metodologica piuttosto che un vantaggio per uno studio sulle maschilità e sulle pratiche erotiche tra uomini in Marocco. Da un lato, sarà necessario analizzare le relazioni tra pratiche erotiche tra uomini e identità di genere e, dall'altro, mostrare come le identità sessuali e di genere, come l'identità omosessuale o la maschilità devono essere considerate come produzioni sociali e culturali che non possono essere pensate isolatamente. Come vedremo, nel caso specifico del Marocco, come peraltro in gran parte delle società del mondo, la sessualità, il genere, ma anche la classe sociale sono rapporti sociali che si intrecciano e si influenzano a vicenda. Gli uni non possono essere pensati senza altri.

Il genere maschile, tra esperienza soggettiva e sistema egemonico.

Se le teorie costruzioniste hanno da tempo evidenziato come il genere non possa essere pensato come un'essenza (Butler 1990; Halperin 1990), diversi studi incentrati sulle intersezioni tra genere e sessualità hanno descritto una moltitudine di significati

e casi culturalmente specifici di generi e sessualità (Blackwood 1986; Chauncey 1994; Herdt 1994). Più di recente, uno dei campi di analisi più prolifici è stato lo studio della sessualità nella globalizzazione. Dalla fine degli anni '90, ma soprattutto dagli anni 2000, stiamo assistendo a una relativa abbondanza di studi dedicati alla questione delle circolazioni, generalizzazione e omogeneizzazione dei modelli sessuali, comprese le identità omosessuali e lesbiche. Da questo momento, possiamo distinguere chiaramente un sempre più forte interesse dei *Gay&Lesbian Studies* *Queer Studies*, specialmente anglosassoni, per l'articolazione delle situazioni locali delle soggettività sessuali autoctone con fenomeni di globalizzazione, al punto che Elisabeth Povinelli e George Chauncey hanno potuto parlare di una vera «svolta transnazionale» (Povinelli, Chauncey 1999, 439). È dalle prospettive aperte da questi studi che quest'articolo prende le mosse. Cercherò infatti di mostrare le interrelazioni complesse che esistono in Marocco tra genere, sessualità e statuto – di classe e di età – come testimoniate dagli attori sociali con cui sono venuto in contatto.

Per comprendere meglio queste articolazioni, è necessario chiarire subito una distinzione importante tra genere come sistema e genere come esperienza soggettiva.

A ragione l'antropologa Evelyn Blackwood sostiene che il genere come categoria comprensiva e totalizzante «rimane un concetto problematico» (1998, 492). Secondo la studiosa, «parte del problema [...] nasce dalla fusione di due processi separati, ma che si influenzano a vicenda: il genere come categoria culturale e il genere come esperienza soggettiva» (Blackwood 1998, 492).

Pensare il genere (e i generi) come esperienza soggettiva ci permette di pensare ai meccanismi di resistenza, manipolazione, negoziazione ed evitamento dei dispositivi che gli individui affrontano e con cui si adattano alle diverse configurazioni sociali e culturali del sistema di genere. Il genere, inteso in questo senso plurale, può essere rappresentato come un insieme di rapporti sociali caratterizzati da specifici contesti sociali, culturali e storici. Ciò rende anche possibile pensare ai generi senza riferirsi necessariamente a una base biologica legata al corpo maschile o femminile, ma piuttosto come formazioni relazionali, in cui le relazioni sociali come la razza, la classe e la sessualità possono interagire e condizionare una configurazione di genere che si traduce in un complesso processo di soggettivazione negli individui.

Più generalmente, pensare al sistema di genere attraverso la categoria dell'egemonia può anche essere un modo interessante per comprendere le relazioni di genere come esperienza soggettiva e come sistema. In effetti, il sistema di genere inteso come un apparato egemonico definisce il contesto di ciò che è possibile, a volte anche pensabile per i soggetti subalterni. Non tutte le esperienze di genere, non tutte le soggettivazioni sono possibili in un determinato sistema di genere. Esse hanno sì una certa autonomia di espressioni ma restano dipendenti della configurazione sociale e culturale che strutturano i possibili (Connell 1996). Il sistema di genere serve allora come un termine cardine attorno al quale ogni azione e ogni soggettività subalterna particolare viene valutata. Esso serve anche come produttore di codici di condotta, regole e leggi che perpetuano e riproducono quell'egemonia allo stesso

tempo. Questo sistema egemonico è quindi produttore e prodotto delle sue stesse produzioni subalterne e riesce a rispondere a una certa stabilità spesso attraverso una naturalizzazione di questi termini. La categorizzazione dualista dei generi, la loro gerarchizzazione e la loro naturalizzazione sono il risultato di questo processo egemonico. La maschilità egemonica, la femminilità e gli altri generi subalterni (come le maschilità subalterne che ci interessano qui) possono essere pensati solo attraverso le relazioni di potere che li costituiscono mutualmente.

