



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa
Mediterranea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Il transgenderism in Cina: un'analisi

Relatore

Ch. Prof. Marco Ceresa

Correlatore

Dott. Tobia Maschio

Laureando

Angelica Sivieri
Matricola 836150

Anno Accademico

2015 / 2016

前言

尽管这本论文的主要话题是中国的跨性别 (*transgender*) 状况，但我还是决定也分析西方的情况，因为“跨性别”的概念本来是在西方国家产生的，因而本文通过对社会、文化、医学、法律相关背景的分析，来会研究在北美洲、欧洲和中国的跨性别群体的状况。我用“跨性别”的这个字而不用“变性人” (*transsexual*) 的原因是因为这两个词之间有相当大的区别：前者指的是那些认为生物学上的性别并不能反映他们真正的性格的人；对他们来说生理性别 (*sex*) 与心理性别 (*gender*) 不同。后者也有同样的感觉，但结果是他们通过变性手术 (*Sex Reassignment Surgery*) 实现性别的转换。因此简单地说第二种群体只包括做了手术的人，而第一种群体既包括做了手术的人，还包括不想做手术以及还没决定是否要做变性手术的人。

我为什么对这个话题开始感兴趣呢？因为最近几年来，跨性别的这个社会现象被关注和讨论地越来越多。全世界的新闻媒体如电视传播、博客、网站等近来谈论跨性别群体有主要两个原因。第一个就是在许多的西方和东方国家产生了保护 LGB (*lesbian, gay, bisexual*) 和跨性别权利的特别积极的社会运动。第二个原因是目前一些非常有名的跨性别明星决定了他们再也不愿意把他们的真正性别身份隐藏。比如有安德雅·佩芝 (*Andreja Pejic*)，一位高档服装模特：《VOGUE 服饰与美容》杂志 2010 年发表了她的照片以后，她在收到了来自全世界的广泛支持。还有《女子监狱》 (*Orange Is the New Black*) 的变性演员，Laverne Cox：她也深受观众的喜爱。最后一个例子是前任奥林匹克运动员 Bruce Jenner。2015 年他通过变性手术成为了女性，还选择了一个新名字，Caytlin；Caytlin 的照片同年发表在《名利场》杂志 (*Vanity Fair*) 的封面。我现在只举了三个例子，但事实上还有很多的例子，因为最近的有名的跨性别人士他们都愿意很勇敢地站出来讲述自己的故事：他们是在什么时候开始了解他们的生理性别并不适合心理的，他们的家人和朋友们有了什么反应，等。这些明星的目标是让其他的不认同自己生理性别的人也有勇气大胆地表示他们的真正的性别身份。正因如此，件事在社会上引起了广泛的关注，相当多的顺性别人 (*cisgender*) 也开始明白一个人是什么性别是一件私人的事，是一件并不会影响个人威信的一件事情。这个结果固然很好，但在我看来还存在一个问题，即：我们每天所看到的关于跨性别形象的信息都是可靠的吗？众所周知，新闻媒体报告

的信息并不总是真实可靠的，而且，这种信息通常都没有可靠的来源，因为很多报纸、网站、博客想达到的目的并不是认真地分析或研究这个报告，而是为了得到越来越高的读者的数字。因为我的愿望是深度地了解跨性别这个社会现象，所以我决定自己开始进行对这个现象的深度研究。

我选择深入调查这个问题，首先是为了掌握跨性别问题的知识。此外，读硕士后我学习到了以前没学过的学科，即 *cultural studies*。对我来说，*cultural studies* 是特别有意思的一个学科，因为简单地说它的重点是人们怎样从周围实际出发，建设各种各样不同的意思，而且这个学科跟别的我感兴趣的学科如 *gender studies* 和 *feminist studies* 紧密相关。*Cultural studies* 和 *transgender studies* 也有很直接的关系，因为前者是后者的来源，所以我的想法是深入调查跨性别现象也是一个可以继续深入研究 *cultural studies* 的好机会。

刚开始研究时，我找到了许多大学教授写的书和学术论文，可也发现了一件没想到的事情：虽然这些研究都很可靠，但是他们深入调查的问题都也是很特定的；我现在来解释我的意思。比如，一本书只重视变性人医学的情况，而没讨论法律权利；另一本书讨论这个话题，但没提到别的很重要的重点，如变性人和跨性别之间有什么样的区别。因为我感兴趣的不仅是一两个方面，而且是所有的，我发现如果想深刻地理解跨性别现象，绝对需要读很多不同的研究，要不然完全不能提高我的知识。此外，这些研究引用的来源也很特定，所以真的需要找许多被不同作家写的别的书以便明白大致情况。然后，我开始研究在中国的跨性别形象有什么特殊的特点，发现上面描写的问题更严重了；可能是因为 *transgender studies* 是相当新的学科，中国可用于研究的材料跟西方相比要少得多。关于中国跨性别材料大部分是被美籍华人用英文写的，而不是被在中国生活的中国人所写。我找到的用汉语写的研究比较少，而且，虽然我看的中国研究都是近几年写的，有时候这些研究关于跨性别、变性人现象用的术语被大部分别的现代学者都已经弃用好久了。最后，我发现了另一件事：我研究跨性别现象差不多有十个月了，但找不到分析西方的跨性别现象同时也分析中国的情况的一本书。因为我的目的也是了解西方的状况和中国状况之间有什么相似或什么区别，所以我认为我自己最好试一试描写这些重点。因此，我希望本文有这两个用途：首先让其他感兴趣的人理解西方和中国跨性别所有的主要方面，其次是指明关于这个话题最重要、最可靠的引用来源。

我决定了把本文分为三章。因为“*transgender*”这个字来源于北美洲并且 *transgender studies* 也由此发展起来，我认为首先必须介绍跨性别的北美洲和欧洲的背景。第一章也分为三章节。因此我在第一章的第一章节中解释学者们从什么时候开始、为什么说生理性别与心理性别不同，然后解释“*transgender*”的演化，即这个概念本来是什么意思，而现在到底指的是什么。第二章节讲的是世界上最重要的医学分类法怎么给跨性别下定义；我还解释这种事情怎么影响跨性别人的生活。第三、第四章节集中在 *transgender studies*：通过它们的历史和它们跟别的学科 (如 *feminist studies* 和 *queer studies*) 的关系来介绍这个相当新的学科。

把这些问题说明以后，我开始阐述中国的情况。第二章分为两章节。讨论跨性别现象之前，我选择在第一部分首先分析 LGB 群体的状况。跟第一章一样，我分析中国 LGB 群体的术语和关于这些人的医学问题。然后我说明他们享有还是没享有什么法律权利并且社会、文化的习惯是怎么影响关于 LGB 人的法律。我还介绍了这些传统习惯和社会对 LGB 人的态度的关系。第二章节则讨论中国跨性别人的状况。跟第一部分一样，我再次再介绍医学和法律的背景，可对跨性别人来说医学、法律的问题都更复杂；这是因为跟 LGB 不一样，他们有时决定通过手术改变他们的生理性别，但常常要面临很多困难：因为进入这种手术的条件很难满足，所以所有想改变生理性别的人中只有很少一部分真的可以这样做，因此我详细地解释了这些条件的细节。此外，因为进入变性手术的条件不仅取决于医学的规则，而且取决于关于法律的规定，所以我在分析跨性别的权利状况时还分析了应该注意的方方面面。

最后的一章分为讨论跨性别形象的中国文化背景的三部分。我首先分析了两个词语，即“*decolonizing the transgender imaginary*”和“*sinophone*”：在这个章节里我解释了它们有什么意思，并且为什么它们对中国的 *transgender studies* 来说特别有用。第二部分通过三个例子来讨论传统的中国文化对跨性别的态度。第一个例子跟传统儒家的想法有关：我分析的是，被儒士或被儒家思想影响的作家所写的书 (如 *孝經* 和 *搜神記*) 对生理性别与心理性别不同的现象有着什么样的态度。第二个和第三个例子写的是两个特别有名的古老群体：宦官和京剧的旦演员。之所以我选择了这两个群体是因为他们表现的行为或性别身份跟普通的人看来不一样，因此跟本文的主要话题密切相关。第三部分分析了现代中国的一些跨性别例子。我介绍了一位非常有名的变性人，金星，然后对照了她和另一位艺术家的情况，马六明。这两个

人的比较很有意思：他们之间有一些相似，如他们都是年龄同龄的艺术家，而且前者是变性人而后者则在艺术品中表现出了生理性别与心理性别不同的感觉，但是在我看来他们之间的区别比相似大。从而我认为分析这些区别可以帮助我们理解中国社会目前对跨性别现象有什么态度。最后，为了更深刻地了解中国社会的态度，我选择了上世纪 90 年代和 2000 年的几部电影，然后我分析了这些电影里所用到的“*trans practice*”的几个人物。

Indice

Introduzione	7
Capitolo 1 - Il <i>transgenderism</i> nei contesti nordamericano ed europeo	11
1.1 Storia della differenziazione tra <i>sex</i> e <i>gender</i> e dell'evoluzione del termine <i>transgender</i>	11
1.1.1 <i>Sex</i> e <i>gender</i>	11
1.1.2 <i>Transgender</i> : significato, origine ed evoluzione del termine	18
1.2 Come viene classificato il <i>transgenderism</i> dai due principali testi di riferimento per la comunità medica internazionale?	21
1.2.1 L'identità <i>transgender</i> secondo il DSM-5	21
1.2.2 Proposta di depsiopatologizzazione dell'identità <i>transgender</i> per l'ICD-11	23
1.2.3 Proposta di riduzione del periodo di attesa tra la prima valutazione psichiatrica e l'inizio dei trattamenti per la riassegnazione sessuale	26
1.3 I <i>transgender studies</i>	28
1.3.1 <i>A post-transsexual manifesto</i> : l'origine dei <i>transgender studies</i>	28
1.3.2 Di cosa si occupano i <i>transgender studies</i> ?	32
1.4 Interrelazione tra i <i>transgender studies</i> e altre discipline	34
1.4.1 Attitudini dei <i>feminist studies</i> verso i <i>transgender studies</i>	34
1.4.2 <i>Queer studies</i> e <i>transgender studies</i>	37
Capitolo 2 - La comunità LGB in Cina e il fenomeno <i>transgender</i>	39
2.1 La comunità LGB	39
2.1.1 La questione terminologica	39
2.1.2 L'omosessualità in Cina dal punto di vista medico	41
2.1.3 Il piano legale	46
2.1.4 L'omosessualità nel contesto familiare e socio-culturale	49
2.1.5 Verso la visibilità	53
2.2 La comunità <i>transgender</i>	54
2.2.1 Terminologia	54
2.2.2 Classificazione medica	56
2.2.3 La questione medico-legale	61

2.2.4 Approvazione della famiglia.....	64
2.2.5 Celibato/nubilato del paziente	65
2.2.6 Periodo di attesa prima di poter richiedere la SRS	67
2.2.7 Assenza di precedenti penali	68
2.2.8 Conseguenze delle restrizioni poste dai requisiti di accesso alla SRS	70
2.2.9 Riconoscimento legale del genere e possibilità di modificarlo nei propri documenti.....	71
Capitolo 3 - Contestualizzazione del transgenderism nella cultura cinese	74
3.1 Precisazioni in merito al concetto di “decolonizzare l’immaginario <i>transgender</i> ” e alla parola <i>sinophone</i>	74
3.1.1 Decolonizzare l’immaginario <i>transgender</i>	74
3.1.2 Il concetto di <i>sinophone</i>	77
3.2 Relazioni tra la cultura tradizionale e il <i>transgenderism</i>	80
3.2.1 Il contesto confuciano.....	80
3.2.2 Gli eunuchi nella Cina imperiale: un “terzo sesso”?	84
3.2.3 La figura teatrale del <i>dan</i> 旦: ruoli femminili interpretati da uomini.....	87
3.3 Il <i>transgenderism</i> nella cultura cinese contemporanea	92
3.3.1 Due casi a confronto: Jin Xing 金星 e Ma Liuming 马六明.....	92
3.3.2 Rappresentazione di fenomeni <i>transgender</i> nel cinema: alcuni esempi.....	98
Conclusioni	102
Appendice	108
Intervista a Wei Xiaogang 魏建刚.....	108
Bibliografia e sitografia	114
Filmografia	122

Introduzione

In questa tesi verrà analizzato il fenomeno *transgender* nel contesto socio-culturale della Cina continentale. Sebbene il fulcro della ricerca sia pertanto costituito dalla Cina, ho tuttavia ritenuto opportuno svolgere anche un'analisi del *transgenderism* in un contesto occidentale quale quello nordamericano ed europeo, dal momento che è all'interno di quest'ultimo che lo stesso termine *transgender* è stato coniato.

