

Dany Carnassale

**CORPI DIVERGENTI, DISCORSI DISSONANTI. RAPPRESENTAZIONI
DELLA SESSUALITÀ TRA UOMINI IN SENEGAL**

ABSTRACT. The goal of this article is to introduce some reflections on the theme of the social construction of bodies and subjectivities that are socially stigmatized, with a specific reference to those moving away from the social norm that consider heterosexuality the only legitimate form of sexuality. Whereby possible, in this article I present this topic in relation to that of homoerotic relations in general (in so doing including also women) and gender relations. I focus mainly on the plurality of discourses circulating in Senegal in the public sphere and on the variety of experiences of men interested in other men living in Senegal or that frequently return there. Dominant attitudes usually tend to depict this country in a homogeneous way, without giving enough space and voice to forms of resistance more or less organized that exist despite the adverse socio-legal climate.

ABSTRACT. A partire da una ricerca sulle traiettorie migratorie di uomini senegalesi sentimentalmente e sessualmente interessati ad altri uomini condotta tra l'autunno del 2014 e la primavera del 2017 tra Italia e Senegal, in questo articolo affronto la questione della pluralità di discorsi circolanti a livello pubblico in Senegal

e la varietà delle esperienze di uomini interessati ad altri uomini che vivono in Senegal o che vi tornano periodicamente. Il ricorso ad un approccio etnografico e a metodologie di ricerca qualitativa rappresenta un passaggio fondamentale per integrare o definire i discorsi prevalenti sul tema dell'omofobia, della bifobia e della transfobia in Senegal [Human Rights Watch 2010], che tendono a ritrarre questo Paese in modo omogeneo, senza dare spazio alle forme di resistenza più o meno organizzata che comunque esistono nonostante il clima socio-legale avverso.

Key-words: Gender, homoerotic relationships, masculinity, sexuality, Senegal.

Introduzione

Lo scopo di questo articolo¹ è presentare alcune riflessioni sul tema della costruzione sociale di corpi e soggettività socialmente stigmatizzate, facendo particolare riferimento a coloro che si allontanano dalla norma sociale che vede nell'eterosessualità l'unica forma di sessualità legittima². Nello specifico, farò riferimento ad una più ampia ricerca sulle traiettorie migratorie di uomini senegalesi

¹ Questa pubblicazione ha ricevuto un finanziamento dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea (GA n. 870845 VULNER).

² In questo articolo farò spesso ricorso all'espressione «sessualità non-eteronormative» e a «rapporti omoerotici», come proposto da Herdt, in quanto il termine “omosessualità” potrebbe risultare restrittivo dell'esperienza delle persone conosciute nel corso della ricerca e del modo in cui si rappresentano e definiscono. Cfr. Herdt G., *Same-sex, different cultures. Exploring gay and lesbian lives*, Westview Press, Boulder 1997.

sentimentalmente e sessualmente interessati ad altri uomini³, condotta tra l'autunno del 2014 e la primavera del 2017 in specifici contesti in Italia e Senegal⁴. In attesa di nuove ricerche che esplorino maggiormente il tema della sessualità tra donne e i transiti di genere in Senegal e in contesti della diaspora senegalese, in questo articolo farò principalmente riferimento al tema della costruzione delle maschilità e dell'erotismo tra uomini. Tuttavia, laddove possibile, presenterò questo argomento in congiunzione al tema dei rapporti omoerotici in generale (anche tra donne) e a quello dei rapporti di genere, senza la pretesa di poter considerare estendibili queste riflessioni ad altre soggettività che, pur partecipando alla costruzione dei discorsi e degli immaginari riguardanti l'argomento al centro di questo articolo, meriterebbero un ulteriore lavoro di ricerca. Inoltre, sebbene sarebbe impossibile comprendere la specificità del tema presentato senza fare riferimento a discorsi di carattere più generale, la questione dell'ordine di genere soggiacente all'organizzazione delle relazioni interpersonali e intergenerazionali sarà purtroppo trattata in maniera piuttosto sintetica.⁵

³ La mia ricerca non è arrivata ad includere uomini trans, pertanto quando si farà riferimento a «uomini che hanno avuto esperienze con altri uomini (o con uomini e donne)», il riferimento implicito sarà a uomini *cisgender*.

⁴ Lo scopo principale della ricerca era comprendere quanto l'esperienza di migrazione e l'espressione di una sessualità socialmente stigmatizzata potessero entrare in relazione e risultare significative nelle esperienze di vita quotidiana delle persone migranti che hanno preso parte alla ricerca.

⁵ Per approfondimenti su tali temi, in particolare di antropologia della parentela rispetto al contesto senegalese, rimando a Diop A.B., *La famille wolof. Tradition et changement*, Karthala, Paris 1985; Bop C., *Islam and women's sexual health and rights in Senegal Muslim World*, "Journal of

Nello studio delle così dette “sessualità non eteronormative” in Senegal, spesso non si indaga a sufficienza l’esperienza di quegli agenti sociali transnazionali che sono le persone migranti, capaci di essere partecipi di importanti trasformazioni sociali tanto nei contesti di provenienza, quanto in quelli di destinazione (Povinelli e Chauncey 1999; Mai e King 2009). Quando si è tenuta in considerazione una prospettiva volta a connettere l’ambito micro-locale con quello globale, diasporico o deterritorializzato, storicamente lo si è fatto attraverso un’impostazione che tendeva a privilegiare come il quadro giuridico-economico-politico impatta su tali soggettività (Human Rights Watch 2010), anziché approcci etnografici che consentirebbero di restituire le complessità delle loro esperienze di vita quotidiana, nonché i desideri, i vincoli e la capacità di agire localmente o attraverso i confini. Il promettente ambito di ricerca degli studi di genere in Senegal (Diop 1985; Bop 2005; van Eerdewijk 2009), pur arrivando a guardare da vicino il tema dell’omo-bi-transfobia, non ha ancora raccontato pienamente le esperienze di coloro che pur vivendo all’estero non hanno perso la loro rilevanza ed influenza nei contesti di provenienza (Riccio 2007; Diop 2008; Ceschi 2011; Sinatti 2014 Cavatorta 2018). Di conseguenza, in questo articolo mi occupo principalmente di riflettere sul tema delle forme plurali di produzione del genere e della sessualità (Ribeiro Corossacz e Gribaldo 2010; Mattalucci 2012; Fusaschi 2013), in quanto tali esperienze potrebbero esserci molto

Human Rights”, II, 1, 2005, pp. 1-30; Dial F.B., *Marriage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*, Karthala, Paris 2008.

utili a comprendere come vengono considerati e trattati corpi, soggettività e relazioni che si allontanano dalle norme sociali dominanti (Spronk 2014).

In questo articolo affronto principalmente la questione della pluralità di discorsi circolanti a livello pubblico e la varietà delle esperienze di uomini interessati ad altri uomini che vivono in Senegal o che vi tornano periodicamente. Dunque, illustrerò principalmente la parte della ricerca etnografica condotta in Senegal, alla quale affiancherò testimonianze raccolte in Italia, ma che presentano espliciti riferimenti al contesto di provenienza. A parere di chi scrive, questo articolo può essere un'occasione per esplorare l'utilità dell'etnografia – e, più in generale, della ricerca sociale – per comprendere le esperienze di persone che si allontanano dai territori dell'etero-cis-normatività nei loro contesti di provenienza e che mettono e rimettono in gioco la propria soggettività nei contesti di migrazione (Manalansan 2006; Mai e King 2009). Inoltre, il ricorso ad un approccio etnografico e a metodologie di ricerca qualitativa rappresenta un passaggio fondamentale per integrare o definire i discorsi prevalenti sul tema dell'omofobia, della bifobia e della transfobia in Senegal (Human Rights Watch 2010), che tendono a ritrarre questo Paese in modo omogeneo, senza dare spazio e visibilità alle forme di resistenza più o meno organizzata che comunque esistono nonostante il clima socio-legale avverso. Ricerche che esplorino contesti nazionali e territoriali circoscritti, potrebbero essere utili su vari fronti, ad esempio per integrare e contestualizzare rappresentazioni, discorsi e politiche relative a persone migranti, richiedenti asilo e rifugiate per motivi riguardanti l'orientamento

sessuale o l'identità di genere (Murray 2014). Un altro ambito potrebbe essere quello delle azioni portate avanti in altre parti del mondo da ONG, organizzazioni internazionali e umanitarie che lottano per l'affermazione dei diritti umani secondo principi di giustizia sociale e quelli propri della morale umanitaria (Fassin 2012; Epprecht 2013). Infine, a livello più generale, questo articolo tratta il "classico" tema antropologico del rapporto tra genere, sessualità, cultura e società (Busoni 2000), un ambito di ricerca che a lungo in Italia non è stato tenuto pienamente in considerazione (Fusaschi 2018).

Riflessioni metodologiche ed implicazioni etiche

Nel corso di questa ricerca ho fatto ricorso a metodologie qualitative (osservazioni, colloqui informali, interviste, storie di vita, analisi di materiale documentale) a seconda dei contesti e delle persone che hanno deciso di prendervi parte, nonché alle differenti fasi di ricerca. Dato che nell'islam l'eroticismo in generale, e quello tra uomini in particolare, è ancora spesso considerato ufficialmente un argomento tabù (Boudibha 2005), non è stato semplice affrontare questo argomento nelle interviste, così come persino in conversazioni informali⁶. Questo vale non soltanto per la parte

⁶ Propongo questa riflessione malgrado un attento sguardo alla letteratura classica arabofona ci farebbe pensare al contrario (cfr. Guardi J., Vanzan A., *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Ediesse, Roma 2012). Inoltre, sebbene vi siano stati recenti tentativi di interpretazioni alternative dei testi sacri dell'islam in senso di maggiore

di ricerca svolta in un contesto a maggioranza musulmana (Senegal), dove è presente un clima prevalentemente sfavorevole in merito a queste questioni, ma anche in uno comunemente considerato più aperto e meno rischioso (Italia). Difatti, entrambi i contesti di ricerca non possono essere rappresentati come necessariamente contrapposti, delineando il primo come Paese intrinsecamente e storicamente omofobo, mentre il secondo come apertamente e pienamente progressista⁷. Questa lettura riduzionista legittimerebbe l'idea di società e culture statiche, anziché in continuo movimento e mutamento (Allovio 2008) anche rispetto alle questioni riguardanti le sessualità (Tamale 2011).