La produzione di maschilità a Marrakech è il risultato di una complessa articolazione tra fattori materiali e ideologici che può variare in base alla posizione sociale acquisita, a uno status di classe, all'età, come anche rispetto alle capacità intellettuali e morali di ciascun individuo. Come vedremo, nel contesto specifico della complessa costruzione delle mascolinità in Marocco, l'importanza della sessualità e specialmente delle pratiche omoerotiche, sembra non assumere un peso preponderante. La maschilità si costruisce infatti soprattutto a partire da altre relazioni sociali come la classe e l'età. Come Mohammed Mezziane ha sottolineato per il periodo medievale, per i giuristi musulmani, la sessualità non era «né essenziale né necessaria per giustificare o caratterizzare la mascolinità degli uomini» (2008, p. 305). Allo stesso modo oggi, la realizzazione concreta di pratiche omoerotiche a Marrakech non determina di per sé un percorso unico nella produzione della maschilità egemonica e la loro relazione con il sistema di genere rimane complessa.

Due modelli epistemologici: «genere/identità sessuale» e «genere/pratiche erotiche».

Questa analisi mira a chiarire le linee di confine permeabili tra due modelli epistemologici che ho chiamato altrove «genere/identità sessuale» e «genere/pratiche erotiche» (Rebucini 2013) e che coesistono in Marocco. Questa distinzione consente di contestualizzare le esperienze e le negoziazioni di ragazzi e uomini a Marrakech in relazione alle loro pratiche erotiche e affettive. Durante la mia ricerca, mi sono convinto, infatti, che questa produzione sociale che è il genere, ma anche la sessualità, possa essere inteso come un'epistemologia a sé stante. Con questo intendo un sistema ideologico che non solo può essere inteso in sé come un costrutto che agisce nella costruzione di categorie di genere e sessualità, ma anche come un sistema di conoscenza del mondo che struttura la vita nella società dei diversi attori sociali: orienta le loro azioni e i loro comportamenti, oltre a modellare i corpi e gli individui secondo particolari «forme di vita».

L'epistemologia «genere/identità sessuale».

È ormai generalmente accettato che le categorie d'identità omosessuale prima e quella gay poi siano state costruite in Europa come risultante di una nuova elaborazione più o meno precisa di particolari concetti legati al genere.

Così, per lo storico David Halperin, è dal ventesimo secolo che una nuova tassonomia delle pratiche sessuali si è imposta attraverso il superamento di una categorizzazione strutturata in funzione del genere dei partecipanti ai rapporti sessuali così definiti, in direzione, in maniera sempre più esclusiva, di una distinzione anatomica strutturata a partire dal sesso dei partecipanti all'atto, «stesso sesso vs sesso diverso» (Halperin 1990, p. 31), omo-sessualità vs etero-sessualità. Il desiderio passava da un'erotizzazione della differenza dei partner, di genere e di età soprattutto, a un'erotizzazione dell'identico, che l'introduzione del termine omo-sessuale non ha fatto altro che confermare.

È dunque la separazione della sessualità dal genere del partner (ora indifferente alla definizione dell'identità omosessuale) che permette ideologicamente, ma anche molto praticamente, di prendere in considerazione e trattare gli uomini che hanno rapporti sessuali con gli uomini, non secondo le loro pratiche, ma in modo globale, includendo tutti gli uomini che hanno una posizione ricettiva o insertiva, attiva o passiva, in una stessa identità omosessuale. Se fino al XIX secolo ciò che contava era la posizione attiva o passiva, maschile e femminile, nell'atto sessuale, a partire dalla fine del XIX e ancor più nel XX secolo ciò che conta è il desiderio per il proprio stesso sesso, indipendentemente dal fatto che si assuma la posizione attiva o passiva o che si abbia un'espressione di genere maschile o femminile, o che si sia più o meno giovane o più anziano. Il discorso passa da una caratterizzazione di genere che tiene in conto delle sole pratiche che caratterizzano, più o meno direttamente, questa