Le ragioni che mi hanno portata a desiderare di approfondire quest'argomento con uno studio di tipo compilativo sono di varia natura. Negli ultimi anni il *transgenderism* è andato guadagnando una risonanza mediatica sempre più ampia; ciò è potuto accadere in virtù di un elevato attivismo sociale, che si è mosso di pari passo con l'emergere di personalità *trans* note al grande pubblico: si pensi alla modella bosniaca naturalizzata australiana Andreja Pejić, la prima a comparire sulla rivista *Vogue - America*, oppure all'attrice Laverne Cox, che interpreta un ruolo femminile nella popolare serie televisiva americana *Orange Is the New Black*, o ancora a Caitlyn Jenner, ex campionessa olimpica e prima donna *trans* a comparire sulla copertina di *Vanity Fair - America*, nel 2015. Il mio interesse non è nato in seguito alla presa di coscienza dell'esistenza di celebrità *trans*, quanto alla realizzazione che, trattandosi di figure di pubblico rilievo, uno degli effetti della loro popolarità era che un numero sempre maggiore di articoli di giornale, servizi televisivi e pubblicazioni online venivano dedicate a loro e in generale al *transgenderism*. Riflettendo su questa notevole esposizione mediatica, mi sono ritrovata a domandarmi quanto di quello che leggevo riguardo al fenomeno fosse attendibile; ho insomma iniziato a desiderare di indagarne il sostrato culturale, medico e legale al fine di poter essere in grado di esprimere delle opinioni al riguardo con cognizione di causa, dal momento che ritenevo che i materiali mediatici immediatamente disponibili non costituissero una fonte affidabile di informazioni.

La prima ragione che mi ha spinta a intraprendere una ricerca su quest'argomento è stata quindi generata da una curiosità personale, unita alla consapevolezza che occuparmene mi avrebbe inoltre permesso di muovermi nell'ambito degli studi culturali, cui i *gender studies* e i *transgender studies* sono strettamente legati, e nei confronti dei quali ho maturato interesse nel corso dell'ultimo anno e mezzo. Una seconda ragione è legata invece alla questione pratica della reperibilità dei materiali.

Mentre mi documentavo, ho presto realizzato che non esisteva un testo che riunisse in sé tutti i vari aspetti che ritenevo necessario approfondire per poter godere di una prospettiva ad ampio raggio sul *transgenderism*. I vari saggi o articoli accademici che reperivo erano attendibili ma settoriali: alcuni si concentravano sulla sfera medica, altri su quella accademica, altri ancora su quella legale o sociale, ma nessuno di loro poteva, da solo, fornire un quadro esaustivo del fenomeno. Ne conseguiva che le fonti citate tendevano a loro volta a essere settoriali e relative quasi unicamente all'aspetto trattato, per cui, anche se spesso la bibliografia era ampia, essa raccoglieva fonti che non mi consentivano di accedere a una visuale estesa come avrei voluto; ciò ha sicuramente reso il lavoro di ricerca più stimolante, ma al contempo più difficoltoso. Questa difficoltà si è poi acuita cercando invece materiali relativi al *transgenderism* nel contesto cinese. Da un lato, vi è una discreta abbondanza di saggi scritti in inglese da studiosi di discendenza cinese che insegnano o ricercano presso università americane; dall'altro, gli scritti nella lingua autoctona tendono a scarseggiare. Inoltre, nell'ambiente accademico cinese non soltanto il numero dei testi al riguardo è minore rispetto a quello che si può riscontrare nella sfera accademica nordamericana, ma non è raro che in essi venga impiegata una terminologia considerata non più adeguata per poter descrivere il fenomeno. Ritengo che questa relativa scarsità possa in parte essere dovuta alla nascita relativamente recente dei *transgender studies* come campo di studi con una propria indipendenza. Infine, non mi è stato possibile reperire saggi che includessero sia un quadro generale del *transgenderism* sia le peculiarità che esso assume nel contesto cinese. Pertanto, ho ritenuto che sarebbe stato utile elaborare un testo che potesse invece svolgere queste due funzioni: fornire delle informazioni attendibili e particolareggiate sul fenomeno *transgender* nei contesti nordamericano/europeo e cinese e contemporaneamente riunire un elenco variegato di fonti, in modo da consentire a chi fosse interessato all'argomento di poter reperire i volumi, gli articoli o i documenti relativi senza dover impiegare un tempo eccessivo nella loro ricerca.

Questo lavoro di tesi sarà strutturato in tre capitoli. Dal momento che ho giudicato opportuno analizzare innanzitutto dove e come sia stato sviluppato il concetto stesso di *transgender*, il primo capitolo riguarda in maniera esclusiva il contesto occidentale. Dopo un *excursus* sulla genealogia della differenziazione tra le nozioni di *sex* e *gender* e un'analisi terminologica della parola *transgender*, nella seconda sezione del capitolo ho poi chiarito quali classificazioni mediche vengano adoperate per contrassegnare il fenomeno e in che modo queste classificazioni si ripercuotano sulla

salute psico-fisica dei pazienti o di chi si riconosca in un'identità di genere diversa da quella assegnata alla nascita. Le altre due sezioni trattano invece della branca dei *transgender studies*, spiegando quando, come e in quale contesto siano stati formulati ed esaminando che tipo di relazione li leghi ad altre discipline quali i *feminist studies* e i *queer studies*.

Il secondo capitolo invece è dedicato al contesto della Cina continentale e si suddivide in due sezioni. La prima parte delinea una contestualizzazione della comunità LGB (*lesbian, gay, bisexual*) cinese; in maniera simile al primo capitolo, vengono svolte un'analisi terminologica e una sulla percezione medica dell'omosessualità. Ho successivamente ampliato l'approfondimento discutendo prima delle norme legali esistenti riguardo all'omosessualità e di come esse siano mutate nel tempo e poi che influenza abbiano sulle persone di diversi orientamenti sessuali le norme familiari e socio-culturali che affondano le radici nella tradizione e che vengono condivise dalla maggior parte della popolazione. La seconda parte prende in esame le medesime questioni affrontate nei paragrafi precedenti ma relativamente al *transgenderism*; in questo caso, l'analisi è maggiormente dettagliata perché questa condizione implica una maggior complessità da un punto di vista medico, dovuta alle procedure per la riassegnazione sessuale e ai prerequisiti burocratici che vengono richiesti per potervi accedere; inoltre, nel caso delle persone *transgender*, piano medico, legale e sociale si intrecciano strettamente, per cui è necessario un esame ancora più attento.

Infine, il terzo capitolo prende in considerazione il contesto culturale, dividendosi in tre sezioni. In sede iniziale vengono chiariti il concetto di "decolonizzazione dell'immaginario *transgender*" e l'aggettivo *sinophone*, ritenuti entrambi importanti per poter avvicinare la lente dei *transgender studies* al contesto culturale cinese. La seconda sezione analizza il rapporto tra la cultura tradizionale e i possibili fenomeni *transgender*, prendendo dapprima in esame alcuni scritti confuciani e poi soffermandosi su due figure – l'eunuco di corte e l'interprete di *dan* – il cui apparente *gender bending* potrebbe essere soggetto a travisamenti interpretativi, se non venisse preventivamente sottoposto a un adeguato approfondimento. La terza e ultima sezione riguarda la percezione e la rappresentazione di fenomeni *transgender* nella Cina contemporanea. A questo proposito, ho istituito un confronto tra Jin Xing e Ma Liuming: due artisti che convogliano diverse immagini di identità di genere, la prima con la propria vita personale, il secondo con il proprio corpo e le opere di *performance art* realizzate

verso la fine degli anni Novanta. Infine ho elaborato delle riflessioni critiche sulle modalità di rappresentazione del *transgenderism* e delle *trans practice* in alcuni film che ho ritenuto mettessero in scena questo genere di fenomeni in maniera particolarmente densa di significato.

Capitolo 1

Il *transgenderism* nei contesti nordamericano ed europeo

Storia della differenziazione tra *sex* e *gender* e dell'evoluzione del termine *transgender*

Sex e gender

Negli ultimi anni si è assistito alla diffusione dell'utilizzo della parola *gender*, che viene perlopiù intesa nell'accezione che essa assume nei *cultural studies*, ovvero, indica quegli aspetti delle differenze tra uomo e donna che si ritiene siano di origine culturale e pertanto come la società si aspetta che “mascolinità” e “femminilità” debbano essere espressi. Secondo la definizione data dallo studioso Chris Barker¹:

The cultural assumptions and practices that govern the social construction of men, women and their social relations. Gender is a matter of how men and women are represented and performed.²

Tale vocabolo non è ormai più relegato all'ambito dei *cultural studies* o dei *gender studies*, ma, essendo stato adottato trasversalmente da numerose frange della società, come politici ed esponenti dei *media*, è di conseguenza diventato di uso piuttosto diffuso. Come spesso accade quando un termine entra a far parte del dominio comune, il suo significato subisce un appiattimento e si verificano episodi di inferenza indebita, in quanto se ne fa utilizzo quasi sempre ignorandone le implicazioni e il sostrato culturale che ne ha favorito la formazione. Proprio per questo motivo, ritengo che sia necessario spiegare come l'uso di questa parola sia mutato negli anni, e in particolare quando e in quali circostanze si sia iniziato ad adoperarla nel binomio *sex – gender*, in cui *sex* si riferisce invece alle differenze biologiche tra individui di sesso maschile e femminile.

Quest'analisi si riferirà soprattutto ai cambiamenti avvenuti in ambito accademico e si avvarrà in particolare dello studio *The Inexorable Rise of Gender and the Decline of*

¹ Chris Barker è Professore Associato presso la School of Arts, English and Media della University of Wollongong, Australia.

² Chris BARKER, *Cultural Studies – Theory and Practice*, London, SAGE Publications Ltd, 2013 (1 ed. 2000), cit., p.502.

*Sex: Social Change in Academic Titles, 1945–2001*³, effettuato nel 2004 da David Haig⁴. Haig ha esaminato l'occorrenza delle parole *sex* e *gender* all'interno di circa trenta milioni di articoli accademici pubblicati nell'arco temporale di cinquant'anni, raccolti all'interno di un *database*. Stando a quanto concluso da Haig, fino ai primi anni Sessanta entrambi questi termini venivano generalmente adoperati come sinonimi, con una netta prevalenza di *sex* a sfavore di *gender*, che compariva di rado e veniva solitamente utilizzato per indicare il genere in contesto grammaticale. Nel 1949, Simone de Beauvoir⁵ aveva dato alle stampe l'ormai più che noto *Il secondo sesso*, in cui in sostanza affermava che l'essere donna non era tanto (anzi, per niente) determinato dalle caratteristiche anatomiche e fisiologiche proprie del sesso femminile, quanto dalle aspettative sociali che erano state negli anni maturate dal sesso maschile (inteso come genere, quindi gli uomini), e che dunque la "femminilità" le era stata imposta da una società fondamentalmente patriarcale. Essere "femmina" ed essere una "donna", secondo Beauvoir, sono due stati ben distinti⁶. Ora, se è vero che diverse femministe, tra cui Judith Butler⁷, hanno rintracciato nell'emblematica frase "Donne non si nasce, lo si diventa"⁸, una separazione tra sesso e genere, è pur vero che Beauvoir non aveva esplicitamente tracciato questa distinzione. Del resto, lo stesso titolo del libro (*Le Deuxième Sexe*) utilizza la parola "sesso", e non "genere", per indicare le donne in generale. Perciò, un aumento dell'uso della parola *gender* si nota solo a partire dagli anni Sessanta e appare slegato dalla pubblicazione del libro di Beauvoir. Haig nota infatti che quest'impennata avviene pochi anni dopo la pubblicazione, nel 1955, del primo testo in cui questo termine non viene impiegato in ambito grammaticale⁹. Si tratta dell'articolo *Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism: Psychologic Findings*, scritto dallo psicologo e sessuologo John William Money¹⁰, nel quale per la prima volta il termine

³ David HAIG, "The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945–2001", *Archives of Sexual Behaviour*, Vol.33, No.2, 2004, cit., pp.87-96.