Come è facile immaginare, uno dei problemi principali incontrati nel corso della ricerca è stato l'accesso al campo, proprio a causa della delicatezza del tema individuato. Non è un caso che chi si è occupato della questione dei rapporti omoerotici e dei transiti di genere in altri Paesi dell'Africa sub-sahariana, ne abbia spesso parlato spesso come un'etnografia contraddistinta da molti silenzi, influenzati dalla pervasiva rappresentazione delle culture africane come avulse dalla «piaga dell'omosessualità» e dal rischio concreto di subire forme molteplici di violenza (Epprecht 2008; 2013; Viola 2019). Ne consegue che i silenzi sono rivelatori non di

apertura verso i temi dei rapporti omoerotici, esse risultano ancora poco influenti (cfr. Kugle S., *Homosexuality in Islam. Critical reflection of gay, lesbian and transgender muslims*, Oneworld Publications, Oxford 2010).

⁷ Basti pensare alle ripetute aggressioni di matrice omo-bi-transfobica che si sono registrate in Italia negli ultimi anni, così come a forme di odio e violenza istituzionale prodotta da esponenti politici nazionali e locali (cfr. Lavizzari A., Prearo M., *The anti-gender movement in Italy: Catholic participation between electoral and protest politics*, "European Societies", XXI, 3, 2019, pp. 422-442).

assenze o di totale invisibilità di talune soggettività e pratiche sessuali, bensì di sfumature di significati e di espressioni culturalmente informate attraverso le quali le persone tendono a far ricorso per poter esprimere questioni ritenute socialmente controverse (Rebucini 2013; Spronk 2014). Come avrò modo di illustrare a breve, non è semplice arrivare ad una presa di parola in contesti nei quali farlo potrebbe risultare rischioso o sconveniente, quindi anche i modi utilizzati per farlo tengono conto dei contesti di (enunci)azione e delle dinamiche generazionali, di genere e di potere nelle quali prendono vita e in cui tendono a delinarsi. A fronte di alcune chiusure, sono riuscito comunque a ricostruire una rete di relazioni tra persone a partire da un numero ristretto di informatori/partecipanti e, in alcuni casi attraverso il loro coinvolgimento attivo. Parallelamente, sono poi tornato su alcuni dati contrastanti che erano emersi attraverso una triangolazione delle informazioni (Olivier de Sardan 1995).

Ovviamente il coinvolgimento dei partecipanti alla ricerca ha richiesto molto tempo, necessario alla creazione di legami di fiducia. In molti casi, anche a fronte di una iniziale disponibilità e di una certa fiducia reciproca, sono prevalse paure di vario tipo, in particolare rispetto alla possibile diffusione e circolazione delle informazioni personali rilasciate. In questi casi, pur precisando la centralità del tema della *privacy* e della sicurezza di chi ha preso parte alla ricerca, così come le differenze tra una ricerca antropologica e un *reportage* giornalistico o di taglio umanitario (Human

Rights Watch 2010; ILGA 2017), molti contatti hanno del tutto legittimamente deciso di non prenderne parte o di non esporsi.

Queste preoccupazioni sulla circolazione delle informazioni hanno riguardato tanto le persone raggiunte in Italia quanto quelle in Senegal. Di conseguenza, ho avuto modo di confrontarmi con un numero di partecipanti di poche decine di persone, in linea con le più recenti ricerche che hanno utilizzato approcci etnografici per indagare in profondità il tema dell'erotismo tra persone dello stesso sesso in Senegal (Gning 2013; Oudenhuijsen 2018). Onde evitare la riconoscibilità dei soggetti implicati, preferisco non esplicitare con precisione le aree e i luoghi della ricerca (quartieri, piccoli villaggi, contesti specifici), né rivelare i veri nomi dei partecipanti, motivo per il quale farò riferimento a macro-aree e a nomi di fantasia. Questa premura, che per alcune persone potrebbe risultare eccessiva, è legata al fatto che ufficialmente in Senegal l'aver rapporti omoerotici (anche se consenzienti e in contesti privati) è un reato punibile con una sanzione amministrativa e con la detenzione in carcere, in base a quanto previsto dall'art. 319 del Codice Penale Senegalese⁸, entrato in vigore il 1° febbraio 1966⁹. La scelta, dunque, è una misura adottata per tener conto della *privacy*

⁸L'articolo in questione afferma: «Senza precludere pene più gravi previste nei paragrafi precedenti [...], sarà punito con la reclusione da 1 a 5 anni e con un'ammenda da 100.000 a 1.500.000 franchi CFA, chiunque avrà commesso un atto impudico o contro natura con un individuo del suo stesso sesso. [...]» (ILGA, *State-sponsored homophobia. A world survey of sexual orientation laws: criminalization, protection, recognition*, ILGA, Ginevra 2017, p. 97; traduzione mia).

⁹Sebbene si tratti di un provvedimento introdotto dopo l'indipendenza dalla Francia, esso ricalca chiaramente il codice penale dell'ex colonia, a dimostrazione di quanto tali forme di repressione e disciplinamento andrebbero in molti casi considerate un amaro lascito del colonialismo. Si

e della sicurezza delle persone che hanno partecipato alla ricerca, in conformità a quanto espressamente richiesto da loro, anziché configurarsi come una forma di protezionismo o, peggio, di paternalismo. Come avrò modo di illustrare in uno dei prossimi paragrafi, quella che potrebbe essere una questione meramente personale e privata, in realtà è resa di rilevanza pubblica e oggetto di attenzioni particolari da parte delle autorità politiche e religiose (Gning 2013). Di conseguenza, anche testimonianze raccolte in Italia non aggirano totalmente il rischio che alcune informazioni possano produrre eventuali ripercussioni a livello transnazionale. Tale riflessione a mio avviso è utile anche per problematizzare la storica contrapposizione tra rischi della sfera giuridica e quelli relativi alla sfera sociale, che nell'immaginario sembra porre quelli del primo tipo come forme più gravi rispetto alla "semplice" emarginazione e stigmatizzazione sociale.

L'intera ricerca si è configurata come un'indagine di impostazione transnazionale (Riccio 2007; 2008), proprio per tener conto dei numerosi attraversamenti fisici e simboli di questi corpi, così come delle molteplici forme di controllo, confinamento e disciplinamento a cui sono sottoposti (Fassin 2012). Le metodologie utilizzate hanno consentito un'analisi storicamente profonda, in grado di tener conto degli immaginari, dei discorsi e delle politiche prevalenti nella contemporaneità rispetto al tema dei rapporti omoerotici e delle configurazioni di genere alla luce del periodo coloniale e della transizione post-coloniale (Diop 2008; Piga 2011). In altre parole,

veda Epprecht M., *Heterosexual Africa? The history of an idea from the age of exploration to the age of AIDS*, KwaZulu-Natal Press, Athens e Scottsville 2008).

per capire qualcosa degli atteggiamenti sociali di ostilità o di apertura nei confronti di questo argomento, così come le modalità attraverso quale le soggettività si rappresentano, si organizzano ed agiscono, è indispensabile comprendere com'era la situazione in passato, vederne l'articolazione e la pluralità odierna e, infine, coglierne gli aspetti di continuità e discontinuità. Un'attenzione particolare è stata data alla dimensione dei confini e a come essi vengano attraversati e contestati dalle soggettività che divergono rispetto alle aspettative sociali rispetto al genere e alla sessualità. In questi attraversamenti, accade che alcuni subiscono delle conseguenze negative, in quanto soggetti imprevisi da escludere o gestire, mentre altri beneficiano di situazioni nelle quali vengono "riconosciuti" secondo una logica premiale o di maggiore desiderabilità sociale (Riccio 2007; Sinatti 2014; Cavatorta 2018). Difatti, molteplici sono i confini che tali soggetti si ritrovano a sfidare e non riguardano soltanto il genere e la sessualità o quelli delle frontiere tra Paesi, ma anche quelli tra generazioni, classi sociali e aree geografiche (Ribeiro Corossacz 2015).

La ricerca condotta in Senegal si è concentrata principalmente in due contesti urbani e le relative periferie, basandosi sia su indicazioni e dati emersi in loco, sia seguendo i contatti forniti da alcuni partecipanti residenti in Italia. È stato importante esplorare etnograficamente la complessità e la varietà di questi spazi sociali per comprendere meglio quanto l'educazione ai rapporti di genere e tra generazioni siano risultati rilevanti sia per coloro che sono in seguito emigrati, sia per coloro che non sono mai andati via (Riccio 2007; Sinatti 2014; Cavatorta 2018). Questo è evidente

guardando ai discorsi volti a disciplinare le soggettività e i corpi considerati “divergenti” rispetto alle aspettative e alle norme sociali tacite e implicite, quanto quelle formali e più esplicite (Douglas 2006). Tali orientamenti, infatti, tendono ad essere diretti sia verso coloro che hanno un’espressione di sé e del proprio corpo ritenuta “anomala” o “imprevista”, sia verso coloro che non ne sono direttamente interessati, ma che non per questo risultano esenti dalla necessità di conformarsi ad un modello ideale di maschilità e di femminilità, onde evitare di essere “contaminati” dallo spauracchio dell’omosessualità (Ribeiro Corossacz 2010)¹⁰. Entrambi questi posizionamenti, talvolta costruiti discorsivamente e livello di immaginario come contrapposti (da un lato le persone non-etero e non-*cisgender* direttamente toccate, dall’altro quelle ritenute “normali”; da un lato quelle che vivono in Senegal, dall’altro quelle di chi ha avuto modo o ha scelto di emigrare all’estero), devono fare i conti con un contesto socio-normativo tendenzialmente sfavorevole, ma che non esclude affatto la possibilità di esprimersi, di ritagliarsi spazi di azione a volte inaspettati e di attraversare confini ritenuti preclusi (Gning 2013; Oudenhuijsen 2018). Con lo scopo di disvelare il groviglio di rappresentazioni che circondano queste soggettività, nel corso della ricerca ho cercato di ricostruire la pluralità dei discorsi, delle pratiche e

¹⁰ Si veda, a tal proposito, il discorso proposto da Pierre Bourdieu rispetto al funzionamento del dominio maschile e alle sue conseguenze in caso esso venga minacciato, così come le riflessioni proposte da Raewyn Connell e James Messerschmidt (2005) sulle maschilità subordinate, ritenute potenziali sabotatrici dell’ordine patriarcale di genere (cfr. Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998; Connell R., Messerschmidt J.W, *Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept*, “Gender & Society”, IX, 6, 2005, pp. 829-859. In ambito antropologico, una lettura comparata di questo stesso discorso in tre differenti contesti africani è in Awondo P. et al., *Homophobic Africa? Towards a more nuanced view*, “African Studies Review”, LV, 3, 2012, pp. 145-168.

degli immaginari che circondano le esperienze di uomini che tradiscono le aspettative sociali dominanti di tipo eteronormativo sia sul versante del genere, sia su quello della sessualità.