differenziazione di genere, a una caratterizzazione che prende in considerazione la sola sessualità del partner, omosessuale o eterosessuale, indipendentemente dalle pratiche concrete. «Il sodomita era un recidivo, l'omosessuale ormai è una specie» per usare la nota definizione foucaultiana (Foucault 1976, p. 43). Questa nuova categorizzazione e definizione delle identità sessuali ha avuto un'influenza importante anche sulla ridefinizione del sistema di genere in Occidente, in particolare per la definizione della maschilità egemonica che ormai non si definisce più solo in relazione alla femminilità di soggetti subalterni come le donne o le persone effeminate, ma si struttura anche in opposizione alla nuova specie omosessuale, specialmente in opposizione all'omosessualità maschile. Nelle parole dello storico George Mosse, la costruzione moderna della maschilità occidentale si è sviluppata storicamente attraverso la costruzione delle identità negative del maschio egemonico, come l'omosessuale, ma anche l'ebreo, il proletario, il criminale e il colonizzato. Così, secondo Mosse «la virilità moderna aveva bisogno dei suoi controtipi» (Mosse 1996, p. 17). L'epistemologia genere/identità sessuale dell'occidente moderno è stata quindi costruita sulla (e dipende dalla) dicotomia distintiva e gerarchica eterosessualità/omosessualità. La maschilità egemonica in Occidente si costruisce quindi attorno all'ideal-tipo dell'uomo cis²-eterosessuale, borghese, bianco.

Questo processo rimane quindi storicamente e culturalmente specifico all'Europa e all'Occidente in generale ed è per questo che mi pare importante distinguerne i tratti

² Il prefisso latino cis- è il contrario di trans- e sta quindi ad indicare le soggettività non-trans.

specifici. In questo caso, infatti, il rapporto tra genere e sessualità si gioca su un terreno specifico di cambiamenti storici e culturali situati e perciò non trasferibili meccanicamente a altri contesti culturali, che hanno storie diverse e che producono quindi situazioni e configurazioni in cui il genere e le sessualità entrano in relazione in modo diverso.

L'epistemologia «genere/pratiche erotiche»

Al fine di rilevare queste differenze storiche e culturali, ho introdotto l'espressione 'epistemologia genere/pratiche erotiche' che caratterizza a mio avviso la situazione storico-culturale in Marocco.

L'epistemologia genere/pratiche erotiche in Marocco, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra categorie di genere e pratiche sessuali tra uomini, comunemente chiamate omoerotiche, differisce dall'epistemologia genere/identità sessuali tipiche dell'Europa e degli Stati Uniti, soprattutto perché la differenza di genere, tra il maschile e il femminile, non si costruisce a partire dalla differenziazione tra identità omosessuale ed eterosessuale. Il maschile egemonico non ha come controtipo l'omosessuale ma tutta una serie di soggettività subalterne che si posizionano su un continuum di genere. Si può dire allora che a differenza dell'epistemologia genere/identità sessuali che si fonda sulle opposizioni binarie di genere e di sessualità (maschile/femminile; eterosessualità/omosessualità)

l'epistemologia genere/pratiche erotiche si fonda piuttosto su un modello gerarchico ma unitario, dove il maschile egemonico resta in cima della gerarchia e le altre soggettività si posizionano su un asse verticale dal più vicino al più lontano rappresentato dalle giovani donne e dai bambini. L'ordine del genere in questa configurazione è quindi sempre organizzato in funzione della soggettività egemonica che si definisce sempre in relazione ai soggetti subalterni. Questi soggetti subalterni, specialmente quelli più vicini alla posizione egemonica rappresentata dall'uomo sposato con figli, sono gli uomini o i ragazzi più o meno giovani ma comunque celibi, che a loro volta un giorno occuperanno o aspireranno a occupare la posizione egemonica. La posizione subalterna di questi soggetti è quindi relativa e temporanea e le relazioni omoerotiche tra uomini seguono questa logica del continuum di genere e di una differenziazione per gradi piuttosto che per specie.