⁴ David Haig è Professore presso il dipartimento di Organismic and Evolutionary Biology della Harvard University.

⁵ Simone de Beauvoir (1908 – 1986), scrittrice e filosofa francese, ha rielaborato i temi dell'esistenzialismo francese alla luce della questione femminile.

⁶ Simone de BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 2008, cit., p.271.

⁷ Judith Butler (1956 –) è una scrittrice e filosofa post-strutturalista statunitense; è conosciuta soprattutto per i suoi lavori nell'ambito dei *gender studies* e dei *queer studies*.

⁸ BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, cit., p.271.

⁹ HAIG, "The Inexorable Rise...", cit., p.91.

¹⁰ John William Money (1921 – 2006) è stato uno psicologo e sessuologo neozelandese le cui teorie sulla plasmabilità dell'identità di genere hanno ottenuto un considerevole consenso nella comunità medica e psichiatrica in particolare negli anni Sessanta e Settanta; in seguito godettero di meno popolarità, ma subirono un deciso declino solo dopo che venne reso noto il fallimento della loro applicazione nel caso di David Reimer. La popolarità di queste teorie ebbe la conseguenza pratica che per anni neonati ermafroditi

gender viene associato al concetto di “ruolo”¹¹; non più un’identità prefissata e strettamente legata al sesso biologico, bensì un ruolo che viene interpretato per proiettare un’immagine di sé riconoscibile come maschile o femminile¹². Money è peraltro ritenuto il responsabile dell’introduzione dell’espressione *gender identity*¹³. Questo e numerosi altri saggi di Money ebbero larga diffusione all’interno dei circoli accademici, per cui un notevole contributo alla diffusione dell’uso della parola *gender* e alla sua contrapposizione a *sex* si deve proprio alle sue pubblicazioni.

A questo proposito, ritengo interessante soffermarsi su uno dei casi clinici curati da John Money, in quanto questo caso fornirà in seguito un’argomentazione contraria alla netta separazione *sex – gender*. Nel 1967 Money iniziò a occuparsi di David Reimer (nato Bruce Peter Reimer)¹⁴; all’età di otto mesi, sia a David che al fratello gemello era stata diagnosticata la fimosi, patologia che richiede un intervento di circoncisione, tuttavia l’intervento non riuscì e il pene di David risultò irrimediabilmente danneggiato¹⁵. I genitori, che avevano assistito a un intervento televisivo di Money¹⁶, decisero di consultarlo riguardo alla delicata condizione medica del figlio e alle conseguenze che essa avrebbe avuto sulla sua salute psicofisica. Fu a questo punto che lo psicologo iniziò a occuparsi di Reimer: diede istruzioni ai genitori affinché iniziassero a crescerlo come una bambina e lo sottoponessero a una serie di interventi chirurgici aventi lo scopo di mutare il suo sesso biologico da maschile a femminile; i genitori acconsentirono¹⁷. La teoria di Money era infatti che l’identità di genere fosse completamente sciolta dalle caratteristiche fisiche, cromosomiche e ormonali e che fosse possibile crescere un individuo di sesso biologico maschile come femmina, e viceversa¹⁸, ammesso che questo processo di rieducazione a un genere diverso dal sesso biologico avesse inizio non più tardi dei due anni e mezzo o tre anni di età¹⁹. Era la prima volta²⁰ che Money poteva attuare una sperimentazione su un soggetto non

o che avevano riportato danni irrimediabili agli organi genitali venissero assegnati arbitrariamente a un genere o all’altro.

¹¹ HAIG, “The Inexorable Rise...”, cit., p.91.

¹² Ibid.

¹³ John COLAPINTO, *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*, New York, Harper Perennial, 2006 (I ed. 2000), cit., posizione 424, 433.

¹⁴ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 460.

¹⁵ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 76.

¹⁶ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 365.

¹⁷ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 806.

¹⁸ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 529.

¹⁹ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 785.

²⁰ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 779.

*intersex*²¹ e a lungo egli riportò questo caso come la dimostrazione della validità delle sue teorie²²; senonché verso la fine degli anni Novanta un biologo e sessuologo, Milton Diamond²³, che già da tempo esprimeva il proprio dissenso nei confronti delle teorie di Money²⁴, decise di condurre uno studio di approfondimento sull'ormai adulto David Reimer²⁵. Questo studio del 1997, assieme a un articolo pubblicato sulla rivista *Rolling Stone* dal giornalista John Colapinto e alla biografia²⁶ di Reimer, pubblicata nel 2000 per mano dello stesso Colapinto, costituirono la smentita ufficiale delle teorie di Money²⁷: sebbene durante l'infanzia, seguendo le istruzioni dello psicologo, i genitori non gli avessero rivelato la verità sulla sua identità e si fossero impegnati a crescerlo come una bambina, Reimer aveva trascorso la vita soffrendo e sentendosi fuori posto nel genere che gli era stato artificialmente assegnato²⁸, finché, all'età di quindici anni, i genitori non gli avevano finalmente confessato la verità.²⁹

Per quanto l'operato di John Money sia stato a posteriori ampiamente screditato, rimane il fatto che è dalla pubblicazione dei suoi scritti, in cui egli teorizzava l'idea di *gender role*, che il termine *gender* iniziò a essere adoperato in autonomia da *sex*. Questa considerazione è importante soprattutto alla luce di come anche il pensiero femminista iniziò a propria volta a sviluppare questa distinzione (avendo subito una prima spinta in questa direzione a partire dalle implicazioni contenute nell'opera di Beauvoir)³⁰. Una crescita graduale nell'uso di *gender* iniziò infatti a verificarsi negli anni Sessanta; non a caso, proprio in quegli anni prese piede la cosiddetta *second wave of feminism*, il cui avvio viene di norma identificato con la pubblicazione di *La mistica della femminilità*

²¹ “*Intersex*: A term used to describe people whose innate physical sex characteristics (such as chromosomes, gonads, and genitals) are considered to be either male or female at the same time, only partially male or partially female, or neither male nor female.” In: Health Policy Project, Asia Pacific Transgender Network, United Nations Development Programme, *Blueprint for the Provision of Comprehensive Care for Trans People and Trans Communities in Asia and the Pacific*, Washington, DC: Futures Group, 2015, cit., p.xiv.

²² COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 993-1039.

²³ Milton Diamond (1934 –) è attualmente Professore Emerito di anatomia e biologia presso la University of Hawai‘i; le sue pubblicazioni e il suo interessamento al caso Reimer, su cui Money non aveva pubblicato alcun tipo di ricerca che ne documentasse la vita adolescenziale e adulta, furono fondamentali nel processo di rivalutazione della validità delle teorie di quest'ultimo.

²⁴ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 699.

²⁵ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 97.

²⁶ Vedi nota 13.

²⁷ COLAPINTO, *As Nature Made Him...*, cit., posizione 94-95.

²⁸ Ibid.

²⁹ In seguito alla loro confessione, Reimer si sottopose immediatamente a una nuova serie di interventi chirurgici e terapie ormonali per la transizione di genere. Come si evince dalle sue interviste nel libro *As Nature Made Him*, David non riuscì mai a liberarsi delle sofferenze provate durante l'infanzia e gran parte dell'adolescenza; morì suicida nel 2004.

³⁰ HAIG, “The Inexorable Rise...”, cit., p.93.

(1963), di Gloria Steinem³¹, libro che, seppur redatto in ambito non accademico – o forse proprio per questa ragione, fu di larga diffusione. Questa crescita continuò ad aumentare in maniera esponenziale negli anni Settanta: Haig individua in un articolo pubblicato nel 1971 (“Some Evolutionary Aspects of Human Gender”) il primo caso dell’apparizione della parola *gender* in un testo dal contenuto esplicitamente femminista³². Infine, dagli anni Ottanta in poi, quando ormai il movimento femminista aveva ufficialmente adottato la parola *gender* per fare riferimento alla matrice culturale che aveva plasmato la “donna” e alla sua indipendenza dal ruolo che biologicamente le era stato assegnato, vi fu una netta preponderanza della parola *gender* su *sex*. Haig sottolinea inoltre come talvolta questa preponderanza si sia evidenziata anche in articoli appartenenti al contesto delle scienze biologiche; una delle ragioni fornite a Haig da alcuni scienziati, da lui interpellati³³, per spiegare la preferenza di un termine come *gender* anche in un contesto diverso dalle scienze sociali e dalla psicanalisi consiste proprio nell’aver voluto esprimere una certa solidarietà nei confronti delle istanze femministe³⁴.

Nel 1986, Judith Butler pubblica *Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex*³⁵, uno studio sulle implicazioni dell’opera di Beauvoir. Facendo riferimento all’affermazione di Beauvoir per cui il corpo sarebbe una *situation*³⁶, Butler afferma che questo concetto ammette almeno tre conseguenze. La prima, che per l’esistenzialista francese è poi il nocciolo della questione, è che sesso e genere sono due categorie distinte; la seconda è che il concetto del corpo come *situation* implica che sia errata, a prescindere, la supposizione per cui si possa mettere in relazione il genere con il sesso. La terza conseguenza viene espressa da Butler, ma rimane uno sviluppo implicito offerto da *Il secondo sesso*, e non è possibile dire se Beauvoir avrebbe concordato o meno. Secondo Butler,

³¹ Gloria Steinem (1934 –) è una giornalista e scrittrice statunitense. È considerata una leader della *second wave of feminism*; *La mistica della femminilità*, in cui si contesta la tradizionale concezione per cui il matrimonio e la famiglia fossero gli unici ambiti in cui la donna americana media avrebbe dovuto sentirsi appagata, è ritenuto il manifesto di quel movimento.

³² HAIG, “The Inexorable Rise...”, cit., p.93.

³³ HAIG, “The Inexorable Rise...”, cit., pp.94-95.

³⁴ Ibid.

³⁵ Judith BUTLER, “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex”, *Yale French Studies*, No.72, 1986, pp.35-49.

³⁶ BUTLER, “Sex and Gender...”, cit., pp.44-45.

If the pure body cannot be found, if what *can* be found is the situated body, a locus of cultural interpretations, then Simone de Beauvoir's theory seems implicitly to ask whether sex was not gender all along.³⁷

Questo interrogativo implicito è significativo, in quanto suggerisce l'idea che come il *gender* è artificiale, così anche il *sex* (inteso come le differenze biologiche tra maschio e femmina) sia un prodotto culturale, sottoposto alle medesime norme che regolano la formazione del *gender*. E infatti, l'importanza dello studio di Beauvoir, dice Butler, sta anche nell'aver formulato il lavoro teorico preliminare che avrebbe in seguito permesso a studiosi come Monique Wittig³⁸ e Michel Foucault³⁹ di svincolare il genere dal sesso in modi che Beauvoir non aveva probabilmente nemmeno immaginato:

[Wittig and Foucault] challenge the notion of natural sex and expose the political uses of biological discriminations in establishing a compulsory binary gender system. For both theorists, the very discrimination of 'sex' takes place within a cultural context which requires that 'sex' remain dyadic.⁴⁰

Butler adotta a propria volta la teoria appena esposta, secondo cui il sesso non è naturale, bensì artificiale, aggiungendo che esso non è né un dato di fatto, né una condizione fisica statica, bensì un processo attraverso cui il corpo viene interpretato attribuendogli delle connotazioni culturali specifiche⁴¹. La formulazione dell'artificialità del sesso, che fino a quel momento era stato ritenuto un dato di fatto naturale, ha contribuito alla prevaricazione della parola *gender* su *sex*, e alla decostruzione del binomio che li teorizzava come poli opposti. È interessante notare come, in un certo senso, questo processo sia simmetrico a quello che aveva in precedenza fatto sì che *gender* non fosse altro che un sinonimo di *sex*. In quel caso, il processo era stato guidato da un determinismo di tipo biologico; in questo, da un determinismo di tipo culturale.