Interpretare i codici culturali di genere

Nell'occuparsi di forme di sessualità e configurazioni di genere che contrastano con le norme e le aspettative socio-culturali maggioritarie, è di fondamentale importanza attivare uno sguardo attento a come esse vengano caratterizzate e costruite nei contesti locali nei quali prendono vita (Busoni 2000; Ribeiro Corossacz e Gribaldo 2010; Mattalucci 2012; Fusaschi 2013). Alcune domande fondamentali da cui sono partito per realizzare questa ricerca sono state le seguenti: in Senegal come sono organizzati i rapporti tra uomini e donne nella dimensione pubblica e privata? Quali aspetti politici, economici e religiosi pesano nella strutturazione dei rapporti sociali e di genere? In che misura l'età anagrafica e la classe sociale di riferimento (o di affiliazione ed elezione) possono contribuire all'articolazione dei rapporti sociali e di genere? Come si riconoscono e come vengono considerate le persone che si discostano dalle aspettative sociali sul versante dell'espressione di genere e dei comportamenti sessuali? Per provare a rispondere a queste domande potrebbe essere utile cominciare partendo da un episodio avvenuto durante il periodo di ricerca in Senegal. Penso che tale evento possa mostrare come la familiarizzazione con i codici

culturalmente specifici ideati e utilizzati per marcare determinate forme di sessualità ed espressioni di genere sia un importante requisito per poter comprendere sia come si percepiscono le persone che si allontanano dalle norme sociali dominanti, sia come vengono considerate dalle istituzioni e dalla società in generale. A mio avviso può essere utile per riflettere su come il campo etnografico sia foriero di imprevisti che, in realtà, si rivelano essere ugualmente significativi e di grande insegnamento nel farsi della ricerca (Olivier de Sardan 1995).

Nel mese di novembre 2015, andai in un villaggio della periferia di Dakar a trovare Karim, un ragazzo di circa 25 anni che è stato uno dei principali informatori in Senegal. Dopo un momento di convivialità con la sua famiglia allargata, io e Karim ci recammo a casa di Aliou (un ragazzo trentenne), che avevo già conosciuto in precedenza. Ci unimmo ad Aliou e ai suoi amici per chiacchierare e sorseggiare del tè. Sul finire dell'incontro, decidemmo di andare da un amico di Aliou che aveva un'automobile, perché intendevamo raggiungere un posto piuttosto lontano per il quale essa era indispensabile. Purtroppo, come spesso accade, si presentò un imprevisto: l'automobile sembrava non partire. Il conducente rimase all'interno della vettura e chiese di provare a spingerla per vedere se magari sarebbe potuta ripartire. In quel momento, almeno una decina di ragazzi della zona ci aiutò a spingere questa automobile per un tratto di strada, inclusi alcuni ragazzini che avranno avuto non più di dieci anni. Sfortunatamente il tentativo risultò vano, in quanto il mezzo non riuscì più a ripartire. Di conseguenza, il programma del pomeriggio cambiò, ma fu

ugualmente molto piacevole ed istruttivo. Difatti, tra coloro che erano arrivati ad aiutarci a spingere l'automobile, la mia attenzione fu attirata da un ragazzo poco più che ventenne, che indossava un vistoso orologio di colore rosa. Poco dopo, andai con Karim a fare una passeggiata e ci recammo alla palestra nella quale il nostro amico comune Bachir era solito allenarsi. Ci sedemmo fuori, in attesa di un suo amico, e approfittai dell'occasione per confrontarmi con lui:

«Dany: Karim, vorrei chiederti qualcosa rispetto a prima, quando la macchina non partiva.

Karim: certo, dimmi pure.

Dany: quando stavamo spingendo l'automobile, c'era un ragazzo che aveva un orologio rosa al polso. Scusa la domanda, magari ti sembrerà stupida, ma il rosa è un colore che qui in Senegal possono indossare sia gli uomini sia le donne? Perché in Italia il rosa è stato a lungo considerato un "colore da donne"...

Karim: (sorridente), no qui non è così. Mi stai chiedendo se quel ragazzo era un *goorjigeen*¹¹? No, quelli si riconoscono in altri modi.

Dany: ah sì? Come si riconoscono?

¹¹ Tale termine è utilizzato comunemente in senso dispregiativo per riferirsi a persone considerate omosessuali o dai modi ritenuti troppo "femminili". Rimando al prossimo paragrafo per una trattazione più estesa dell'origine, della diffusione e delle trasformazioni nell'uso di tale termine.

Karim: mettono i pantaloni molto aderenti, è quello un modo da cui si può capire. Non c'entra tanto il colore degli abiti o degli oggetti.» [Conversazione con Karim, note di campo, novembre 2015; traduzione mia dal francese]

Questo breve stralcio torna utile per mostrare l'importanza di un confronto interculturale con informatori/trici sulle percezioni e sulle forme di stigmatizzazione basate sul genere. In questo scambio avuto con Karim ho deciso di riflettere retoricamente su un aspetto che localmente intuitivo avesse un diverso significato rispetto al contesto in cui ero stato socializzato. Era un'occasione per riflettere su un tema che mi interessava approfondire e che richiamava il contesto italiano e i ricordi della mia "educazione di genere" (Ribeiro Corossacz 2010). Difatti, a detta di Karim, a poter rivelare un potenziale interesse verso altri uomini non era un colore, ma indossare un certo tipo di abbigliamento, benché ovviamente questa resti l'opinione di Karim, ovvero il semplice fatto di indossare un certo capo di abbigliamento non corrisponda necessariamente ad un'equivalenza, bensì ad una semplice ipotesi o eventualmente un segnale. Nell'episodio sopra riportato mi ero trovato di fronte ad un'attivazione erronea dello sguardo, ad un'illusione di continuità di letture culturali (Geertz 1987), sfruttata per parlare delle attribuzioni locali relative al genere e all'orientamento sessuale (Herdt 1997). Memore di questo episodio, provai a chiedere ad un altro dei partecipanti alla ricerca di descrivermi come a suo avviso funzionavano gli incontri con altri uomini in Senegal. Ai tempi della ricerca Oumar era un giovane uomo di circa 36 anni, da tempo convivente con il suo compagno

italiano in un piccolo paese del nord Italia. Nel raccontarmi di alcuni incontri avuti in Senegal prima del suo trasferimento in Italia, avvenuto circa dieci anni prima, dice:

«Lì funziona così: ci sono dei *toubab*¹² che affittano delle belle macchine e vanno in certi locali, soprattutto quelli lungo la spiaggia. Poi escono a fare una passeggiata e guardano dei ragazzi. E' tutto un gioco di sguardi, non si dicono niente. Poi il *toubab* torna verso la macchina, facendo capire al senegalese che ha puntato di seguirlo. Poi il *toubab* sale in macchina e aspetta; se il senegalese viene verso la macchina è fatta: lo carica su e se ne vanno.» [Oumar, marzo 2017]

Questa descrizione di un incontro ideal-tipico introduce il tema delle interazioni sociali tra uomini interessati ad altri uomini in contesti urbanizzati e le dinamiche che lo caratterizzano e l'attraversano, a cominciare dai differenziali di classe e dalle relazioni di potere lungo la linea del colore. Gli uomini europei interessati a giovani uomini senegalesi tenderebbero, a detta di Oumar, ad ostentare il proprio benessere economico e la propria classe sociale di riferimento. Oumar parla di un "gioco di sguardi" condotto in una forma molto vigile. Stando al suo racconto, sarebbe il *toubab* a fare il primo passo e ad attivare il rituale dell'interazione (Goffman 2001). Tuttavia, dai racconti di altre persone conosciute in Senegal, è emerso un quadro molto più variegato, nel quale anche i giovani locali hanno un atteggiamento maggiormente attivo appena vedono aggirarsi dei *toubab* (Ferguson 2017). In alcuni

¹² Termine wolof comunemente utilizzato per indicare persone bianche, ma a volte usato in senso ironico/critico/dispreziativo anche per indicare quei senegalesi che, vivendo all'estero, si ritiene si siano "occidentalizzati" e abbiano sviluppato visioni eurocentriche o tendenze eccessivamente individualistiche. Per approfondimenti, si veda Riccio B., "*Toubab*" e "*vu cumprà*". *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Padova 2007.

casi, questi ultimi sono visti anche come fonte potenziale di ascesa socio-economica¹³, esattamente come accade per le donne senegalesi interessate a legarsi sentimentalmente con turisti *toubab* (Fouquet 2014; Salomon 2014).