Dalla mia ricerca sul campo, mi sono reso conto che per gran parte della popolazione di ragazzi che praticava l'omoerotismo a Marrakech, la distinzione tra eterosessualità et omosessualità non aveva quasi alcun senso. Le pratiche omoerotiche degli uomini a Marrakech non influenzano necessariamente la loro identità di genere maschile né impediscono il compimento della maschilità egemonica. Sebbene in alcuni casi ci possa essere una stigmatizzazione sociale e un indebolimento della mascolinità virile agli occhi di coloro che li circondano, questo indebolimento è spesso di natura transitoria. Finché non hanno la pretesa di esclusività nelle pratiche omoerotiche, e se accettano il matrimonio come

compimento della loro maschilità adulta, gli uomini e i ragazzi beneficiano di una relativa tolleranza e accettazione delle loro pratiche sessuali omoerotiche. Queste ultime sono considerate piuttosto come un ‘vizio’ e/o un ‘piacere’ certamente riprovevole³, ma che non determina una volta per tutte lo status sociale e la rispettabilità di un uomo. Non si assiste quindi a un cambiamento di trattamento radicale. Gli uomini che praticano l’omoerotismo non diventano omosessuali, anche se perdono una parte della loro virilità e sono declassati nella graduatoria delle maschilità. Le pratiche sessuali omoerotiche possono persino sussistere dopo il matrimonio e ciò non costituisce un cambiamento di identità ma, nel caso in cui l’uomo si ritrovi nella posizione del penetrante, queste pratiche possono addirittura aumentare il suo grado di virilità e quindi rafforzare la sua maschilità egemonica.

In Marocco, l’epistemologia sessuale genere/pratiche erotiche, che ho appena descritto in poche parole, da cui deriva una forma particolare del sistema di genere e quindi anche della maschilità egemonica, non è, tuttavia, l’unica.

Come ha mostrato Joseph Massad (2007)⁴, infatti, dal periodo coloniale e più decisamente negli ultimi decenni, i paesi islamici hanno iniziato a utilizzare alcune categorie occidentali riguardanti la sessualità, inclusa la dicotomia eterosessuale/omosessuale, utilizzando quindi anche il sistema di genere ad esso

³A questo proposito, il trattamento di stigmatizzazione sociale riservato alle pratiche omoerotiche e agli uomini che le compiono può essere avvicinato alla stigmatizzazione sociale del consumo d’alcool come pratica prettamente maschile.

⁴A tal proposito si può citare anche l’importante lavoro di Lagrange F., *Islam d’interdits, Islam de jouissance*, Téraèdre, Paris 2008.

allegato, quello che qui ho chiamato genere/identità sessuale. Il cinema, la musica, l'informazione di massa, la pubblicità, la pornografia diffondono infatti questa visione identitaria ben oltre l'area culturale occidentale. La forza dei nuovi mezzi di comunicazione, in particolare Internet, sta accelerando questi flussi. È quindi con questi elementi narrativi della globalità che uomini e ragazzi in Marocco si trovano a confrontarsi. È importante notare, tuttavia, che questi trasferimenti e circolazioni non sono mai neutri e a senso unico. In questi processi di globalizzazione è sempre questione di articolazioni, rielaborazioni e riconfigurazioni degli elementi esogeni nel contesto locale.

Nel caso del Marocco contemporaneo quindi, le due epistemologie sessuali che ho descritto coesistono in una situazione complessa e possono riferirsi più o meno esplicitamente a una distinzione per classi sociali. Le classi dominanti della popolazione marocchina tenderebbero più a incorporare e utilizzare un'epistemologia genere/identità sessuale, mentre le classi subalterne sarebbero più indebitate all'epistemologia genere/pratiche erotiche.

Se prendiamo per esempio i ragazzi dei quartieri più popolari che ho incontrato a Marrakech che avevano pratiche omoerotiche e alcuni dei quali erano chiaramente stigmatizzati *zamel*, cioè ragazzi effeminati o la cui maschilità era socialmente messa in dubbio, tutti, nessuno escluso hanno affermato la ferma volontà di sposarsi un giorno. La loro giovane età li metteva, per il momento, al riparo da una tale eventualità, eppure il matrimonio rimaneva per loro l'orizzonte di realizzazione

personale più importante. Anche la realizzazione professionale era considerata di minor importanza e sempre in funzione del matrimonio: avere un buon lavoro, che garantisca un'autonomia economica, era una condizione necessaria per trovare moglie e avere figli. Non erano spaventati quindi dall'eventualità del matrimonio, anzi. Essendo il matrimonio e la riproduzione il compimento del grado più alto della maschilità (la maschilità egemonica), ponendosi in una tale traiettoria, i ragazzi rivendicavano la loro condizione propriamente maschile, che per altro poteva anche fornire loro una maggiore libertà d'azione nel soddisfacimento del desiderio omoerotico una volta sposati. Infatti, l'uomo egemonico, nella condizione di privilegio che acquisisce con il matrimonio e con lo statuto di padre, può tranquillamente continuare ad avere delle pratiche sessuali con persone del suo stesso sesso a condizione che esprima sempre una posizione dominante nella relazione, almeno dal punto di vista della sua immagine sociale. Poco importano in effetti le pratiche concrete, l'importante è lo statuto sociale che un uomo riesce a mantenere di fronte ai pari e di fronte alle persone a lui subordinate, moglie, figli ecc.