Un effetto positivo di questa teoria è quello di aver allo stesso tempo ridato un certo margine di credito alla funzione del sesso biologico nella formazione degli individui. In passato diverse studiose femministe, prima tra tutte Beauvoir, negando

³⁷ BUTLER, "Sex and Gender...", cit., p.46.

³⁸ Monique Wittig (1935 – 2003) è stata una poetessa e docente universitaria francese che si occupava di teoria femminista. Una delle sue teorie più degne di nota afferma che la categoria *sex* è esclusivamente femminile, in quanto ciò che è maschile è stato normalizzato come universale e pertanto non necessita di venire categorizzato.

³⁹ Michel Foucault (1926 – 1984) è un filosofo francese post-strutturalista, il cui pensiero ha fortemente influenzato i *cultural studies*. Si è occupato di indagare le pratiche per regolare i corpi e gli individui, messe in atto da quella che definisce la "società normalizzante".

⁴⁰ BUTLER, "Sex and Gender...", cit., p.47.

⁴¹ BUTLER, "Sex and Gender...", cit., p.36.

l'esistenza di un legame tra il sesso biologico e il genere, avevano spogliato quest'ultimo di qualsiasi valenza biologica; abbiamo potuto osservare anche come questa de-biologizzazione avesse trovato tra i suoi sostenitori psicologi e psichiatri, come John Money. De-biologizzare il genere significava negare che vi fosse una qualsiasi correlazione tra quest'ultimo e quello che veniva identificato come il sesso biologico. Tuttavia, affermare come fa Butler che il sesso biologico è a sua volta stato delineato tramite pratiche socio-culturali, non significa privarlo di qualsiasi ruolo, ma piuttosto indagare (tracciare una *genealogia*, in termini foucaultiani⁴²) sui meccanismi che hanno portato a delineare il sesso in un dato modo. Questo cambiamento nella concezione del sesso è importante in quanto, dall'epoca in cui Beauvoir scriveva, gli studi scientifici sul corpo umano sono proseguiti, ed è comprovato, ormai, che in effetti vi sono delle differenze nell'attività cerebrale di maschi e femmine, e che queste differenze sono un risultato dell'esposizione a diversi tipi di ormoni che inizia già nel grembo materno⁴³; insomma, vi sono ormai dati più che a sufficienza per affermare, nelle parole di Barker, che “we are not blank sheets at birth.”⁴⁴ Se questi dati tuttavia non possono e non devono essere interpretati come un mezzo per determinare e governare il comportamento e le attitudini dei singoli individui (ad es.: “X è poco femminile”, “Y è poco mascolino”) e inoltre, come ammonisce Barker⁴⁵, non devono nemmeno essere utilizzati come una scusa per non testare i limiti di ciò che è culturalmente possibile, è però altrettanto errato stabilire di ignorarli del tutto, sostenendone la totale ininfluenza nel formare le persone; a questo proposito, il caso di David Reimer è emblematico.

Ritengo inoltre che un secondo effetto positivo si sia verificato in seguito alla pubblicazione di *Gender Trouble*⁴⁶ da parte di Judith Butler; grazie al successo di questo saggio, infatti, la teoria della costruzione culturale del sesso biologico si diffuse fino a raggiungere infine anche comunità che non avrebbero mai potuto abbracciare una concezione del sesso come categoria puramente biologica⁴⁷, come ad esempio le

⁴² Stanford Encyclopedia of Philosophy, *From Archaeology to Genealogy*, in “plato.stanford.edu”, [online] 2015, <http://plato.stanford.edu/entries/foucault/#4.3>, [21-09-16].

⁴³ BARKER, *Cultural Studie ...*, cit., p.296.

⁴⁴ BARKER, *Cultural Studie ...*, cit., p.297.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Judith BUTLER, *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*, London – New York, Routledge, 1990.

⁴⁷ Paisley CURRAH, Susan STRYKER, eds., *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1, Duke University Press, 2014, cit., p.84.

comunità *transgender*⁴⁸ e *intersex*: per i primi infatti il sesso è percepito come interamente artificiale e ricostruibile, tramite chirurgia e trattamenti ormonali, mentre per i secondi esso viene stabilito dai medici e dai genitori solo dopo la nascita, e il corpo del paziente viene talvolta modificato di conseguenza⁴⁹. L'aver dato piena legittimazione all'esistenza degli individui *transgender* e *intersex* è stato un effetto positivo dell'aver teorizzato l'artificialità del sesso, ed è stato anche uno degli stimoli che ha portato alla delimitazione di campi di studio affiliati ma allo stesso tempo indipendenti dai *gender studies*, come i *transgender studies*, di cui si parlerà più avanti.

***Transgender*: significato, origine ed evoluzione del termine**

La quinta edizione del *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* (DSM-5)⁵⁰ afferma:

Transgender si riferisce all'ampio spettro di individui che si identificano in modo transitorio o persistente con un genere diverso da quello assegnato alla nascita.⁵¹

Parole assimilabili a *transgender* (come *transgenderial*, o, più avanti, *transgenderist*) avevano iniziato a diffondersi già a partire dagli anni Sessanta del Ventunesimo secolo, negli Stati Uniti⁵². Gli ambienti in cui circolavano queste varianti della parola *transgender* erano comunità prevalentemente costituite da maschi bianchi appartenenti alla classe media, che adottavano quotidianamente e a tempo pieno un comportamento considerato prettamente femminile e indossavano abiti femminili. All'epoca esistevano già vocaboli come "travestiti" e "transessuali", ma queste comunità stabilirono di definirsi attraverso i termini *transgenderial/transgenderist*, anziché le parole preesistenti, in quanto questi neo-vocaboli, a differenza degli altri, non implicavano né il travestirsi

⁴⁸ Per la definizione di *transgender* si veda il paragrafo successivo, p.19.

⁴⁹ La pratica di sottoporre persone *intersex* a procedure volte ad assegnarle in maniera arbitraria al sesso maschile o femminile è ormai sempre più sottoposta a critiche, come si evince da World Health Organization (WHO), *Sexual Health, Human Rights and the Law*, Geneva, WHO Press, 2015, cit., p.26.

⁵⁰ Il *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) è un manuale medico utilizzato per la diagnosi dei disturbi mentali e delle psicopatologie; viene compilato dalla American Psychiatric Association, ma è tradotto in molte lingue e viene adoperato come punto di riferimento da medici e terapeuti in tutto il mondo. La prima edizione risale al 1952; attualmente il manuale è arrivato alla sua quinta edizione (che viene indicata come DSM-5), pubblicata nel 2013.

⁵¹ American Psychiatric Association, Ed. it. Massimo Biondi (a cura di), *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014, cit., p.528.

⁵² CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.4.

solo episodicamente con abiti del genere diverso dal sesso assegnato, a scopo perlopiù di gratificazione erotica (travestitismo), né l'aver sottoposto il proprio corpo a quelle pratiche mediche attraverso le quali si sarebbe ottenuto il riconoscimento legale di appartenere a un altro genere (transessuale). *Transgenderial/transgenderist* da un lato chiariva che chi si identificava come tale apparteneva a una categoria diversa rispetto a chi si travestiva solo occasionalmente e per scopi erotici e, allo stesso tempo, legittimava il riconoscimento in un genere diverso da quello assegnato alla nascita senza però esigere⁵³ che fosse avvenuta una chirurgia di riassegnazione sessuale (SRS)⁵⁴. Quest'ultimo dettaglio è particolarmente significativo: non essendo richieste pratiche mediche di sorta per potersi definire *transgenderial/transgenderist*, ciò permetteva anche a comunità che non si identificavano all'interno del binario maschile/femminile di adottare questo termine. E infatti, negli anni iniziarono ad appropriarsi del termine *transgender* anche altre comunità di individui che non si riconoscevano all'interno dello spettro dell'eteronormatività, e che si riconoscevano invece come *gender-variant/gender non conforming*⁵⁵. Pertanto, sebbene durante una prima fase il significato di *transgender* fosse abbastanza specifico e ristretto, esso finì per indicare via via un ventaglio sempre più ampio di casi, e viene adoperato in tal senso almeno da metà degli anni Novanta; esso costituisce quindi un *umbrella term* sotto cui si raccolgono svariate altre categorie oltre a quella *transsexual*⁵⁶.

Piuttosto di recente, si è verificata un'ulteriore evoluzione, per cui, proprio in base alla sua natura di *umbrella term*, si è diffusa la consuetudine di scrivere *trans**. L'uso dell'asterisco proviene dal mondo informatico, in cui assume il significato di “qualsiasi cosa”. In questo specifico caso, “*” indica ogni identità che può essere associata a *trans-*

⁵³ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.233.

⁵⁴ L'espressione “chirurgia di riassegnazione sessuale” proviene dall'inglese *sex reassignment surgery* (SRS). La SRS è un insieme complesso di procedure che mirano a far sì che il corpo di una persona si avvicini il più possibile alle caratteristiche fisiche ritenute tipiche del genere desiderato. Queste procedure comprendono sia interventi chirurgici sia terapie ormonali e comportano la sterilizzazione dell'individuo. Di recente si inizia a preferire l'utilizzo dell'espressione *gender-affirming* al posto di *sex reassignment*. Si ritiene che ciò sia in maggiore conformità col fatto che le pratiche mediche attraverso le quali si può mutare il sesso assegnato alla nascita non siano altro che pratiche mediante le quali l'individuo afferma il genere in cui si riconosce veramente. Secondo questo ragionamento, dunque, non si tratta di “venire riassegnati” a un nuovo genere, ma di dare conferma della propria effettiva identità.

⁵⁵ Si riferisce a persone la cui espressione del proprio genere non corrisponde alle aspettative sociali. In: CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.233.

⁵⁶ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.232.

e ogni possibile interazione fra queste varie identità; secondo le parole di Paisley Currah⁵⁷ e Susan Stryker⁵⁸,

the space between prefixial trans- and suffixial -gender [has] an ontological dimension; [it is] a generative void, or place of emergence. [...], trans*—with the asterisk [holds] a space for multiple attachments while visually symbolizing radiant, multipronged means and methods of entrainment—signifies a virtual potential immanent within processes of materialization. Trans* represents mattering’s vital capacity to become more and other than it already is through movements, connections, intensifications, and refigurations that traverse existing material arrangements.⁵⁹

Sono dunque evidenti i tentativi di rendere il termine in questione il più inclusivo possibile. Ritengo che ciò indichi la volontà di dar forma a una comunità di persone che altrimenti potrebbero non aver alcun contatto le une con le altre, nella convinzione di appartenere a gruppi sociali sostanzialmente diversi; creare una comunità compatta che ruoti attorno a un nucleo di valori comuni ha un duplice scopo. Innanzitutto, di fortificarne i singoli membri: constatando di essere parte attiva di una comunità aperta e inclusiva, possono rafforzare il proprio senso di identità individuale, senza essere costretti a rinnegarlo nel timore di subire un rifiuto sociale. Allo stesso tempo, una comunità coesa e che si fondi su valori condivisi può definire in maniera più concreta quali obiettivi politici essa si debba porre al fine di rispondere alle varie necessità avvertite al suo interno e diviene quindi in grado di legittimare le richieste che avanza e far udire la propria voce al resto della società. È alla luce di tali cambiamenti che va letta la definizione riportata nel DSM-5, la quale riflette appunto lo sviluppo e l’uso contemporaneo di *transgender* (“*ampio spettro* [il corsivo è mio] di individui”). Quest’estensione di significato si è potuta raggiungere grazie al fatto che le mutazioni che negli anni questa parola ha subito si sono verificate in seguito all’assommarsi e al fondersi, in maniera organica e trasversale, di significati conati all’interno di molteplici contesti culturali: hanno contribuito sia la comunità medica sia le comunità di persone che sentivano di riconoscersi in questa parola, che la cultura pop. Una precisazione che

⁵⁷ Paisley Currah è Professore presso il Department of Political Science del Brooklyn College.