Genere e sessualità in Senegal tra prospettive dominanti e visioni alternative

Come hanno mostrato già da una sempre più crescente letteratura (Bop 2005; van Eerdewijk 2009; Diop 1985; Dial 2008), i rapporti sociali, familiari e di coppia spesso possono essere influenzati da quel che dicono i precetti religiosi dell'islam. Ovviamente, tali aspettative sociali vengono adattate e vissute in modi molto personali nella vita quotidiana di uomini e donne in carne ed ossa. Sebbene il Senegal sia ufficialmente uno Stato laico e siano presenti minoranze religiose rispettate (in particolare quella cristiano-cattolica), occorre riconoscere quanto di fatto l'islam permei i discorsi pubblici e le relazioni sociali¹⁴. Ne consegue che, ad un apparato di fondo fortemente patriarcale ed etero-cis-eteronormativo, si aggiungano dei discorsi

¹³ La letteratura antropologica, rispetto ad altri contesti geografici, parla a tal proposito anche di “processi di sbiancamento” attivati dall'esser uniti o vicini sessualmente e sentimentalmente a persone occidentali o residenti all'estero. Per approfondimenti, si veda Ribeiro Corossacz V., *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Mimesis, Milano 2015.

¹⁴ Adriana Piga ricorda l'accresciuto ruolo dell'islam a livello socio-culturale, in particolare tra le giovani generazioni, e come ruolo esercitato da leader religiosi, *imam* e *marabout*, possa influenzare gli orientamenti al voto nelle elezioni e la costruzione dei discorsi nella sfera pubblica. Cfr. Piga A., *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, Aiep, San Marino 2013.

culturalmente e religiosamente fondati per stigmatizzare e sanzionare tutti quei corpi, quelle soggettività, quelle unioni e quelle pratiche socio-sessuali che contrastano apertamente con la morale religiosa maggioritaria. Tuttavia, come hanno ampiamente dimostrato ricerche di taglio etnografico, sono sempre più evidenti fenomeni quali l'aumento dei rapporti pre-matrimoniali (Bop 2005; van Eerejdick 2009), la visibilità di donne e uomini che si dedicano al *sex work* (Fouquet 2014; Ferguson 2017), così come uomini che hanno rapporti sessuali con altri uomini (Teunis 2001; Niang et al. 2003; Gning 2013) e donne che hanno rapporti sessuali con altre donne (Oudenhuijsen 2018), a prescindere da quali etichette utilizzino per dare significato alle loro esperienze di vita. Queste situazioni diversificate sono molto utili per illuminare lo scollamento tra discorsi ufficiali e prassi effettive, tra rappresentazioni dominanti e visioni alternative. Si tratta del classico tema dello scollamento tra teoria e pratica, che l'etnografia può contribuire a disvelare (Geertz 1987; Fabietti 1999). Ci tornano utili per comprendere come non sia possibile compartimentare e immobilizzare le esperienze di donne e uomini, come se appartenessero a gruppi sociali non comunicanti e internamente omogenei, ovvero come se si trattasse di gruppi statici e distinti (Busoni 2000). Al contrario, le esperienze di quegli uomini e quelle donne in carne ed ossa che si allontanano dalle prescrizioni sociali, mostrano una realtà ben più plurale e variegata di quel che è possibile immaginare prendendo per buoni solo le rappresentazioni dominanti e maggioritarie, o quel che prescrivono e proscrivono le leggi e le consuetudini sociali. Seguendo l'invito di Henrietta Moore

(1993), attivare uno sguardo di genere significa senz'altro analizzare i rapporti tra uomini e donne alla luce dei rispettivi universi di senso e degli immaginari, ma anche guardare ai differenziali di potere e di autorità interni allo stesso genere. In altre parole, fattori quali l'età, il ruolo assunto in famiglia, la classe sociale, il livello di istruzione o il capitale sociale sono aspetti che possono contribuire fortemente alla diversificazione interna delle esperienze di uomini e donne in Senegal, così come le traiettorie di vita in contesti migratori¹⁵. Ciò ha una particolare valenza soprattutto se consideriamo la dimensione di genere dei rapporti interpersonali e intergenerazionali (Diop 1985). Questa riflessione è applicabile tanto alle persone eterosessuali (Fouquet 2014; van Eerdewijk 2009), quanto a quelle che hanno rapporti sentimentali e sessuali con persone dello stesso sesso (Teunis 2001; Gning 2013), sia con coloro che li hanno sia con uomini che con donne (Larmarange et al 2009). Del resto, è possibile notare ciò a molti livelli, dalle pratiche estetiche agli stili di vita, dalla produzione di discorsi (alternativi o dominanti) al modo in cui vengono abitati spazi sociali (centrali, relegati ai margini o condannati a restare nell'ombra). Ne sono un esempio la relativa libertà che hanno alcune donne di decidere se indossare o meno il velo, oppure quella degli uomini di mantenere una vita sociale più libera pur restando

¹⁵ Come ha mostrato la letteratura di riferimento, queste disuguaglianze sociali di partenza possono incrementare o ridursi in base a forme di investimento transnazionale legato a politiche di co-sviluppo o forme di investimento personale. Si vedano: Diop M.C., *Le Sénégal des migrations*, Karthala, Paris 2008; Ceschi S., a cura di, *Movimenti migratori e percorsi di cooperazione. L'esperienza di co-sviluppo di Fondazioni4Africa-Senegal*, Carocci, Roma 2011.

nel solco dell'islam (come nel caso dei *baye fall*¹⁶), oppure quella di uomini e donne che sono attratti da persone del loro stesso sesso ed esprimono i loro corpi e la loro sessualità seguendo il principio della discrezione e della rispettabilità sociale, che in wolof è noto come *sutura* (Gning 2013). E' possibile, infatti, vivere in clandestinità o in modo relativamente invisibile una sessualità al di fuori di quanto prescritto, fintanto che essa non venga alla ribalta pubblica, soprattutto se in ottica rivendicativa. Fondamentale risulta evitare la disapprovazione di quelle persone appartenenti ai propri famigliari in linea ascendente (non solo, dunque, genitori, nonni/e, ma anche zii e zie, ecc.). Come ha avuto modo di raccontarmi Karim:

«In Senegal ci sono almeno un paio di argomenti che sono tabù. La magia è uno di questi: molti vi ricorrono, ma raramente ne parlano con estranei [...]. Quando incontri una persona nuova, durante le prime volte non se ne parla. Accade qualcosa di molto simile con l'omosessualità. Tutti sappiamo che in Senegal ci sono persone omosessuali, ma non se ne parla quasi mai e se lo si fa non è di certo per parlarne bene.» [Conversazione con Karim, note di campo, novembre 2015]

Quindi le pratiche omoerotiche emergono spesso come argomento tabù, benché le trasformazioni sociali si avvertano e si producano a molteplici livelli. In questa fitta rete di relazioni sociali e di potere, ognuno esprime i propri posizionamenti e tiene conto di vincoli e possibilità di agire. Per questo motivo, le traiettorie di vita, le transizioni all'età adulta, o i modi attraverso le quali viene espresso il proprio corpo,

¹⁶ Per approfondimenti si rimanda a Riccio B., "Toubab" e "vu cumprà", cit. e Piga A., *Senegal*, cit.

il proprio genere e la propria sessualità possono assumere forme molto diversificate tra loro.

Il peso delle parole: linguaggio e sessualità in prospettiva storico-etnografica.

Sul campo mi sono confrontato spesso con le seguenti domande: com'è possibile vivere la propria vita nonostante un clima giuridico, politico e sociale in molti casi tendenzialmente stigmatizzante? Esistono forme e linguaggi specifici per potersi organizzare e ritagliarsi spazi di espressione? Da dove provengono risorse per poter costruire una propria soggettività “dissonante” rispetto alle aspettative sociali dominanti? Stando a quel che ha fatto emergere la letteratura degli ultimi due decenni in merito al tema dei rapporti omoerotici in Senegal (Teunis 2001; Niang et al. 2002; 2003), sembra che la parola più diffusa per riferirsi a quegli individui che vengono sospettati di intrattenere relazioni sentimentali o esperienze sessuali con persone dello stesso sesso è quello di *goorjigeen*. Questo termine in wolof significa letteralmente “uomodonna” ed è comunemente rivolto in senso dispregiativo verso individui che hanno rapporti sessuali con persone dello stesso sesso o che sembrano tradire il modello di genere ritenuto socialmente accettabile¹⁷. La parola *goorjigeen* viene

¹⁷ In attesa di nuove ricerche che esplorino l'esistenza di parole specifiche utilizzate per riferirsi a donne lesbiche, bisessuali o trans, al momento questo linguaggio sembra applicarsi maggiormente al caso di uomini interessati ad altri uomini, o sia a uomini che a donne. Diversamente, la parola dispregiativa rivolta verso quelle donne che si allontanano dal ruolo

spesso utilizzata per insultare uomini che sembrano avere dei modi ritenuti «un po' troppo femminili» e da cui si dedurrebbe una presunta omosessualità o bisessualità. Diversamente da quanto la traduzione letterale potrebbe lasciare immaginare, non è detto che chi riceve l'insulto *goorjigeen* sia da inquadrare necessariamente come un soggetto tra il genere maschile e quello femminile, come una persona che ha dentro di sé sia uno spirito maschile che uno femminile, oppure come una persona appartenente ad un “terzo genere” o un “terzo sesso”, come ampiamente documentato dalla letteratura antropologica (Herdt 1993; 1997; Blackwood 1985; Robertson 2005; Boellstorff 2007). Nel caso delle persone etichettate come *goorjigeen*, si può dire che siamo di fronte a delle soggettività che hanno attraversato storicamente molteplici fasi, motivo per il quale occorrerebbe avere una certa prudenza nel concettualizzare tale termine in un senso o nell'altro. Recentemente, l'antropologo Christophe Broqua (2017) ha mostrato come nel periodo del colonialismo francese e della formale indipendenza (dunque, prima del 1960), chi era ritenuto *goorjigeen* pare fosse un individuo che, pur essendo marginale, non per questo veniva automaticamente bandito o perseguitato¹⁸. Una delle prime testimonianze, seppur frammentarie, la si deve al medico di marina Albert Corre, che nel 1894 affermò di aver visto «degli

sociale e di genere ritenuto consono è purtroppo quello di *çaga*, ovvero di “prostituta” (cfr. Fouquet T., *La clandestinité comme stratégie. Sur la «sexualité transactionnelle à Dakar*, in Broqua C. e Deschamps C., *L'échange économique-sexuel*, Éditions EHESS, Paris 2014, pp. 125-152).