Yassine, 19 anni, un ragazzo considerato *zamel*, ha trovato la mia domanda sulla possibilità o meno di sposarsi priva di senso. Era normale per lui doversi sposare un giorno. Il caso opposto non lo aveva neanche considerato. Voleva dei figli e potersi costruire una famiglia un giorno. Ciò che faceva, al momento, nella sua vita privata non aveva nulla a che fare con il suo futuro di uomo e non pensava che le sue attività, o il fatto di essere considerato uno *zamel*, potessero un giorno impedirgli di diventare

un uomo a tutti gli effetti un *rajul* (in arabo ‘uomo sposato e con figli’). La totale assenza di frustrazione e di apprensione nella sua visione come futuri sposi e padri dimostra anche che, a loro giudizio, le pratiche omoerotiche effettive di questi ragazzi, sia attive che passive, non pregiudicano in nessuna maniera la realizzazione di una maschilità compiuta che sono pronti ad assumere più tardi e che è anche fortemente desiderata. Queste pratiche non sono per loro, così come per il loro *entourage*, il segno di una ‘natura’ diversa, o la prova di un’impossibilità a intraprendere il cammino verso una realizzazione propriamente maschile. Esse non interferiscono quindi nella costruzione della maschilità.

La stigmatizzazione dello *zamel*, in questo contesto particolare, assume quindi un significato specifico. L’insulto dello *zamel* serve in effetti come incentivo al rispetto della maschilità egemonica, segnando la frontiera tra un vero uomo, che deve essere sempre attivo, autonomo e indipendente, e lo *zamel* pensato come apertamente passivo e dipendente. Questa frontiera, tuttavia, è una frontiera interna alla maschilità, che si struttura per gradi di intensità su una scala del più meno mascolino. Essa serve infatti, attraverso la creazione di questa categoria eccentrica dello *zamel*, a delimitare un preciso quadro della maschilità in generale. Lo *zamel*, in negativo, è usato dall’ ‘uomo vero per definirsi. Se non esiste lo *zamel* non esiste neanche l’ ‘uomo vero’, l’uomo compiuto, il *rajul* in arabo.

Zamel non è quindi un’essenza, un’identità, ma piuttosto il termine che indica una perdita di mascolinità, ma che non rappresenta tuttavia un vero pericolo per il sistema

eterocentrico del genere in Marocco. Poiché la mascolinità può sempre essere riacquisita, in particolare attraverso il matrimonio e la procreazione, la relativa tolleranza di cui le pratiche omoerotiche beneficiano in Marocco si spiega dunque con la natura reversibile e mutevole dell'acquisizione dello status d'uomo, di *rajul*.

Anche se i richiami a un ordine del genere sono sempre possibili (la mascolinità, come la femminilità, è sempre sotto controllo e disciplinata), questi devono considerarsi come parte di una strategia normativa più generale che non si focalizza sulle pratiche omoerotiche stesse ma sulla necessità per i ragazzi di conformarsi al percorso verso una mascolinità compiuta, verso il matrimonio. Pertanto, fintanto che *zamel* rimane una categoria transitoria e momentanea, e non pretende un'identità fissa, una marcata individualizzazione ma accetta di rispettare il sistema di genere e la regola eterocentrica del matrimonio, può benissimo essere reintegrato come parte di una sessualità maschile accettabile e accettata.

Inoltre, non sono tanto le pratiche effettive, attive o passive, ossia quelle inseritive o ricettive, a porre un problema in sé, ma piuttosto la pubblicità sociale di queste pratiche. Se un individuo è definito come *zamel* è perché è sospettato di indulgere in pratiche sessuali passive, o perché assume, (o è pubblicamente accusato di farlo), atteggiamenti e comportamenti non conformi alla mascolinità egemonica. Ciò non impedisce che in seguito egli possa essere reintegrato come un *rajul*, una volta che egli assuma il ruolo attivo, e soprattutto perché mostra e si comporta, per le sue attitudini corporee, per il suo status sociale e per la sua presentazione nello spazio

pubblico, come un ‘vero uomo’. Da quel momento in poi egli smetterà di essere stigmatizzato e possederà tutti i privilegi maschili.