⁵⁸ Susan Stryker è Professore Associato presso il Department of Gender & Women’s Studies della Arizona State University.

⁵⁹ Paisley CURRAH, Susan STRYKER, eds., “General Editors’ Introduction”, in Eva HAYWARD, Jami WEINSTEIN, eds., *TSQ: Transmaterialities*, 2, 2, 2015, cit., p.190.

ritengo doverosa è che, forse a causa del suo essere un *umbrella term*, un errore in verità relativamente comune è ritenere che *transgender* e “transessuale” possano essere adoperati come sinonimi, e non a caso, subito dopo aver definito *transgender*, il DSM-5 chiarisce che “transessuale” invece

indica un individuo che desidera attuare o ha attuato una transizione sociale da maschio a femmina o da femmina a maschio, che in molti casi, anche se non in tutti, comporta una transizione somatica per mezzo di un trattamento con ormoni del sesso opposto e chirurgia degli organi genitali).⁶⁰

Come viene classificato il *transgenderism* dai due principali testi di riferimento per la comunità medica internazionale?

L'identità *transgender* secondo il DSM-5

Una questione di essenziale importanza riguardo al fenomeno del *transgenderism* è come esso venga considerato dalla comunità medica. A questo proposito, le direttive indirizzate ai medici a livello internazionale provengono da due fonti. Una è il già citato *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, giunto nel 2013 alla sua quinta edizione; la seconda è la classificazione ICD, dall'inglese *International Classification of Diseases*, redatta dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), e attualmente alla decima revisione, approvata nel 1990.

Nella quarta edizione del DSM, pubblicata nel 1994, il *transgenderism* era classificato sotto la nomenclatura di “disturbo dell'identità di genere”⁶¹. Questa definizione, pertanto, si concentrava sull'identità dell'individuo⁶², classificando come problematica (“disturbo”) una situazione in cui ci si riconoscesse in un genere diverso da quello assegnato alla nascita. Ne conseguiva che le persone *transgender* venissero classificate tramite un'etichetta da loro percepita come estremamente negativa (venivano incasellati nella categoria di portatori di un disturbo mentale, a prescindere dal loro reale stato psicologico); questa negatività spesso si rifletteva nel tipo di atteggiamento assunto

⁶⁰ American Psychiatric Association, *DSM-5*, cit., p.528.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

dai medici e terapeuti stessi nei loro confronti, dal momento che il DSM, pubblicato dall'American Psychiatric Association, viene tradotto in molteplici lingue e viene generalmente considerato un punto di riferimento importante. Pertanto, durante la fase di rielaborazione del *Manuale* in vista della pubblicazione della quinta edizione, l'American Psychiatric Association diede ascolto alle problematiche sollevate in merito alle conseguenze negative che tale nomenclatura procurava a quelle persone cui veniva diagnosticato un “disturbo dell'identità di genere”; il risultato fu che si decise di adottare, per il fenomeno del *transgenderism*, la classificazione di “disforia di genere”⁶³. “Disforia”, dal greco δύσφορος, letteralmente “difficile a portare o a sopportare”, “insopportabile, gravoso”⁶⁴, significa “angoscia, pena”; per cui

disforia di genere si riferisce alla sofferenza che può [il corsivo è mio] accompagnare l'incongruenza tra il genere esperito o espresso da un individuo e il genere assegnato. [...] Il termine attuale è più descrittivo rispetto al precedente termine *disturbo dell'identità di genere* utilizzato dal DSM-IV e si concentra sulla disforia come problema clinico e non sull'identità in sé.⁶⁵

Vi è una differenza assai significativa tra la precedente versione e l'attuale: la prima presupponeva che l'individuo che si identificava come *transgender* soffrisse di un disturbo da considerarsi permanente, mentre la seconda parte invece dal presupposto che non tutti gli individui che avvertono un'incongruenza tra il genere esperito/espresso e quello assegnato alla nascita debbano necessariamente soffrire a causa di essa. Se questa discrepanza costituisce, comunque, la componente principale della diagnosi, tuttavia “dev'esserci evidenza di una sofferenza legata a questa discrepanza.”⁶⁶ Un'ulteriore differenza tra la quarta e la quinta edizione del DSM, inoltre, riguarda il lasso di tempo necessario affinché venga diagnosticata ciò che viene anche definita come “*gender incongruence*”⁶⁷: nel DSM-IV, tale periodo aveva la durata di due anni (come nell'ICD-10), mentre, nell'edizione successiva, lo stesso periodo viene circoscritto a sei mesi⁶⁸.

⁶³ American Psychiatric Association, *DSM-5*, cit., pp.527-528.

⁶⁴ Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco – Italiano*, Roma, Albrighi, Segati e C., 1943 (terza edizione Città di Castello, S. Lapi), cit., p.524.

⁶⁵ American Psychiatric Association, *DSM-5*, cit., p.528.

⁶⁶ American Psychiatric Association, *DSM-5*, cit., p.530.

⁶⁷ Rebeca ROBLES, Ana FRESÁN, *et alii*, “Removing transgender identity from the classification of mental disorders: a Mexican field study for ICD-11”, *Lancet Psychiatry*, [online] 2016, [http://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366\(16\)30165-1.pdf](http://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366(16)30165-1.pdf), [02-08-16], cit., p.1.

⁶⁸ American Psychiatric Association, *DSM-5*, cit., p.529.

Queste modifiche presenti nel DSM-5 sono la prova di un cambiamento nella percezione e nel trattamento dei casi di *gender incongruence* da parte della comunità medica, tuttavia non si può prescindere da un dato fondamentale, ovvero come questa condizione permanga inserita all'interno di un manuale che classifica i disturbi *mentali*. L'aura di negatività che faceva sì che i pazienti che si rivolgevano a un terapeuta si sentissero discriminati (in quanto portatori di una condizione che per definizione veniva denominata "disturbo") è stata dissipata, perlomeno a livello formale; d'altro canto, rimane evidente come, in quei casi in cui la diagnosi di disforia di genere (e pertanto di un disturbo mentale) avvenga, ciò possa porre il paziente in una posizione delicata, sia sul piano personale sia sul piano sociale. Da un lato, infatti, la diagnosi di un disturbo mentale può indurre l'individuo a ritenere se stesso e quelle che percepisce come le proprie tendenze naturali non solo fuori dalla norma (il che, statisticamente, sarebbe anche corretto, dal momento che la popolazione *transgender* rimane un segmento minoritario della popolazione generale⁶⁹), ma addirittura sbagliati; dall'altro, lo stigma sociale che accompagna i disturbi mentali contribuisce alla precarietà dello status legale delle persone marcate come "disturbate", e favorisce inoltre violazioni dei diritti umani nei loro confronti⁷⁰. Questo genere di diagnosi può infine rendere difficoltoso l'accesso a un'assistenza sanitaria adeguata e predisposta ad accogliere le esigenze specifiche degli individui *transgender*, come sottolineato anche dall'OMS nel 2015⁷¹. Infine, il fatto che gli individui *transgender* vengano identificati come portatori di un disturbo mentale ha legittimato diversi governi a negare loro l'autodeterminazione, nonché il diritto di operare scelte in merito a un'ampia gamma di questioni, che variano dai diritti riproduttivi all'affidamento dei minori⁷².

Proposta di psicopatologizzazione dell'identità *transgender* per l'ICD-11

Il DSM-5 pone l'accento su come, affinché la disforia di genere venga diagnosticata, il paziente debba trovarsi in uno stato di *sofferenza*. Questo criterio è fondamentale, in quanto tale sofferenza implica una serie di conseguenze negative per la funzionalità

⁶⁹ American Psychiatric Association, *DSM-5*, cit., pp.531-532.

⁷⁰ World Health Organization (WHO), *Sexual Health, Human Rights and the Law*, Geneva, WHO Press, 2015, cit., pp.23-24.

⁷¹ WHO, *Sexual Health...*, cit., pp.24-29.

⁷² ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.2.

dell'individuo, le più gravi delle quali per esempio sono depressione e tendenza al suicidio. Il disagio sofferto, insomma, ostacola la persona nel muoversi agilmente all'interno delle aree più importanti della vita sociale; dunque il suo integrazione organico nella sfera familiare e lavorativa/scolastica risulta seriamente compromesso⁷³. Pertanto, una domanda da porsi è se questa inabilità a condurre una vita funzionale sia legata alla condizione di *gender incongruence* in quanto tale, o se, piuttosto, non sia causata da fattori esterni al singolo individuo, come il riscontro di un atteggiamento ostile da parte della società o della famiglia nei propri confronti. Sulla base di questa e altre considerazioni, nel 2011 il Parlamento Europeo ha avanzato all'OMS la proposta di

withdraw gender identity disorders from the list of mental and behavioural disorders, and to ensure a non-pathologising reclassification in the negotiations on the 11th version of the International Classification of Diseases (ICD-11).⁷⁴

Pertanto, per l'ICD-11 si sta considerando di mutare il nome della condizione in questione da “*gender identity disorder*” (GID)⁷⁵ a “*Gender Incongruence of Adolescence and Adulthood*” (GIAA)⁷⁶ e di eliderla dalla sezione *Patologie mentali e del comportamento*, trasferendola in un nuovo capitolo che si intitolerebbe *Conditions Related to Sexual Health*⁷⁷. Se il cambio di denominazione avvenuto nel DSM-5 è già portatore di implicazioni di notevole misura, in quanto si riconosce che la *gender incongruence* non necessariamente comporta anche dei disturbi comportamentali o mentali, e non è corretto identificarla come una patologia di per sé, è a maggior ragione ancora più evidente come la proposta dell'OMS per la nuova classificazione di questa condizione sia addirittura rivoluzionaria: se venisse approvata, verrebbe una volta per tutte stabilito che la *gender incongruence* non è un disturbo mentale. Si ritiene che questo riconoscimento sarebbe decisivo nel far sì che le persone *transgender* possano accedere con facilità alle cure mediche e alla copertura sanitaria di cui necessitano, operazione

⁷³ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, “Removing transgender identity...”, cit., pp.7-8.

⁷⁴ European Parliament, *European Parliament resolution of 28 September 2011 on human rights, sexual orientation and gender identity at the United Nations*, in “europarl.europa.eu”, [online] 2011, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&language=EN&reference=P7-TA-2011-0427>, [21-09-16].

⁷⁵ La denominazione “disforia di genere”, come abbiamo osservato, è stata adottata nel DSM-5 (2013), ma non ancora nell'ICD, la cui più recente edizione è infatti antecedente al DSM-5.

⁷⁶ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, “Removing transgender identity...”, cit., p.2.

⁷⁷ Ibid.

spesso difficoltosa proprio a causa dell'etichetta di disturbo mentale che è tutt'ora applicata alla loro condizione⁷⁸.