¹⁸ Similmente, l'antropologa Lia Viola ha riscontrato una situazione analoga a Malindi (Kenya). Si veda Viola L., *Corpi fuori controllo. Violenza omofoba ed eteronormatività a Malindi*, Mimesis, Milano 2019.

uomini vestiti come donne e dediti alla prostituzione nella zona di Saint Louis», cittadina della costa settentrionale del Senegal (Broqua 2017).

Stando a testimonianze storiche successive, gli uomini etichettati come *goorjigeen*¹⁹ sembravano godere di una qualche forma di tolleranza. A livello sociale, sebbene fossero giudicati in termini tendenzialmente negativi (in particolare dal punto di vista religioso), pare avessero una certa visibilità e potessero perfino mostrare apertamente il loro essere vicini all'universo femminile, da cui pare mutuassero alcuni aspetti estetici e comportamentali (M'Baye 2013), aspetto che rimarcherebbe più un loro posizionamento di genere che complica le aspettative sociali legate alla maschilità più che il loro orientamento sessuale. Stando a quanto dicono diverse fonti che richiamano testimonianze frammentarie risalenti agli anni Trenta e Cinquanta del secolo scorso (M'baye 2013; Broqua 2017), questo non impediva loro di vivere liberamente la loro vita, senza minacce alla loro integrità fisica o problemi d'altra natura. Ad esempio, l'antropologo Geoffrey Gorer non manca di descrivere i modi, l'aspetto estetico e la "desiderabilità sociale" di questi individui in taluni ambiti sociali specifici, tutti aspetti che egli ritiene siano "prove" del sostegno di cui avrebbero presumibilmente beneficiato in passato (M'Baye 2013). Tale testimonianza sembra dipingere un quadro entro il quale, nel contesto locale dell'epoca, tali soggetti sembra fossero percepiti come degli uomini vicini al mondo

¹⁹ Tutte le testimonianze storiche, incluse quelle più frammentarie, che vanno dalla fine dell'Ottocento alla fine del Novecento, menzionano il caso delle persone *goorjigeen* attribuendo questo epiteto a uomini, mai a donne.

delle donne, ma non per questo banditi, perseguitati o vittime di violenza. In una testimonianza fornita negli anni Cinquanta, lo storico Michael Crowder narra di aver incontrato un uomo in un bar della periferia di Dakar, vestito con abiti che egli definisce “femminili”, ma che non per questo sembrava essere oggetto di atteggiamenti ostili o negativi. Secondo lo storico, ciò sarebbe da collegare ad una generica “tolleranza africana” rispetto all’omosessualità percepita e al *crossdressing*. Nella testimonianza di Crowder emerge, dunque, una forma particolare di soggettività – alternativa e distinta da quella dominante – con uno specifico posizionamento sociale e di genere. Tendenzialmente, sembra che i riferimenti alle persone *goorjigeen* finora proposti li descrivessero come figure di sesso maschile che si rapportavano maggiormente al mondo femminile, mutuandone alcuni aspetti e abitando uno spazio socio-sessuale liminale, divergente o “in difetto” rispetto alle aspettative sociali, mettendo in discussione l’eteronormatività e la netta separazione tra il maschile e il femminile.

Christophe Broqua (2017) fa notare come molti cambiamenti di percezione sociale, fino a forme esplicite di intolleranza e violenza, siano cominciate soprattutto a partire dagli anni Novanta e, in misura crescente, nel decennio successivo. Questa riflessione è confermata dalle prime vere e proprie ricerche etnografiche sull’erotismo tra uomini in Senegal (Teunis 2001; Niang et al. 2002; 2003), così come dai primi studi quantitativi sul tema (Larmarange et al. 2009). È attraverso queste ricerche che abbiamo appreso come gli uomini interessati ad altri uomini facciano ricorso alla

categoria di *yoss* (o della sua variante fonetica *yauss*) per indicare il partner sessuale che svolge il ruolo attivo nel rapporto sessuale e a quella di *oubi* (o della sua variante *ibbis*) per parlare di quello che nel medesimo rapporto svolge il ruolo ricettivo. Peraltro, come fanno notare sia Niels Teunis (2001) che Chekh Ibrahima Niang e colleghi (2002; 2003), tali termini travalicano l'ambito meramente sessuale, al punto che sarebbe possibile parlare di ruoli socio-sessuali, rilevanti anche in termini di autorappresentazione dei soggetti coinvolti. Inoltre, la letteratura antropologica coeva, in particolare quella di ambito medico, ha evidenziato l'emergere di sempre più consistenti episodi di intolleranza e di aggressione nei confronti di queste persone (Niang et al. 2003; Gning 2013). Tale tendenza sembra esser confermata anche dall'azione di alcune ONG e organizzazioni internazionali, arrivate a documentare il preoccupante aumento di casi di violenze nei confronti di persone ritenute *goorjigeen* (Human Rights Watch 2010; ILGA 2017). Attualmente l'epiteto *goorjigeen* viene diretto tanto verso quegli uomini che hanno un ruolo passivo nel rapporto sessuale di tipo omosessuale (*oubi/ibbis*) quanto quelli che in tali rapporti hanno un ruolo attivo (*yoss/yauss*). E il fatto di esser sposati e di avere figli/e non li risparmia ovviamente da questo rischio e da conseguenze potenzialmente negative. In altre parole, un *goorjigeen* è e resta tale anche se ha una famiglia, perché la scoperta di una sua condotta sessuale considerata illegittima metterebbe a repentaglio la rispettabilità del suo essere uomo, padre e marito.

A partire dagli anni Novanta, questo fenomeno sociale dell'intolleranza esplose anche a livello linguistico, nel senso che nuove parole negative vengono comunemente associate a questi soggetti. E' il caso degli insulti *pedé* (lett. "pederasta" in italiano, ma anche "frocio") e "*tapette*" (termine gergale traducibile come "frocio" o "checca"), ereditati dalla lingua francese, o a *damm loxo* (lett. "braccio rotto"), *dunx* (lett. "piuma", col significato di «uomo dalla corporeità non-maschile», opposto del modello del lottatore di *lamb*) propri della lingua wolof. Questo elenco, per nulla esaustivo, mostra come tali epiteti svolgano una funzione sanzionatoria verso tutte quelle forme di maschilità che sembrano tradire e divergere dal modello etero-cis-normativo. Riprendendo le riflessioni di Bourdieu (1998), nonché di Connell e Messerschmidt (2005), in questo caso è possibile notare uno dei modi attraverso cui viene operata la costruzione sociale di tali soggettività: esse entrano a far parte della costruzione relazionale dei generi, venendo definite per contrasto ad un modello reale o immaginato di maschilità ideale (Ribeiro Corossacz 2015). Come emerge dalla ricerca di Francesco Fanoli (2016), il riferimento ad un certo tipo ideale di modello corporeo maschile, che nella lotta *lamb* vede la sua più visibile manifestazione, è un aspetto centrale che trova spazio nell'educazione di genere proposta ai giovani ragazzi²⁰. In questo senso, la persona etichettata come

²⁰ Andando oltre il caso in questione, la letteratura storica ha mostrato come il corpo maschile è sempre stato simbolo e oggetto di un culto particolareggiato per via dello stretto legame tra maschilità e potere nella costruzione del discorso nazionalista (cfr. Mosse G., *Nationalism and sexuality. Respectability and abnormal sexuality in modern Europe*, Howard Fertig, New York 1984). Anche in questo caso, potrebbero esser fatte delle riflessioni sull'estetica e il ruolo reale e immaginato della figura di uomini che fanno *lamb* nel Senegal contemporaneo indipendente, ma

goorjigeen sembra incorporare una forma di maschilità subordinata e marginalizzabile, oggetto di sanzioni sociali soprattutto se si rende visibile e si ritaglia spazi di azione e di espressione.

Più recentemente, l'analisi proposta da Ndèye Gning (2013) evidenzia il chiaro legame tra episodi di violenza verbale e fisica e i messaggi ricorrenti veicolati da esponenti politici e religiosi locali, nonché da movimenti giovanili e dai mass media²¹. L'antropologa connette questa recrudescenza anche agli spazi di maggiore visibilità e alla relativa legittimazione nei contesti socio-sanitari avuta grazie ad alcuni attivisti che, anziché definirsi gay o *goorjigeen*, a volte preferiscono fare ricorso all'etichetta MSM (*men having sex with other men*) invece della sua versione francofona (HSH, *hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes*). Il motivo di questa scelta è collegato ad un tentativo di invisibilizzare le loro pratiche politiche (Gning 2013), o renderle strategicamente visibili soltanto a settori specifici della società che parlano la lingua delle organizzazioni umanitarie che propongono svariate forme di sostegno e di finanziamento (Fassin 2012). Ndeye Gning ci porta a

purtroppo ciò esula dallo scopo di questo articolo. Si rimanda, pertanto, al già citato articolo di Fanoli F., *Lotta tradizionale o sport nazionale? Economia morale, molecularità e poteri nel l'amb in Senegal*, "Etnografia e Ricerca Qualitativa", 3, 2016, pp. 451-472.