Il caso di Rachid è significativo a questo riguardo. Quando lo incontrai per la prima volta a Marrakech, Rachid aveva 25 anni e veniva dal nord del Marocco. Si era trasferito con la sua famiglia qualche anno prima. Laureato, aveva già viaggiato molto in Europa, lavorato per alcuni anni e apparteneva a una famiglia della classe media. Non era molto ricco ma abbastanza da potersi permettere di uscire nei nightclub. Non beveva alcool, anche se non era veramente praticante. Era rispettato dai suoi amici per la sua discrezione e anche perché si avvicinava raramente agli europei⁵. Inoltre, non l’ho mai visto ‘flirtare’ con qualcuno in un bar o in una discoteca. Preferiva Internet per questo. In Europa, aveva avuto diverse esperienze di relazioni amorose e sessuali con occidentali, ma in Marocco, preferiva quasi sempre i ragazzi marocchini.

Era appena uscito da una storia d'amore abbastanza lunga con un ragazzo marocchino della sua città natale. Avevano vissuto la loro relazione d’amore senza ostacoli. Erano, infatti, considerati dalle loro rispettive famiglie semplicemente come

⁵La frequentazione di europei come partner sessuali o affettivi era considerata sempre con sospetto dagli stessi ragazzi marocchini. Le relazioni che potevano nascere tra marocchini e europei erano sempre viste attraverso il prisma della forte disparità economica tra i due partner. Questa situazione non poteva non fomentare il sospetto di un interesse economico della parte del partner marocchino. Ciò che nei fatti avveniva spesso. In questa situazione di forte disparità e di sicura dominazione economica degli europei, è difficile anche solo distinguere interessi affettivi e interessi economici. Per un’analisi di questi processi economici mi permetto di rimandare al mio saggio, *Économie des plaisirs et des échanges ‘sexuels’ entre hommes au Maroc*, cit.

dei buoni amici. Si erano lasciati per ragioni di incompatibilità di carattere e anche perché Rachid, essendosi trasferito a Marrakech, non riusciva più a gestire la loro relazione a distanza. Non mi ha mai detto di essere stato stigmatizzato in quanto *zamel* e ancor meno come gay. Aveva atteggiamenti considerati in Marocco come molto maschili, quando cercava di definirsi attraverso una griglia tassonomica occidentale, si diceva bisessuale. Non ho mai saputo esattamente quali fossero le sue preferenze sessuali, ma ho capito dal quel che mi raccontava delle sue esperienze che essere attivo o passivo era indifferente per lui.

Quando l'ho incontrato nell'inverno del 2005, stava organizzando sia il suo matrimonio che la sua partenza per l'Olanda. Rachid aveva un ottimo rapporto con la sua famiglia e aveva accettato di sposare una lontana cugina che viveva nei Paesi Bassi. I suoi genitori l'avevano scelta per lui. Il matrimonio era in programma per la fine dell'estate, in Marocco, e la sua partenza per l'Europa era prevista poco dopo. Conosceva a malapena questa sua cugina, ma non considerava il matrimonio come un'esperienza poco piacevole o come una violenza. Al contrario, Rachid vedeva il matrimonio come un'opportunità per emigrare e soprattutto come un'occasione di realizzazione personale. Voleva costruire una famiglia e avere figli. Pensava, infatti, che il suo desiderio per gli uomini potesse benissimo conciliarsi con una vita familiare da uomo sposato. Inoltre, il fatto di emigrare nei Paesi Bassi dopo il matrimonio lo lasciava ben sperare quanto al fatto di poter vivere le sue esperienze

omoerotiche ancora più liberamente di quanto avesse potuto fare fin a quel momento in Marocco.

La situazione è, al contrario, generalmente molto diversa per i ragazzi delle classi medie o alte. Per loro, il matrimonio rimane una specie di spada di Damocle che temono e cercano di posticipare il più possibile. Ad esempio, Redouan, che al momento del nostro incontro una sera in discoteca a Marrakech aveva ventisette anni e che veniva da una famiglia ricca di Casablanca, ma aveva vissuto e studiato a Parigi da quando aveva 18 anni, era molto preoccupato per il suo futuro. Non essendo lontano dai trent'anni e avendo vissuto a Parigi nell'ambiente gay, si definiva lui stesso come gay. Non aveva mai detto ai suoi genitori di essere omosessuale, anche se pensava che lo sospettassero. Mi disse che aveva paura per gli anni a venire perché i suoi genitori, ma soprattutto i suoi nonni, stavano cominciando a spingerlo al matrimonio. Ciò che lo aveva salvato fino a quel momento era il fatto che suo fratello maggiore, eterosessuale e di pochi anni più vecchio di lui, non si era ancora sposato, il che gli lasciava almeno un po' di tranquillità. Il matrimonio, non rientrava nelle sue aspirazioni.