A favore di questa proposta è stato di recente pubblicato uno studio messicano⁷⁹; il team che si è occupato di redigerlo ha intervistato, da aprile ad agosto 2014, un campionario di 250 adulti *transgender*, l'81%⁸⁰ dei quali aveva effettuato un passaggio di genere *male to female* (MtF)⁸¹. Uno degli obiettivi principali di questa ricerca sul campo consiste nell'accertare se disagi e disfunzioni (personali e sociali) siano universalmente esperite dalle persone *transgender*, come si dedurrebbe dal fatto che l'identità *transgender* viene considerata dalla comunità medica nell'ordine delle patologie mentali, o se tali disagi non possano invece essere attribuiti a esperienze di "experiences of social exclusion, prejudice, stigmatisation, and violence"⁸². Secondo questo studio, più di tre quarti (il 76%) dei partecipanti hanno riportato di essere stati vittima di un ripudio sociale legato alla propria identità di genere⁸³; nell'84% dei casi, tale ostilità è stata avvertita all'interno dell'ambiente familiare e in misura minore, ma sempre significativa, nell'ambiente scolastico e di lavoro e nella cerchia delle amicizie⁸⁴. Di conseguenza, fenomeni quali violenza psicologica, fisica e abusi sessuali erano stati largamente subiti dalla maggior parte dei partecipanti allo studio. La conclusione a cui sono giunti i ricercatori è che, se l'essere stati assegnati alla nascita a un'identità di genere maschile era in grado, nella maggioranza dei casi, di predire una futura sofferenza, tuttavia

Having a male gender identity was a significant predictor of distress during the interview index period, but not of dysfunction. None of the gender incongruence variables were significant predictors of distress or dysfunction among the sample, except that "asking to be referred to as the desired gender" was a predictor of work or scholastic dysfunction. Rejection and violence variables were significant predictors of distress and all types of dysfunction (family, social, and work or scholastic) in the study population.⁸⁵

⁷⁸ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.3.

⁷⁹ Vedi nota 67.

⁸⁰ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.1.

⁸¹ L'espressione *male to female* (MtF) denota una transizione di genere da maschile a femminile; l'espressione *female to male* (FtM) indica invece la transizione opposta.

⁸² ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.3.

⁸³ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.6.

⁸⁴ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.7.

⁸⁵ Ibid..

I ricercatori hanno avuto modo di osservare che le varie esperienze di sofferenza e disfunzione sono comuni ma non universali, e sono largamente predette da esperienze di esclusione e ostilità, risultando pertanto prodotti della sfera sociale all'interno della quale è inserito l'individuo, piuttosto che conseguenze dirette dell'incongruenza di genere. Del resto, i ricercatori osservano che l'idea secondo cui l'insorgenza di sintomi psicologici e comportamentali sia causata da persistenti rifiuti sociali e non da psicopatologie inerenti alla percezione che l'individuo ha del proprio genere di appartenenza è stata comprovata anche da precedenti studi riguardanti altri segmenti minoritari della popolazione, quali persone gay, lesbiche e bisessuali⁸⁶. La conclusione tratta dai ricercatori che si sono impegnati in questo studio consiste quindi nel ritenere perfettamente legittime le proposte avanzate per l'ICD-11 riguardo alla necessità di riclassificare l'incongruenza di genere, riposizionandola al di fuori della sezione sulle patologie mentali e comportamentali.

Proposta di riduzione del periodo di attesa tra la prima valutazione psichiatrica e l'inizio dei trattamenti per la riassegnazione sessuale

Un ulteriore dato portato alla luce dallo studio messicano è il notevole scarto temporale tra la fase del riconoscimento iniziale della propria identità *transgender* e la fase in cui si iniziano a ricevere le relative cure mediche; nei 250 casi considerati, l'estensione media di questo periodo era di venti anni⁸⁷. Inoltre, un altro dato importante è che quasi la metà degli intervistati (il 46%) avevano iniziato a sottoporsi a trattamenti (ormonali) senza supervisione medica⁸⁸. Sebbene questo studio sul campo sia relativo al Messico, tuttavia si ipotizza che entrambe queste circostanze siano largamente condivise dalle comunità *transgender* in diverse parti del globo; la correttezza o l'erroneità di quest'ipotesi verrà comprovata da studi sul campo simili a quello messicano che stanno avendo luogo in altri paesi e i cui esiti sono attesi per il 2017⁸⁹. Dal momento che sia la tempestività nel ricorrere a trattamenti medici adeguati sia una supervisione medica competente e costante sono fondamentali per il benessere fisico e psicologico dell'individuo *transgender*, un'altra richiesta avanzata dall'OMS per la redazione dell'ICD-11 è la riduzione da due anni a "several months"⁹⁰ della durata di questo periodo di attesa, che riguarda i numerosi

⁸⁶ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.8.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.1.

⁸⁹ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.8.

⁹⁰ Ibid.

paesi in cui, per poter ricevere trattamenti medici relativi alla transizione di genere, è obbligatorio essere affidati alle cure di uno psichiatra⁹¹; quest'attesa è il periodo che deve intercorrere tra la prima valutazione psichiatrica e l'inizio dei trattamenti. Com'è facilmente intuibile, la ragione dell'istituzione di tale periodo è scongiurare il rischio che una persona inizi a ricevere determinati trattamenti senza essere completamente sicura delle proprie scelte; tuttavia, l'OMS giudica che una riduzione di tale periodo sia imperativa in quanto, stando ai dati raccolti in questi anni, non soltanto esso risulta non avere un'effettiva utilità nel discernimento delle intenzioni di una persona di effettuare la transizione (dal momento che queste intenzioni non nascono all'improvviso, ma, sia nei casi di disforia con esordio precoce che con esordio tardivo, sono spesso frutto di anni di riflessione), ma può avere conseguenze addirittura dannose, prima fra tutte il ricorso a trattamenti senza supervisione medica⁹².

Riassumendo, in questa sezione abbiamo avuto modo di analizzare tre proposte, avanzate da due enti separati:

- a) La proposta (approvata) di cambiare la denominazione dell'identità *transgender* da "disturbo dell'identità di genere" a "disforia di genere", dalla quarta alla quinta edizione del DSM⁹³;
- b) La proposta, che verrà presa in esame nel 2017/2018, di ricollocare quello che nell'ICD-10 viene ancora definito "disturbo dell'identità di genere" in una nuova sezione dedicata, in modo che non possa più essere classificato tra le patologie mentali e comportamentali, rinominandolo *gender incongruence*⁹⁴;
- c) Infine la proposta di accorciare il periodo di attesa tra la prima valutazione psichiatrica e l'inizio dei trattamenti medici da due anni a "several months"⁹⁵.

Tra queste tre diverse proposte esiste una stretta correlazione. Se davvero nell'ICD-11 l'incongruenza di genere venisse riclassificata come una condizione relativa alla salute sessuale della persona, e non alla sfera psicologica, ne conseguirebbe che l'American Psychiatric Association, che si occupa di redigere il DSM, potrebbe dover prendere in considerazione l'idea di escludere la disforia di genere dalla prossima edizione del

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ American Psychiatric Association, *DSM-5*, cit., p.528.

⁹⁴ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.2.

⁹⁵ ROBLES, FRESÁN, *et alii*, "Removing transgender identity...", cit., p.8.

Manuale; a maggior ragione, potrebbe essere spinta a farlo in quanto la classificazione ICD è redatta dall'OMS, organizzazione di grande rilevanza internazionale. Inoltre, la psicopatologizzazione dell'incongruenza di genere avrebbe un'influenza diretta sia sulle tempistiche richieste per ricevere trattamenti sia sui tempi che occorrono all'individuo per arrivare alla decisione di rivolgersi a una struttura medica per iniziare a ricevere le cure necessarie. Nello studio messicano, quest'ultimo genere di tempistiche era mediamente di vent'anni, e si consideri che questa dilazione nelle tempistiche non è unicamente frutto della stigmatizzazione sociale esistente nei confronti di chi si percepisce come *transgender*, ma presenta anche una diretta correlazione con l'etichetta di "disturbati mentali" che accompagna queste persone. Pertanto, la rimozione di questa etichetta con ogni probabilità condizionerebbe positivamente la comunità *transgender*, i cui membri impiegherebbero meno tempo a riuscire a prendere la decisione di cercare assistenza medica, la quale verrebbe fornita da personale adeguatamente formato e che a sua volta non associasse più l'identità *transgender* a un disturbo mentale.

I transgender studies

A Post-transsexual Manifesto: l'origine dei transgender studies

Una volta che si è chiarito cosa si intenda con il termine *transgender* sia sul piano sociale sia su quello più strettamente medico, e dopo aver analizzato l'atteggiamento della comunità medico-scientifica al riguardo dell'identità *transgender*, si rende ora necessaria una discussione relativa ai cosiddetti *transgender studies*. La germogliazione di questo campo interdisciplinare viene fatta risalire alla pubblicazione nel 1991 di *The "Empire" Strikes Back: a Posttranssexual Manifesto*⁹⁶, redatto da Sandy Stone⁹⁷. Per comprendere appieno il contenuto di questo manifesto, è fondamentale ricordare che esso prende ispirazione da un altro manifesto, risalente a pochi anni prima: nel 1985 Donna Haraway, studiosa poliedrica (la sua preparazione e i suoi scritti spaziano dalla biologia, alla filosofia, ai *gender studies*) aveva pubblicato quello che sarebbe poi diventato un famoso

⁹⁶Sandy STONE, *The "Empire" strikes back: a Posttranssexual Manifesto*, [online] 2014 (copyright 1987), <http://sandystone.com/empire-strikes-back.pdf>, [16-09-16].

⁹⁷ Allucquère Rosanne "Sandy" Stone (1936 –) è Professore Associato e Founding Director dell'Advanced Communication Technologies Laboratory (ACTLab) presso la University of Texas, Austin.

scritto femminista, ovvero *A Cyborg Manifesto – Science, Technology and Socialist-feminism in the Late Twentieth Century*⁹⁸. Un cyborg è un organismo vivente che risulta dalla combinazione di elementi biologici ed elementi tecnologici; secondo la tesi sostenuta nel saggio di Haraway, l'umanità della fine del Ventesimo secolo è costituita da cyborg, sia perché esistono persone che, concretamente, coniugano questi elementi (per esempio, persone dotate di *pacemaker*), sia perché l'interazione quotidiana con realtà virtuali o aumentate ci rende simili a cyborg⁹⁹. La figura del cyborg, nella visione post-moderna e post-femminista dell'autrice, è una figura chiave positiva: confondendo il confine tra natura e cultura, e ponendo problematiche e interrogativi che in precedenza non sussistevano, il cyborg è in grado di svincolarsi dalla miriade di norme che costituiscono l'odierna "società normalizzante" teorizzata da Foucault¹⁰⁰. "The cyborg is not subject to Foucault's biopolitics;" sostiene Haraway, "the cyborg simulates politics, a much more potent field of operations."¹⁰¹ Senza addentrarci ulteriormente nel contenuto, questo scritto ha implicazioni importanti anche, e forse soprattutto, per il femminismo. Argomentando che non esiste un'unica, universale identità femminile, bensì una moltitudine di identità che possono compenetrarsi, ma che perlopiù sono ibride e frammentarie, Haraway sottolinea come il femminismo possa utilizzare questa stessa frammentarietà come proprio punto di forza¹⁰², adoperando la "powerful infidel heteroglossia"¹⁰³ dell'immaginario cyborg per mettere in discussione "a privileged male knowledge that reduces and dominates all others as different and inferior."¹⁰⁴

Quale relazione sussiste tra il manifesto di Haraway e quello di Stone, a parte l'evidente somiglianza nel titolo, che in entrambi i casi presenta un riferimento a elementi fantascientifici (i cyborg in uno, e l'universo di *Star Wars*¹⁰⁵ nell'altro)? Ebbene, se il cyborg di Haraway è una creatura che destabilizza l'ordine delle norme in quanto

⁹⁸ Donna HARAWAY, *A Cyborg Manifesto – Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in David BELL, Barbara M. KENNEDY, eds., *The Cybercultures Reader*, London, Routledge, 2000.

⁹⁹ BARKER, *Cultural Studies ...*, cit., p.383.

¹⁰⁰ Michel FOUCAULT, *La volontà di sapere*, "Storia della sessualità", 1, Milano, Feltrinelli Editore, 2014 (I ed.1976), cit., p.128.

¹⁰¹ HARAWAY, *A Cyborg Manifesto...*, cit., p.302.

¹⁰² HARAWAY, *A Cyborg Manifesto...*, cit., pp.310-311.

¹⁰³ HARAWAY, *A Cyborg Manifesto...*, cit., p.316.