²¹ Christophe Broqua connette l'aumento della stigmatizzazione dei rapporti omoerotici e di coloro che sono etichettati come *goorjigeen* alla comparsa della stampa scandalistica (anni Novanta del secolo scorso), che a suo avviso avrebbe portato alla crescita di un certo risentimento popolare in congiunzione all'aumento delle disuguaglianze sociali (cfr. Broqua C., *Góor-jigéen: la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal)*, "Socio", 9, 2017, pp. 163-183. Sul tema dell'omosessualità come storico capro espiatorio in Africa, si vedano Tamale S., a cura di, *African Sexualities: A Reader*, Pambazuka Press, Oxford 2011, Awondo et al., *Homophobic Africa*, cit.; Epprecht M., *Heterosexual Africa*, cit.; Epprecht M., *Sexuality and social justice in Africa. Rethinking homophobia and forging resistance*, Zed Books, London e New York 2013.

riflettere come, al giorno d'oggi, a livello sociale coloro che vengono percepiti ed etichettati come *goorjigeen* siano considerati l'opposto simbolico del *goor dégg* (lett. "vero uomo" in wolof). Quest'ultimo incorporerebbe tutte le caratteristiche fisiche, simboliche e sociali ritenute appropriate ad un uomo, benché si tratti di un modello di genere idealizzato, che nei contesti di vita quotidiana può di fatto assumere una serie variegata di forme (dal migrante *modou modou* al laborioso *baye fall*, dal saggio *marabout* al lottatore di *lamb*, senza dimenticare il *borom keur bu bakh*, ovvero il buon padre di famiglia), a ricordarci ancora una volta dello scarto tra modelli immaginari, principi regolatori e persone reali. Nel tracciare le somme di questo lungo percorso storico della percezione sociale delle persone che mettono in crisi il paradigma etero-cis-normativo, Christophe Broqua (2017) ritiene che la categoria di *goorjigeen* abbia conosciuto nel corso del tempo una vera e propria risignificazione semantica negativa, che ha implicato una con-fusione di elementi collegati sia al genere, sia alla sessualità. Questo passaggio non è di poco conto, in quanto spiegherebbe come mai in tempi recenti le persone *goorjigeen* siano state sempre più associate all'omosessualità anziché al transito/inversione di genere e di come negli ultimi decenni sia cresciuta sia la loro stigmatizzazione, sia le violenze nei loro confronti (Gning 2013). Secondo l'antropologo francese, questo è dovuto anche al fatto che:

«le persone *goorjigeen* formavano delle reti di socialità gerarchizzate sulla base dell'anzianità, all'interno delle quali la questione dell'orientamento sessuale non

era toccata, ma dove si apprendevano anche le competenze e il *savoir-faire* proprio del ruolo assunto e le regole di comportamento, perfino i limiti da rispettare nel mondo sociale» (Broqua 2017; traduzione mia).

Questo discorso mette in evidenza una discontinuità rispetto al sentirsi e mostrarsi come *goorjigeen* da parte delle nuove generazioni, che al contrario muterebbero meno gli aspetti di genere collegati all'universo femminile, ma aumenterebbero la loro visibilità sociale e mediatica. Le giovani generazioni mostrerebbero una maggiore presenza politica e la tendenza a esser maggiormente permeabili ai flussi globali e ai suoi spazi di possibilità (Spronk 2014). In altre parole, troveremmo presenti nelle nuove espressioni di genere una compresenza di invisibilizzazione, connessione con flussi globali e spinte verso la “normalizzazione”. L'importanza degli aspetti riguardanti le reti sociali, le disuguaglianze di classe sociale o di età anagrafica, nonché i rapporti di genere e intergenerazionali, permettono di comprendere ulteriormente la pluralità dei discorsi e dei posizionamenti sociali assunti rispetto al tema dei rapporti omoerotici in Senegal (Gning 2013).

Un'ulteriore riflessione da fare è sui cambiamenti linguistici per parlare di sessualità tra uomini in Senegal che sono avvenuti anche a seguito di un mutato clima sociale che ha portato al moltiplicarsi episodi di omo-bi-transfobia nel Paese. Difatti, nuovi termini hanno iniziato ad esser prodotti localmente e transnazionalmente per riferirsi a persone che si allontanano dai territori del paradigma etero-cis-normativo. Si può parlare di una coesistenza e circolazione di termini che potremmo definire

‘globalizzati’ accanto ad altri che sono conosciuti unicamente a livello locale o subculturale. Difatti, alcuni dei partecipanti a questa ricerca fanno ricorso soltanto ad una parte di esse, poiché non sono a conoscenza di alcuni termini conosciuti soltanto da chi gravita attorno al *milieu branché*. E' possibile, dunque, affermare che i concetti mobilizzati nelle relazioni sociali siano messi in movimento da tali soggetti in modi creativi e flessibili, in modo da tener conto delle situazioni e dei momenti in cui si trovano, delle persone a cui si rapportano e dei contesti in cui si trovano ad agire. Infine, questi discorsi circolano e assumono significati nuovi nell’attraversare confini fisici, politici, generazionali e simbolici.

Stratificazione interna e pluralità del milieu

Verso la metà di novembre del 2015 ero in quartiere popolare di Dakar in compagnia di Bachir e di alcuni suoi amici del *milieu branché*. Bachir ha circa 25 anni ed è un ragazzo particolarmente curato e dai modi gentili. Egli sta tentando di far carriera nel campo della moda, mentre nel frattempo segue un corso professionale. Nel tempo libero, ha iniziato da circa un anno a fare palestra, attività che egli ammette senza problemi di sfruttare per allontanare i sospetti sulle sue preferenze sessuali e dal rischio di essere «trattato da *goorjigeen*», per usare un’espressione che gli ho sentito dire frequentemente. Poco dopo, ho incontrato il suo amico Karim che,

a margine di una conversazione, riporta alcune parole di sua madre in merito a quel nostro amico comune: «certo che Bachir è un po' cambiato [...], adesso veste sempre in modo elegante...», sospendendo le frasi con un sorriso imbarazzato, alludendo probabilmente al fatto che benché stia diventando più massiccio fisicamente, agli occhi di entrambi egli abbia iniziato ad avere degli atteggiamenti considerati “meno maschili” di un tempo. Nonostante abbia questa espressione di genere e frequenti abitualmente il *milieu*, Bachir e i suoi amici hanno sviluppato una certa capacità di prevenire potenziali conseguenze negative. Forse non è un caso che all'inizio della nostra conoscenza non abbia mai voluto parlare apertamente con me di alcuni argomenti, né presentarmi altre persone del suo giro di amicizie, in quanto – sebbene fossi stato accreditato dal suo migliore amico (Demba, un ragazzo bisessuale coetaneo, ormai residente in Italia) – è esperienza comune da parte delle persone del posto considerare i *toubab* provenienti dall'estero come individui tendenzialmente incapaci di inserirsi in modo appropriato all'interno del *milieu branché*, che invece richiede di comportarsi in un modo culturalmente consono, ovvero a cominciare dal principio della *sutura* (discrezione).

Naturalmente queste capacità si affinano con l'esperienza e con la conoscenza dell'ambiente, ma non sono padroneggiate soltanto da quegli uomini e quelle donne non eterosessuali che vivono abitualmente in Senegal, ma anche da coloro che pur essendo emigrati all'estero fanno i conti con le necessità di dosare e adattare la propria espressione di genere in occasione dei più o meno frequenti ritorni in

Senegal. Essere capaci di abitare il proprio genere e vivere la propria sessualità in senso contrario a quanto socialmente incentivato e in un contesto nel quale si rischiano conseguenze sul piano giuridico e sociale richiede una certa abilità, come è evidente nelle parole di Idris, un giovane ragazzo di 28 anni, residente in una cittadina di medie dimensioni del nord Italia:

«Io non ho mai avuto problemi in Senegal per il fatto di frequentare altri uomini. Io lì non frequento, diciamo [...]. Vivo in famiglia, ma lavorano tutti, quindi quando gli altri non sono in casa ho la libertà di portare qualcuno a casa. Poi io quando torno giù sono pieno sia di ragazzi che di ragazze. Ecco guarda (mi mostra le foto di 3 ragazze molto giovani e carine.) [...]. Adesso Dakar è piena di gay in giro, li trovi spesso nei locali, in discoteca, ma l'omosessualità è molto “a strati”. Ti spiego, io quando torno giù non vado nei posti dove vanno tutti, vado soltanto con la gente di un certo livello.» [Idris, dicembre 2016]

In questo racconto Idris racconta una Dakar vibrante, in cui gli uomini interessati ad altri uomini hanno luoghi di ritrovo e locali che organizzano serate conosciute unicamente da quelli ben introdotti nel giro. E' interessante notare come all'inizio Idris abbia prudentemente detto di non frequentare il *milieu* in occasione dei suoi ritorni, limitandosi a ospitare qualcuno quando ha via libera. In seguito, però, precisa di conoscere bene i luoghi in cui gli uomini interessati ad altri uomini sono più visibili, ma che tenderebbe a non andarci perché non vorrebbe correre rischi e perché tendenzialmente preferisce frequentare altri tipi di compagnie. È in questa circostanza che illustra questa stratificazione interna della subcultura locale, nella quale egli distingue quelli totalmente fuori dal giro, gli ‘occasionalì’ (che hanno esperienze con

altri uomini senza frequentare alcun tipo di luogo di aggregazione), i frequentatori “abituali” (che conoscono e incontrano altri uomini in *club* e locali appositi, e che sono dunque più visibili) e, infine, quella in cui inserisce se stesso, ovvero quella dei «frequentatori di ‘gente di un certo livello’». A suo avviso l'affiliazione a quest'ultima categoria gli permetterebbe di risolvere il problema della visibilità e di rapportarsi soltanto con persone molto benestanti, che possono garantirgli anche protezione e discrezione. Da questa considerazione è possibile riflettere su come una visione legata alla classe sociale (di appartenenza, di riferimento o di elezione) tende a informare e a delimitare gli spazi di accessibilità a determinati contesti sociali. Un'altra strategia adottata da Idris per evitare che altri vengano a conoscenza dei suoi incontri con uomini è frequentare strategicamente anche delle ragazze. Se da un lato questo racconto possa esser stato funzionale anche a comunicarmi di essere uno *yauss* (attivo nel ruolo sessuale) anziché un *ibbis* (passivo nel ruolo sessuale), per riprendere la terminologia proposta da Cheikh Ibrahima Niang e colleghi (Niang et al. 2003), essa è stata utile anche come strategia di *camouflage*, per non incorrere in problemi a livello familiare, sociale o di vicinato. Questa scelta ci aiuta anche a comprendere l'importanza di attivare uno sguardo attento alle relazioni di genere e, in particolare, al ruolo delle relazioni intergenerazionali nelle esperienze di questi uomini che rischiano di mettere in discussione il paradigma patriarcale eteronormativo (Gning 2013).