Lo considerava come un tradimento di ciò che era profondamente, un tradimento della sua identità di gay. Anche se pensava che i suoi genitori lo avrebbero capito e che forse sarebbero stati comprensivi con lui nel caso in cui avesse fatto *coming-out*, sapeva che un giorno o l'altro gli altri membri della sua famiglia avrebbero imposto a lui e ai suoi genitori la questione come ineluttabile. Sperava di poter continuare in

questa situazione ambigua fin quando «la mentalità non cambierà in Marocco». Per lui, il matrimonio eterosessuale non rappresentava il compimento della sua mascolinità, ma piuttosto una rottura con la sua identità omosessuale. L'esclusività omosessuale della sua identità non avrebbe potuto resistere all'imposizione di un matrimonio. D'altra parte, non voleva, ma soprattutto non poteva rompere con la sua famiglia perché essa rappresentava molto per lui, sia in termini affettivi che in termini di relazioni più larghe. In Marocco, i legami familiari non rappresentano solo legami affettivi ma sono anche la struttura materiale su cui si fondano le relazioni più larghe anche in termini economici, d'impiego per esempio, ma anche di rispettabilità sociale. Si sentiva così bloccato in un doppio vincolo: da una parte il rispetto per la sua identità sessuale gli impediva di rispettare la volontà della sua famiglia, dall'altra non poteva deluderli, rischiando così di perdere gran parte dei privilegi maschili che il sistema della parentela gli dava. Aveva deciso di darsi tempo e di non preoccuparsi del futuro per il momento, fino al giorno in cui il problema non si fosse presentato come ineluttabile⁶.

⁶Questa situazione di blocco e questa sensazione di forte costrizione, così come la violenza vissuta dai giovani omosessuali rispetto alle attese della famiglia, sono state evidenziate, nel contesto della 'diaspora' maghrebina in Francia, da Christelle Hamel. Cfr: Hamel C., *En milieu maghrébin, une question d'honneur*, in Lagrave R.M., Gestin A., Lépinard É., Pruvost G., a cura di, *Dissemblances. Jeux et enjeux du genre*, L'Harmattan, Paris 2002.

Il matrimonio e la famiglia come discriminine significativa delle maschilità in gioco.

Se nel caso dei giovani delle classi subalterne il matrimonio non rappresenta una rottura con il loro percorso nella maschilità e con la loro identità di genere, per i ragazzi e gli uomini che sono cresciuti in un ambiente occidentalizzato delle classi dominanti le cose non vanno nello stesso modo. In entrambi i casi, l'identità maschile personale è sottoposta a giudizio e controllo ma in modo diverso. In un caso il matrimonio garantisce, anche se in modo differito, la piena acquisizione delle caratteristiche della maschilità egemonica, nell'altro la maschilità è messa in pericolo dalla stessa epistemologia occidentale a cui si fa riferimento, perché essa inserisce il processo dell'acquisizione di una piena maschilità nella traiettoria identitaria eterosessuale e esclusiva, alla quale non hanno accesso.

È quindi la diversa posizione delle varie maschilità rispetto alla struttura e al significato della famiglia che diventa l'elemento discriminante nelle due configurazioni. Se, per tutti gli uomini, la famiglia rimane l'orizzonte fondante della costituzione della personalità maschile e dell'*agency* degli individui, il modello di famiglia fondato sull'eterosessualità esclusiva e sul controllo dell'identità sessuale degli uomini agisce come un ostacolo alla realizzazione personale per gli individui delle classi agiate che assumono un'identità omosessuale esclusiva. La famiglia fondata solo sulla divisione di genere e che resta indifferente all'identità sessuale

rappresenta per gli uomini che hanno delle attività omoerotiche uno spazio ulteriore di libertà sessuale. Il raggiungimento della maschilità egemonica è anche il raggiungimento di un controllo sociale meno stringente. Le pratiche omoerotiche possono quindi essere addirittura più frequenti, sotto certe condizioni che ho cercato di spiegare in quest'articolo. Questo sembra essere il risultato della posizione differente che i legami familiari assumono in relazione alle due epistemologie sessuali che abbiamo descritto. Nel modello di pratiche di genere/pratiche erotiche, a partire del quale ho descritto le pratiche omoerotiche per le classi subalterne, poiché queste pratiche non sono considerate come una violazione della teleologia del matrimonio, gli uomini hanno a disposizione una gamma più ampia di scelte possibili, pratiche etero- o omoerotiche.