¹⁰⁴ BARKER, *Cultural Studies ...*, cit., p.383.

¹⁰⁵ La parola *Empire* contenuta nel titolo del manifesto di Stone è un richiamo all'Impero Galattico della saga cinematografica di *Star Wars* ideata da George Lucas; *The Empire Strikes Back* è infatti il titolo del secondo film della trilogia originale, proiettato nei cinema nel 1980.

apertamente ibrida, anche la figura dell'individuo post-transessuale teorizzato da Stone svolge una funzione simile. Prima di addentrarci nelle implicazioni di questa affermazione, è opportuno precisare che quando Stone utilizza, all'interno di questo testo, l'espressione *transsexual*, si riferisce in maniera specifica a chi abbia già proceduto, o intenda procedere, alle pratiche mediche e chirurgiche per la riassegnazione sessuale, pertanto, questa parola non è da intendersi come un *umbrella term*. Possiamo ora riprendere l'analisi dei concetti-chiave di *A Posttranssexual Manifesto*. Stone afferma che l'essenza del transessualismo sia l'atto che lei definisce "*passing*"; *passing*, in breve, non è altro che il riuscire senza difficoltà a "passare" per un individuo del genere a cui si desidera appartenere: dopo una fase di rottura degli equilibri, qual è l'intero periodo durante il quale si avverte l'incongruenza tra il genere assegnato alla nascita e quello esperito/espresso, la persona transessuale ricostituisce questi equilibri reinserendosi all'interno dei binari maschile-femminile¹⁰⁶. Citando la stessa autrice,

"The essence of transsexualism is the act of passing. A transsexual who passes is obeying the Derridean imperative: 'Genres are not to be mixed. I will not mix genres.'"¹⁰⁷

Stone analizza alcuni testi, medici e non, e nota che le riassegnazioni di genere (MtF) sono sempre presentate come il passaggio da uno stato di inequivocabile mascolinità a uno di altrettanto inequivocabile femminilità¹⁰⁸. In risposta all'accettazione da parte delle persone transessuali dell'atto del *passing* come il passaggio logico da compiere dopo la transizione, Stone concettualizza una nuova figura ibrida: l'individuo post-transessuale. La creatura che Haraway aveva definito cyborg è fautrice di nuove, impreviste giustapposizioni, e in ultima istanza fornisce le premesse per l'esistenza di creature "mostruose"¹⁰⁹ nel senso più profondo, originario del termine latino *monstrum*: creature che appaiono straordinarie e al medesimo tempo incutono timore in quanto svincolano dall'ordine delle cose, sconvolgendolo¹¹⁰. Lo sconvolgono perché rappresentano una sfida continua per lo sguardo di chi le osserva e per chi stabilisce le norme e le leggi che regolano la società: tali creature rispondono a criteri che non si inseriscono nelle normali

¹⁰⁶ STONE, *The "Empire" strikes back...*, cit., p.13.

¹⁰⁷ STONE, *The "Empire" strikes back...*, cit., p.16.

¹⁰⁸ STONE, *The "Empire" strikes back...*, cit., p.5.

¹⁰⁹ HARAWAY, *A Cyborg Manifesto...*, cit., p.295.

¹¹⁰ Michel FOUCAULT, *Gli anormali – Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli Editore, 2009, cit., p.288; anche in HARAWAY, *A Cyborg Manifesto...*, cit., p.315.

categorie di rappresentazione e interpretazione della realtà, confondendo pertanto chi desidera categorizzarle. L'individuo post-transessuale, allo stesso modo, compie un'azione che secondo Stone è normalmente inconcepibile per il transessuale medio: abbandonare l'atto del *passing*. Ciò significa fare di se stessi un testo¹¹¹ che da un lato consente a chiunque di leggervi la storia e il percorso dell'individuo, e dall'altro consente all'individuo stesso di mettere in discussione i discorsi dai quali è stato descritto¹¹², e così di diventare ciò che Stone chiama un post-transessuale. I cyborg e i post-transessuali con piena consapevolezza sono in grado sia di indicare i discorsi che li hanno generati, sia di affermare la necessità di scriverne di nuovi; sono riusciti a evadere da quelli vecchi e di rifiutare di essere nuovamente descritti da definizioni totalizzanti e categoriche. Essi rappresentano perciò una sfida alla società normalizzante, da cui sono categorizzati come dei *monstra* fuori dalla norma; questo traccia un parallelismo con gli anormali di cui parla Foucault, secondo cui¹¹³ almeno dal XVIII secolo la società tenta di controllare gli individui tramite ciò che egli definisce “il modello dell'apestato”¹¹⁴, ovvero circoscrivere gli individui “anormali” all'interno di ripartizioni minuziosamente regolate. Quest'operazione di controllo diventa difficile, per non dire impossibile, quando è il *monstrum* stesso a riconoscersi tale e a voler scrivere nuove regole per sé. Haraway scrive:

The main trouble with cyborgs, of course, is that they are illegitimate offspring of militarism and patriarchal capitalism, not to mention state socialism. But illegitimate offspring are often exceedingly unfaithful to their origins. Their fathers, after all, are inessential.¹¹⁵

In quanto prole illegittima, pertanto, il *monstrum* per mezzo della sola propria esistenza è in grado di determinare un atto di ribellione. L'individuo post-transessuale di Stone è quindi un erede del cyborg di cui scrive Haraway ed entrambi sono accomunati all'individuo anormale foucaultiano dal rifiuto delle norme vigenti insito nella loro natura. La necessità espressa da Stone di inscrivere il post-transessualismo all'interno di nuove definizioni che non prevedano il rientro silente dell'individuo transessuale o *transgender*

¹¹¹ Per la parola “testo” mi riferisco all'accezione che essa assume nei *cultural studies*: “[...] it is an axiom of cultural studies that a text is anything that generates meaning through signifying practices. Hence, dress, television programmes, images, sporting events, pop stars, etc., can all be read as texts.” In: BARKER, *Cultural Studies ...*, cit., p.512.

¹¹² STONE, *The “Empire” strikes back...*, cit., p.16.

¹¹³ FOUCAULT, *Gli anormali...*, cit., p.48.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ HARAWAY, *A Cyborg Manifesto...*, cit., p.293.

all'interno del binomio normalizzato maschile-femminile è perciò stata determinante nel segnare il primo passo nel delineare un nuovo campo di studi: i *transgender studies*.

Di cosa si occupano i *transgender studies*?

Come messo in luce da Susan Stryker e Paisley Currah nell'introduzione al primo numero della rivista accademica *TSQ: Transgender Studies Quarterly*¹¹⁶, periodico di cui sono i curatori, a partire dagli anni Novanta gli studi *transgender* sono stati in grado di nascere ed evolversi così in un campo interdisciplinare meritevole di studio indipendente in quanto sono stati edificati sulle fondamenta posate da tutte quelle

Powerful contestations of normative knowledge that emerged over the course of the twentieth century from critical theory, poststructuralist and postmodernist epistemologies, postcolonial studies, cultural studies of science, and identity-based critiques of dominant cultural practices emanating from feminism, communities of color, diasporic and displaced communities, disability studies, AIDS activism, and queer subcultures and from the lives of people interpellated as being transgender.¹¹⁷

Queste *powerful contestations* costituiscono le radici su cui si fondano i *transgender studies*; ma qual è il raggio d'azione di questa disciplina? In breve, quali obiettivi si propongono chi se ne occupa? Ebbene, vi sono almeno tre compiti critici di cui si deve occupare questo campo di studi. Il primo è analizzare nel dettaglio le implicazioni della stessa parola *transgender*; ciò comprende non solo esaminarne la storia, rintracciandone le origini e verificando come l'accezione e l'utilizzo siano cambiati a seconda dell'epoca e del contesto culturale, ma anche e soprattutto riflettere sugli usi attuali di questo termine, e indagare se (e in quali contesti) esso abbia assunto o possa assumere la funzione di uno strumento di contestazione e liberazione, o se, al contrario, esso non rientri all'interno di un meccanismo di controllo di determinate frange della società¹¹⁸; o ancora, se esso venga semplicemente usato come un termine neutro e descrittivo nel processo di analisi di un dato fenomeno culturale¹¹⁹. Inoltre, grazie alla propria intrinseca inclusività¹²⁰,

¹¹⁶ *TSQ* è una rivista accademica che si occupa di monitorare i progressi e i nuovi sviluppi degli studi *transgender*; è stata fondata nel 2014 e ha sede presso l'Università dell'Arizona.

¹¹⁷ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.3.

¹¹⁸ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.4.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

questa parola è diventata un termine di riferimento per tutti quei fenomeni che sottendono profonde variazioni nella comprensione di cosa il genere sia e di come lo si esprima; perciò, un'ulteriore funzione dei *transgender studies* è analizzare come queste variazioni siano avvenute e come esse abbiano influenzato la società, ad esempio favorendo l'emergere di nuove espressioni di identità di genere. Per questa disciplina è così fondamentale indagare sul termine *transgender* e le sue implicazioni teoriche e pratiche poiché essa stessa ha potuto svilupparsi solo in concomitanza con “the emergence of the term transgender itself in the early 1990s, as a broadly inclusive rubric for describing expressions of gender that vary from expected norms.”¹²¹ Infine, i *transgender studies* si pongono anche l'obiettivo concreto di rendere quegli individui che si identificano come *transgender* target di intraprendimenti psicoterapeutici, medici e legali specificamente mirati a loro, il che comporta far sì che essi possano condurre la vita che ritengono più adatta senza il timore di non riuscire a ricevere una protezione legale e dei trattamenti medici adeguati¹²².

Da questi tre obiettivi risulta chiaro che questo campo di studi è inscindibilmente legato ad altri, più ampi movimenti nell'ambito della trasformazione e della giustizia sociale¹²³. Questo legame si evidenzia in particolare in quanto, in comune con altri campi di studi che si occupano di rovesciare o decostruire produttivamente quelle gerarchie sociali che si sono formate sulla base di distinzioni fisico-somatiche (come i *gender studies* e gli studi etnici), infatti, i *transgender studies* presentano l'identità *transgender* come oggetto di studio e simultaneamente come soggetto attivo in grado di produrre nuova conoscenza¹²⁴; ciò può risultare possibile solo nel momento in cui questa condizione da cui si possono generare nuove conoscenze e si possono produrre nuovi discorsi non venga più classificata come “pathological, marginal, invisible, or unintelligible within dominant and normative organizations of power/knowledge”¹²⁵. Un ulteriore concetto che ha origine dalla volontà di de-marginalizzare comunità tendenzialmente escluse dal processo di produzione di conoscenza, è quello di “decolonizzare l'immaginario transgender”¹²⁶. A questo proposito, infatti, è imperativo

¹²¹ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.3.

¹²² Ibid.

¹²³ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.6.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

non scordare che, per quanto il termine *transgender* sia inclusivo, esso è emerso all'interno del contesto sociale rappresentato dalla classe media americana bianca¹²⁷. E infatti, proprio a causa del suo essere un termine ritenuto inclusivo, lo si applica anche in contesti significativamente differenti da quello di origine, per cui il rischio è quello che esso finisca per diventare

yet another project of colonization — a kind of Cartesian grid imposed on the globe — for making sense of human diversity by measuring it within a Eurocentric frame of reference, against a Eurocentric standard.¹²⁸

Di questo pericolo sono al corrente gli editori della rivista accademica *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, che a questo proposito, nell'agosto del 2014, si sono occupati di pubblicare un numero speciale della rivista, intitolandolo appunto *Decolonizing the Transgender Imaginary*.