Il discorso proposto da Idris è in sintonia con quello di Demba, un giovane ragazzo di 25 anni, residente anch'egli in un piccolo paesino del nord Italia, ma che torna molto meno frequentemente di Idris. Nella seguente testimonianza, Demba si concede la libertà di spiegarmi meglio il funzionamento del *milieu* ricorrendo al caso del suo amico Bachir:

«La parola *milieu* indica il giro, sono tanti proprio. Sono divisi in classi, ci sono quelli che hanno più valore...non so come dire, ad esempio il mio amico Bachir si vede soltanto con persone famose come cantanti, stilisti e politici. L'altra categoria invece la chiamano *racaille* (termine dispregiativo francese che potrebbe esser tradotto in italiano con "scarto") che sono di livello basso, che non hanno soldi e che vanno a letto con tutti. Quelli della categoria dell'*elite* cercano di non frequentare quelli della *racaille*, perché andare in giro con loro vuol dire esser visti come loro, ovvero come persone insignificanti e "facili". Nel corso del tempo Bachir ha iniziato ad avere un giro di conoscenze, fino a conoscere anche persone importanti che sono *namgantán*. Queste persone spesso sono anche sposate e con figli, ma organizzano delle cene e delle feste all'insaputa di tutti. Chi è nel giro sa chi lo è e chi non lo è, e poi si va avanti, con relazioni d'amicizia o d'amore.»
[Demba, settembre 2016]

Da questa testimonianza emerge un *milieu* tutt'altro che omogeneo e monodimensionale. Nelle parole di Demba si evince che fattori quali *status*, classe sociale d'appartenenza ed età siano aspetti che tenderebbero a delineare due tipologie di uomini *branché* in Senegal: da un lato l'*elite* e i suoi frequentatori, dall'altro la *racaille*, ritratta in termini dispregiativi. Un altro aspetto interessante è che la frequentazione di qualcuno della *racaille* comporterebbe, a detta di Demba, il rischio di essere percepiti come qualcuno dello stesso gruppo sociale e anche dello stesso

“livello”, ovvero come qualcuno “facile” che va con tutti “anche in cambio di un semplice drink”. Ma quel che non viene detto apertamente è che si tratta anche delle persone più visibili e, dunque, più a rischio di aggressioni e ripercussioni (Gning 2013). Emerge un quadro in cui il fattore-classe ha un peso determinante nel posizionamento sociale nel *milieu branché* e nel modo di esser percepiti sia al suo interno che all'esterno. Un ulteriore aspetto di differenziazione interna è dato dall'età e dal ruolo sessuale. Ancora una volta è Demba a precisare in che modo in Senegal tale fattore tenderebbe a distinguere e a delineare, a suo avviso, due categorie:

«(Per conoscere altre persone) il *jek bi* (qui nell'accezione di uomo maturo) tende a basarsi sugli atteggiamenti e sullo sguardo degli altri, perché sono poco tecnologici, di solito vengono chiamati così quelli che hanno sopra i 40/50 anni e che hanno atteggiamenti un po' femminili, di solito sono passivi. Il *jek* non frequenta il *milieu*, ma piuttosto preferisce andare a concerti vestendosi con abiti eleganti e tradizionali, invece i giovani utilizzano molto le app sul cellulare, oppure instagram. Le discoteche e tutti i locali del *milieu* sono frequentati soltanto da quelli giovani. A volte i *branché* che frequentano il *milieu* escono con un *jek* anche per farsi mantenere. Allora inventano mille problemi per farsi dare i soldi, tipo di dover festeggiare un compleanno che poi diventa l'occasione per invitare altri ragazzi e poi alla fine paga tutto il *jek*.» [Demba, settembre 2016]

Stando a quanto sostiene Demba, il fattore anagrafico e il ruolo sessuale tenderebbero a creare un'ulteriore linea di divisione e di stratificazione interna all'interno della categoria degli uomini interessati ad altri uomini in Senegal. Se i più giovani si avventurerebbero maggiormente in luoghi come le discoteche e utilizzerebbero anche i mezzi tecnologici più in voga (ritenuti teoricamente più sicuri,

nonché maggiormente ‘privati/discreti’ rispetto ad altri), i più maturi sembrerebbero preferire e utilizzare altri metodi, riflesso di un modo di agire di un'epoca in cui non c'erano né internet, né le discoteche per incontrare altri potenziali *partner*. Questa divisione anagrafica però non mi sembra divida le due categorie proposte da Demba in senso totalmente oppositivo, ma delineerebbe piuttosto degli “stili d'interazione” (Goffman 2001) e delle reciproche ascrizioni sociali attraverso aspetti economici e dinamiche di potere. Infatti, accade che i più giovani possano decidere di frequentare persone molto più grandi per un qualche tipo di ritorno economico o di sostegno sociale, in linea con la pratica socialmente legittimata dello *mbaraan*, ovvero dell’aver frequentazioni sessuali e sentimentali parallele (Fouquet 2014). Spesso tale pratica assume, di fatto, la forma del sesso transazionale e del *sex work*, come nel caso di Souleymane, un ragazzo di circa 29 anni, arrivato in Italia come richiedente asilo:

«Avevo un amico d'infanzia poco più grande di me, avrà avuto circa 30-35 anni. Lui era *goorjigeen* da molto tempo, ma io non lo sapevo. Col tempo la nostra amicizia divenne più forte e mi rivelò questo aspetto della sua vita, chiedendomi di non dirlo a nessuno. Sapevo che lui a volte faceva sesso con altri uomini in cambio di soldi, sia con europei che con senegalesi benestanti. Io gli chiesi come potevo fare la stessa cosa, perché a me interessavano anche gli uomini e sarebbe stato un modo per avere altri soldi per mia madre, che contava molto sul mio aiuto. Lui mi disse che non c'erano problemi e iniziò a darmi dei contatti. Il primo uomo che mi presentò era un uomo senegalese di circa 40-45 anni. Anche lui aveva alcuni contatti, ma erano di uomini sposati, quindi li incontravo sempre di nascosto, mai a casa loro.» [Souleymane, marzo 2016; traduzione dal wolof all’italiano svolta mediante l’aiuto di un mediatore linguistico]

Dalle parole di Souleymane emerge una sperimentazione della propria sessualità legata ad esigenze di tipo economico e familiare. Le sue parole confermano la necessità di fare incontri in clandestinità, per evitare conseguenze sociali, come testimonia anche la richiesta di silenzio e discrezione avanzata dall'amico che lo avrebbe introdotto in questa serie di incontri clandestini con altri uomini. Tale riferimento emerge anche nella testimonianza fornita da Idris, che riflette sulla possibile visibilità involontaria di cui si renderebbero protagonisti alcuni giovani ragazzi:

«In Senegal una persona vestita molto bene si pensa subito che sia gay, perché se viene da una famiglia normale, che non gli dà i soldi, e al tempo stesso non ha un lavoro... se ha vestiti belli e costosi spesso si dice “dov'è che ha trovato tutti quei soldi? Sarà un *goorjigeen!*”. Infatti i giovani di oggi secondo me sbagliano. Io dico “trovati un lavoro qualsiasi, tipo il commesso, come copertura, no?”» [Idris, dicembre 2016]

La centralità dell'intersezione tra classe ed età sembra confermare l'opinione di coloro che ha intervistato Christophe Broqua (2017). A detta di Idris, i giovani di oggi spesso peccherebbero di ingenuità, dando adito ad accuse di essersi arricchiti troppo rapidamente tramite per vie evidentemente non del tutto legittime. E se non è la droga, è probabile che sia l'omosessualità, almeno stando alle rappresentazioni sociali dominanti che stigmatizzano alcuni percorsi di ascesa sociale e pratiche di consumo. Spesso quando le motivazioni di fondo non sono collegabili al mondo dei traffici illeciti, il sospetto è che possa esserci la frequentazione di alcuni “giri dei

goorjigeen”. E’ interessante notare che Idris ritrae questi giovani di cui parla come inesperti e poco lungimiranti, in quanto a suo avviso dovrebbero stare sempre all’erta e considerare le conseguenze dei cambiamenti estetico-economici e stilistico-comportamentali troppo repentini e di difficile giustificazione. In questi casi egli evoca la possibilità, ma anche la necessità, di trovare un lavoro qualunque per allontanare potenziali sospetti, ma nel far questo introduce comunque una prospettiva moralistica su altre esperienze di vita da cui intende smarcarsi.

In conclusione, dalla ricerca svolta emerge un quadro molto più variegato e plurale di quanto emerge dai *report* prodotti da organizzazioni internazionali dei diritti umani (Human Rights Watch 2010). Difatti, oltre all’indubbio aumento delle violenze, vi sono anche esperienze di persone che, pur non ritrovandosi nel paradigma etero-cis-normativo, riescono comunque a trovare maggiori spazi di espressione e di azione, sebbene a volte in modi non sempre visibili e comprensibili dall’esterno e dal resto della società. E’ importante rimarcare questo aspetto per ridefinire le rappresentazioni dominanti che, al contrario, insistono unicamente su un’immagine monodimensionale di tali questioni e, spesso, non considerano le esperienze di cui sono portatori anche quei migranti che tramite i loro corpi attraversano molteplici confini. Le esperienze brevemente presentate in questo articolo mostrano l’importanza del prestare attenzione alla costruzione sociale dei generi, connettendole ai contesti locali, ai mutamenti storico-politico-sociali, nonché alle esperienze messe in atto dalle persone migranti e dal loro esser presenti in più contesti. Dalla ricerca non è

possibile proporre un'idea monolitica della realtà sociale degli uomini che hanno rapporti sessuali e sentimentali con altri uomini in Senegal. Le varie testimonianze raccolte mostrano la rilevanza della classe sociale, dell'età e del capitale socio-culturale. Avere troppi soldi o averne troppo pochi, può essere un problema. Avere accesso a certi spazi o non averne, implica anche il posto che si può o si decide di assumere a livello sociale. Esser particolarmente “visibili” può rappresentare un potenziale pericolo per sé e per altre persone. Avere una certa età o un'altra, dice chi si è agli occhi degli altri, favorendo alcuni contatti/interazioni e pregiudicandone altri. Vivere un'(im)mobilità geografica o sociale, ci permette una riflessione su quanto gli uomini interessati ad altri uomini (o sia agli uomini, sia alle donne) possano negoziare distanze, privilegi, obblighi, aspettative e desideri.