Nel rapporto omoerotico, la possibilità di accedere o meno alle diverse pratiche, sia inseritive che recettive, attive o passive, non dipende dall'assunzione di un modello sessuale esclusivo e di un'identità sessuale specifica che separerebbe gli uomini tra omosessuali ed eterosessuali. Sembra piuttosto che gli uomini possano gestire le loro pratiche erotiche in conformità a desideri che non sono necessariamente funzione di una particolare disposizione della personalità 'sessualmente' determinata. Questi desideri sono piuttosto determinati da altri aspetti della persona, come una certa relazione con la costruzione della mascolinità egemonica, per esempio. Questa costruzione si esprime in un campo relazionale, in rapporto con i sentimenti di dipendenza e autonomia personale che si sviluppano a partire dell'educazione alla

maschilità. Questi sentimenti sono relazionali perché, per attualizzarsi e materializzarsi, richiedono l'intero sistema di relazioni sociali e una più ampia rete di connessioni e relazioni, basati sulla centralità istituzionale e materiale della famiglia.

Soprattutto il sentimento di autonomia, che è quello che la maggior parte delle persone ritiene il culmine di una maschilità matura e egemonica, non deve essere pensato in termini di un individualismo liberale, di un'autonomia individuale e specialmente di un'autonomia dalla famiglia. Al contrario, in questo contesto socio-culturale, l'autonomia personale è sempre intesa come un concetto relazionale, interna cioè alle relazioni sociali e specialmente alle relazioni familiari. Si è autonomi, finanziariamente, intellettualmente e moralmente, perché si è in grado di soddisfare le esigenze e le attese di una rete di relazioni familiari e di gruppo, capacità che sola può confermare la posizione di privilegio dell'uomo egemonico. Idealmente la costruzione dell'autonomia personale non è tanto il risultato di un individuo, ma piuttosto l'instaurazione di relazioni complesse in un contesto sociale determinato. L'individuo e la sua autonomia ha significato solo in un contesto di legami interpersonali. L'uomo egemonico sarà allora colui che sarà capace o avrà la possibilità di tessere quanto più fortemente e ampiamente questi legami. La maschilità egemonica non può che confrontarsi con questa situazione e i rapporti omoerotici che gli uomini possono avere con altri uomini non scalfiscono che molto superficialmente questa configurazione.

BIBLIOGRAFIA

Blackwood E. (1986), *Many Faces Of Homosexuality: Anthropological Approaches To Homosexuality*, New York, Routledge.

Blackwood E. (1998), *Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire*, *Cultural Anthropology*, 13, pp. 491-521.

Butler J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London & New York, Routledge.

Chauncey G. (1994), *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books.

Connell R. (1995), *Masculinities*, Cambridge, Polity Press.

Foucault M. (1976), *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard.

Halperin D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*, New York, Routledge.

Hamel C. (2002), *En milieu maghrébin, une question d'honneur*, in Lagrave R.M., Gestin A., Lépinard É., Pruvost G. (eds.) 2002, "Dissemblances. Jeux et enjeux du genre", Paris, L'Harmattan.

Herdt M. (1994), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zones

Lagrange F. (2008), *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, Paris, Téraèdre.

Massad J. (2007), *Desiring Arabs*, Chicago, Chicago University Press.

Mezziane M. (2008), *Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IXe au XIe siècle*, *Arabica*, 55(2), pp. 276-306.

Mosse G. (1996), *The Image of Man: the Creation of Modern Masculinity*, Oxford, Oxford University Press.

Povinelli E. A., Chauncey G. (1999), *Thinking Sexuality Transnationally: An Introduction*, *GLQ. Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5(4), pp. 439-449.

Rachik A. (2012), *La recherche urbaine au Maroc*, *SociologieS* [Online], Files, Actualité de la sociologie urbaine dans des pays francophones et non anglophones, Online since 15 November 2012, connection on 24 March 2020. URL:

<http://journals.openedition.org/sociologies/4184>

Rebucini G. (2013), *Masculinités hégémoniques et « sexualités » entre hommes au Maroc: Entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité*, *Cahiers d'études africaines*, 53 (209/210): 387-415.

Rebucini G. (2014), *Économie des plaisirs et des échanges 'sexuels' entre hommes au Maroc*, in Broqua C. e Deschamps C. (eds.) 2014, "L'échange économique-sexuel", Paris, Éditions de l'EHES, 171-190.