BIBLIOGRAFIA

Allovio S. (2008), *Culture in transito. Trasformazioni, performance e migrazioni nell'Africa subsahariana*, Milano, Franco Angeli.

Awondo P. et al. (2012), *Homophobic Africa? Towards a more nuanced view*, in *African Studies Review*, 55(3), pp. 145-168.

Biaya T. K. (2001), *Les plaisirs de la ville: masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997–2000)*, *African Studies Review*, 44, pp. 71-86.

Blackwood E. (a cura di) (1985), *The many faces of homosexuality. Anthropological approaches to homosexual behavior*, New York, Haworth Press.

Boellstorff T. (2007), *Queer Studies in the House of Anthropology*, *Annual Review of Anthropology*, 36, pp. 17–35.

Bop C. (2005), *Islam and women's sexual health and rights in Senegal*, *Muslim World Journal of Human Rights*, 2(1), pp. 1-30.

Boudibha A. (2005) [1975], *La sessualità nell'islam*, Milano, Mondadori.

Bourdieu P. (1998), *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli.

Broqua C. (2017), *Góor-jigéen: la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal)*, *Socio*, 9, pp. 163-183.

Broqua C., Deschamps C. (a cura di) (2014), *L'échange économique-sexuel*, Paris, Éditions EHESS.

Busoni M. (2000), *Genere, sesso, cultura: uno sguardo antropologico*, Roma, Carocci.

Cavatorta G. (2018), *Tornare è tuo dovere. Etnografie, genere e capitali in Senegal*, Roma, Cisu.

Ceschi S. (a cura di) (2011), *Movimenti migratori e percorsi di cooperazione. L'esperienza di co-sviluppo di Fondazioni4Africa-Senegal*, Roma, Carocci.

Connell R., Messerschmidt J.W (2005), *Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept*, *Gender & Society*, 19(6), pp. 829-859.

Dial F.B. (2008), *Marriage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*, Paris, Karthala.

Diop A.B. (1985), *La famille wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala.

Diop M.C. (2008), *Le Sénégal des migrations*, Paris, Karthala.

Douglas M. (2006) [1996], *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino.

Epprecht M. (2008), *Heterosexual Africa? The history of an idea from the age of exploration to the age of AIDS*, Athens e Scottsville, KwaZulu-Natal Press.

Epprecht M. (2013), *Sexuality and social justice in Africa. Rethinking homophobia and forging resistance*, London e New York, Zed Books.

Fabietti U. (1999), *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza.

Fanoli F. (2016), *Lotta tradizionale o sport nazionale? Economia morale, molecolarità e poteri nel lamb in Senegal*, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 3, pp. 451-472.

Fassin D. (2012), *Humanitarian reason. A moral history of the present*, Berkeley, University of California Press.

Ferguson J.L. (2017), “*From the hearth*”: *sex, money and the making of the gay community in Senegal*, *Gender & Society*, 31(2), pp. 245-265.

Fouquet T. (2014), *La clandestinité comme stratégie. Sur la «sexualité transactionnelle à Dakar*, in Broqua C. e Deschamps C. (eds), “*L'échange économique-sexuel*”, pp. 125-152, Paris, Éditions EHESS.

Fusaschi M. (2018), *L'etnografia attraversata dal genere. Uno sguardo storico e pratico-politico sulle soggettività*, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 2, pp. 387-401.

Fusaschi M. (2013), *Corpo non si nasce, si diventa. Antropologiche di genere nella globalizzazione*, Roma, Cisu.

Geertz C. (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.

Guardi J. e Vanzan A. (2012), *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Roma, Ediesse.

Gning N. (2013), *Analyse d'une controverse. Les discours sur l'homosexualité dans l'espace public au Sénégal*, Stichproben – Wiener Zeitschrift für Afrikastudien, 24(13), pp. 93-120.

Goffman E. (2001) [1967], *Il rituale dell'interazione*, Bologna, Il Mulino.

Herdt G. (1997), *Same-sex, different cultures. Exploring gay and lesbian lives*, Boulder, Westview Press.

Herdt G. (a cura di) (1993), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books.

Human Rights Watch (2010), *Fear for life. Violence against gay men and men perceived as gay in Senegal*, Washington, HRW.

ILGA (2017), *State-sponsored homophobia. A world survey of sexual orientation laws: criminalization, protection, recognition*, Ginevra, ILGA.

Kugle S. (2010), *Homosexuality in Islam. Critical reflection of gay, lesbian and transgender muslims*, Oxford, Oneworld Publications.

Larmarange J. et al. (2009), *Homosexualité et bisexualité au Sénégal: une réalité multiforme*, Populations, 64, pp. 723-756.

Lavizzari A., Prearo M. (2019), *The anti-gender movement in Italy: Catholic participation between electoral and protest politics*, *European Societies*, 21(3), pp. 422-442.

Mai N., King R. (2009), *Love, Sexuality and Migration: Mapping the Issue(s)*, *Mobilities*, 4(3), pp. 295-307.

Manalansan M.F. (2006), *Queer intersections: sexuality and gender in migration studies*, *International Migration Review*, 40(1), pp 224-249.

Mattalucci C. (a cura di) (2012), *Etnografie di genere: immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, Pavia, Altravista.

M'baye, B. (2013), *The origins of Senegalese homophobia: Discourses on homosexuals and transgender people in colonial and postcolonial Senegal*, *African Studies Review*, 56(2), pp. 109-128.

Moore H.L. (1993), *The differences within and the differences between*, in Del Valle T (ed), "Gendered anthropology", pp. 193-204, London-New York, Routledge.

Mosse G. (1984), *Nationalism and sexuality. Respectability and abnormal sexuality in modern Europe*, New York, Howard Fertig.

Murray D.A.B. (2014), *Real Queer: "Authentic" LGBT Refugee Claimants and Homonationalism in the Canadian Refugee System*, *Anthropologica*, (56)1, pp. 21-32.

Niang, C. I. (2010), *Understanding sex between men in Senegal: Beyond current linguistic and discursive categories*, in Aggleton P., Parker R. (eds), *“The Routledge Handbook of Sexuality, Health and Right”*, Oxon et New York, Routledge.

Niang, C. I. et al., (2002), *Satisfaire aux besoins de santé des hommes qui ont des rapports sexuels avec d'autres hommes au Sénégal*, New York, Population Council.

Niang, C. I. et al. (2003), *“It’s raining stones”*: *Stigma, violence and HIV vulnerability among men who have sex with men in Dakar, Senegal*, *Culture, Health & Sexuality*, 5(6), pp. 499-512.

Olivier De Sardan J.P. (1995), *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, *Enquete*, 1, pp. 71-109.

Oudenhuijsen L. (2018), ["You have to know how to play, otherwise they will catch you": young women and the navigation of same-sex intimacies in contemporary urban Senegal](#), Tesi di master non pubblicata, University of Leiden.

Piga A. (2013), *Senegal. Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, San Marino, Aiep.

Povinelli E., Chauncey G. (1999), *Thinking sexuality transnationally: an introduction*, *GLQ*, 5(4), pp. 439-449.

Rebucini G. (2014), *Économie des plaisirs et des échanges «sexuels» entre hommes au Maroc*, in Broqua C. e Deschamps C. (eds), “L'échange économique-sexuel”, pp. 171-190, Paris, Éditions EHESS.

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(1-2), pp. 387-415.

Ribeiro Corossacz V. (2015), *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Milano, Mimesis.

Ribeiro Corossacz V. (2010), *L'apprendimento della mascolinità tra uomini bianchi di classe medio-alta a Rio de Janeiro*, in Ribeiro Corossacz V. e Gribaldo A. (eds), “La produzione del genere. Ricerche etnografie sul femminile e il maschile”, pp. 113-133, Verona, Ombre Corte.

Ribeiro Corossacz V. e Gribaldo A. (a cura di) (2010), *La produzione del genere. Ricerche etnografie sul femminile e il maschile*, Verona, Ombre Corte.

Riccio B. (2007), *“Toubab” e “vu cumprà”. Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Padova, Cleup.

Riccio B. (a cura di) (2008), *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, Torino, Utet.

Robertson J. (a cura di) (2005), *Same-sex cultures and sexualities. An anthropological reader*, Malden, Blackwell.

Sinatti G. (2014), *Masculinities and intersectionality in migration. Transnational wolof migrants negotiating manhood and gendered family roles*, in Truong T.D. et al. (eds), "Migration, gender and social justice", Berlin, Springer.

Solomon C. (2014), *Intimités mondialisés entre «vieilles Blanches» et «jeunes Black»*. *Rêve, argent, sexe et sentiments (France, Sénégal)*, in Broqua C. e Deschamps C. (eds), "L'échange économique-sexuel", Paris, Éditions EHESS.

Spronk R. (2014), *Sexuality and subjectivity: erotic practices and and the question of bodily sensations*, *Social Anthropology*, 22(1), pp. 3-21.

Tamale S. (a cura di) (2011), *African Sexualities: A Reader*, Oxford, Pambazuka Press.

Teunis, N. (2001), *Same-sex sexuality in Africa: A case study from Senegal*, *AIDS and Behavior*, 5(2), pp. 173-182.

Van Eerdewijk A. (2009), *Silence, pleasure and agency: sexuality of unmarried girls in Dakar*, *Contemporary Islam*, 3, pp. 7-24.

Viola L. (2019), *Corpi fuori controllo. Violenza omofoba ed eteronormatività a Malindi*, Milano, Mimesis.