Interrelazione tra i *transgender studies* e altre discipline

Attitudini dei *feminist studies* verso i *transgender studies*

Come abbiamo precedentemente chiarito, la nascita dei *transgender studies* come campo di studi dotato d'indipendenza risale all'inizio degli anni Novanta¹²⁹; si tratta, dunque, di una disciplina assai recente. In quanto tale, è inevitabile che vi siano delle correlazioni più o meno strette con altri settori di studio, caratterizzati da una storia più lunga. In particolare, risultano degni di nota i rapporti tra i *transgender studies* e altre due discipline: i *feminist studies* e i *queer studies*. L'interrelazione esistente tra i *transgender studies* e gli altri due si basa essenzialmente sulla condivisione di alcune tematiche comuni. Nel primo caso, questa comunanza è data dalle riflessioni sul rapporto tra sesso biologico e identità di genere¹³⁰, mentre nel secondo caso gli aspetti "anti-identitarian,

¹²⁷ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.4.

¹²⁸ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.5.

¹²⁹ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.3.

¹³⁰ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.84.

anti-normalizing, [...] coalitioning”¹³¹ dei *queer studies* sono stati utili nell’articolare i *transgender studies*¹³².

L’atteggiamento adottato da chi si occupa di studi femministi nei confronti degli studi *transgender* e dell’identità *transgender* in generale non è univoco. Esistono tre principali scuole di pensiero¹³³. Il primo atteggiamento, che potremmo definire di femminismo radicale, esprime un totale e completo rigetto¹³⁴ nei confronti del fenomeno *transgender*¹³⁵. Una delle ragioni di tale ostilità risiede nel fatto che queste studiosse ritengono che, se il genere è interamente un prodotto socio-culturale, il sesso biologico sia invece ben definito, e giudicano il *transgenderism* come una tecnica da parte della società di stampo patriarcale di soverchiare il genere femminile, appropriandosi del corpo della donna¹³⁶. Una conseguenza di quest’atteggiamento è che viene messa in discussione la legittimità delle *transgender* donne di potersi dichiarare a propria volta “femministe”¹³⁷. Tuttavia, nel campo dei *feminist studies* non esiste unicamente questa interpretazione del fenomeno. La seconda scuola di pensiero, che invece è decisamente più propositiva, ha potuto svilupparsi a partire dalla pubblicazione di *Gender Trouble*¹³⁸. Sostenendo l’artificialità delle categorie *sex*, *gender* e *sexuality*, che si originerebbero da una matrice di pensiero fondata sull’eterosessualità, Butler contribuì pertanto a promuovere l’organizzazione del femminismo *queer*¹³⁹, che non si riconosceva nella dicotomia intrinseca dell’eterosessualità e che iniziò a intrecciare relazioni più aperte e fruttuose con il campo dei *transgender studies*. La terza scuola di pensiero, di recente nascita, prende il nome di *transfeminism*¹⁴⁰.

¹³¹ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., pp.173-174.

¹³² Ibid.

¹³³ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., pp.84-85.

¹³⁴ Emi KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, [online] 2001, <http://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>, [10-08-16], cit., p3; anche in: STONE, *The “Empire” strikes back...*, cit., pp.3-4.

¹³⁵ Particolarmente nei confronti di *transgender* donne, ovvero che hanno effettuato un cambiamento *male to female* (MtF), che sono principalmente accusate di essere state cresciute approfittando di privilegi riservati al genere maschile. La categoria (minoritaria) *female to male* (FtM) non viene risparmiata dalle critiche: l’accusa, nei loro confronti, è di aver “tradito” il proprio genere. In: KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, cit., p3.

¹³⁶ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.84.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

Il *transfeminism* è nato in risposta all'ostilità mossa dalle femministe della prima scuola di pensiero nei confronti del *transgenderism*¹⁴¹. Un documento che riassume i principi del *transfeminism* è *The Transfeminist Manifesto*¹⁴², pubblicato nel 2001 da Emi Koyama. Il *transfeminism* adotta concetti dal femminismo radicale, ma anche dal femminismo promosso da Butler. Ad esempio, se da un lato adotta l'idea che il genere sia culturalmente costruito¹⁴³, dall'altro esso si oppone all'idea che il sesso biologico sia invece naturale, e non sia a sua volta un costrutto artificiale prodotto dalla cultura¹⁴⁴: ciò accade poiché il *transfeminism* si occupa anche di identità (transessuali e *intersex*), che hanno una comprensione del sesso biologico molto diversa da chi si riconosce nel genere assegnato alla nascita, in quanto da entrambi il sesso biologico viene percepito come qualcosa che può essere mutato¹⁴⁵. In sostanza, spiega Koyama, il *transfeminism* è un movimento che ha a cuore tutte quelle tematiche (disparità sul lavoro, violenza sulle donne, diritti riproduttivi, eccetera) che sono alla base del femminismo¹⁴⁶, e che, però, ritiene che alla discussione di tali tematiche debbano partecipare anche altre comunità di individui che si riconoscono nella definizione "donna"¹⁴⁷. Infatti, sottolinea Koyama, le donne *transgender* non solo subiscono a loro volta le discriminazioni a cui possono essere soggette le donne, ma allo stesso tempo fanno parte di una realtà sociale marginalizzata che è doppiamente a rischio di discriminazioni o abusi¹⁴⁸. Inoltre, il *transfeminism* è in grado di arricchire il femminismo costituito da donne *cisgender* con prospettive e problematiche di cui queste normalmente non si occuperebbero, creando delle alleanze che anziché indebolire i movimenti femministi li renderebbero più forti¹⁴⁹. nel 2003, in occasione della pubblicazione di una versione riveduta di *The Transfeminist Manifesto*, Koyama scrive: "Transfeminism is not merely about merging trans politics with feminism, but it is a critique of the second wave feminism from third wave perspectives [il corsivo è mio]"¹⁵⁰. Koyama pertanto propone il *transfeminism* come una

¹⁴¹ KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, cit., p.1.

¹⁴² Vedi nota 134.

¹⁴³ KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, cit., p.2.

¹⁴⁴ KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, cit., p.4.

¹⁴⁵ Vedi pp.18-19.

¹⁴⁶ KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, cit., pp.6-8.

¹⁴⁷ KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, cit., p.2.

¹⁴⁸ KOYAMA, *The Transfeminist Manifesto*, cit., pp.6-9.

¹⁴⁹ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.85.

¹⁵⁰ Ibid.

*third wave of feminism*¹⁵¹ volta a superare i limiti riscontrati negli attuali movimenti femministi.

Queer studies e transgender studies

La nascita dei *transgender studies* è debitrice nei confronti dei *queer studies*, il cui sviluppo ha aperto la strada all'idea di concepire l'identità *transgender* come un campo di studio interdisciplinare. Questa sorta di dipendenza originaria di un campo di studi dall'altro è evidente quando si considera che, da un punto di vista accademico, i *queer studies* (così come i *gender studies*), si trovano in una posizione più autorevole rispetto a quelli *transgender*, che spesso finiscono per essere studiati come un'appendice o una branca delle prime due discipline¹⁵². Ad ogni modo, già dalla denominazione viene espressa una distinzione tra i primi e i secondi: *queer* fa riferimento a desideri e pratiche sessuali che esulano dal binomio eterosessuale/omosessuale¹⁵³, mentre *transgender* fa maggiormente riferimento a identità di genere e *corporealities* non normative¹⁵⁴; nonostante questa distinzione, la natura "anti-identitarian, anti-normalizing, [...] coalitioning"¹⁵⁵ caratteristica di entrambe le discipline fa sì che si tratti di materie che talvolta si intersecano¹⁵⁶. Una differenza significativa viene però illustrata alla voce *queer* nel primo numero di *TSQ*:

While queer studies continues to resist social science methodologies in favor of a more humanistic version of interdisciplinary or cultural studies, trans studies has stronger ties to legal studies, transnational analysis, the history of medicine, architecture and design, ethnography, and political economy.¹⁵⁷

Pertanto: gli studi sul femminismo e i *queer studies*, negli anni, hanno proposto nuove strutture ermeneutiche attraverso cui interpretare la realtà, e ciò ha gettato le basi per quei primi studi che avrebbero poi reclamato la propria indipendenza per diventare i *transgender studies*. In seguito, approfondendo le problematiche analizzate dai *feminist studies*, i *transgender studies* ne hanno rappresentato un ampliamento produttivo¹⁵⁸;

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.174.

¹⁵³ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.172.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Vedi nota 131.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.175.

¹⁵⁸ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.173.

mentre, per quanto concerne gli studi *queer*, questi ultimi in linea di principio si occupano di tematiche diverse da quelle oggetto degli studi *transgender*: i primi si occupano di desideri, i secondi di *corporealities*¹⁵⁹.

¹⁵⁹ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ...*, cit., p.172.

Capitolo 2

La comunità LGB in Cina e il fenomeno *transgender*

La comunità LGB

La questione terminologica

Prima di approfondire le questioni mediche, legali e culturali che interessano la comunità LGB cinese, è opportuno chiarire brevemente quali termini si utilizzino per farvi riferimento. Il termine cinese per “omosessualità” è *tongxinglian* 同性恋¹⁶⁰, preciso calco semantico della parola inglese *homosexuality*; si tratta pertanto di una parola dal tono neutro, che non è nativa del contesto culturale cinese, ma che è stata adottata al fine di uniformarsi agli standard che interessano la biomedicina, la psichiatria e la psicologia fissati da paesi occidentali ed esterni alla Cina. Questo non significa però che in Cina non vi fossero termini nativi e preesistenti. L’esempio più conosciuto è quello dell’espressione della “manica tagliata”: *duanxiuzhipi* 断袖之癖¹⁶¹. Si tratta di un’espressione di origine letteraria originatasi da un episodio narrato nello *Han Shu* 漢書: l’imperatore Han Aidi, dovendo alzarsi dal letto ma non volendo svegliare l’amante, che dormiva appoggiato alla manica della sua veste, preferì recidere la manica dalla propria veste piuttosto che disturbarlo¹⁶². Un termine originale che si colloca invece all’opposto rispetto all’elevato registro della “manica tagliata” è quello di cui si è fatto uso nei bollettini di accusa contro gli omosessuali, emessi dal 1949 fino alla conclusione della Rivoluzione Culturale¹⁶³. Mi riferisco a *jijian* 鸡奸, lontano sia dalla correttezza politica di *tongxinglian* che dalla ricercatezza di *duanxiuzhipi*; infatti, quest’ultima parola ha un’accezione spregiativa, e viene tradotta con “sodomia”¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Intervento di Audrey Yue in occasione della conferenza del 2013 *Contemporary visions of sexuality in China: Jin Xing and Audrey Yue*.

¹⁶¹ “Duanxiuzhipi de yisi” 断袖之癖的意思, in “chengyu.15tianqi.cn”, 2015, <http://chengyu.15tianqi.cn/duanxiuzhipi.html>, [01-09-16].

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ *Zhi tongzhi* 誌同志 (*Queer China, “Comrade” China*), reg. Cui Zi’en, Cina, Cui Zi DV Studio, 2008.

¹⁶⁴ Giorgio CASACCHIA, Yukun BAI (a cura di), *Dizionario cinese – italiano*, Libreria Editrice Cafoscarina, 2015 (1 ed. 2013), cit., p.697.

Per quanto riguarda invece le denominazioni colloquiali e contemporanee con cui si identifica attualmente la comunità LGB, il titolo del documentario *Queer China*, “Comrade” China costituisce un buon esempio da cui partire. Se tra le parole *comrade* e *queer* sembra non sussistere alcun collegamento, in cinese questo collegamento invece esiste, poiché entrambe si traducono con *tongzhi* 同志. *Tongzhi*, “comrade” e dunque “compagno”, parola politicizzata ed estremamente popolare durante l’epoca maoista, si riferisce ora alle persone LGB¹⁶⁵; stando agli intervistati del suddetto documentario, questa consuetudine incontrò il dissenso da parte del governo, dal momento che a un termine con forti connotazioni di estrema sinistra e lotta di classe si associava un uso improprio, collocando per di più tale parola nell’ambiguo contesto *queer*; secondo le parole di Audrey Yue¹⁶⁶, si è trattato di adoperare “the rhetoric of the Communist Party in order to represent a subcultural group.”¹⁶⁷ Nonostante la disapprovazione da parte degli organi ufficiali, questo nuovo uso di *tongzhi* divenne rapidamente popolare tra gli LGB, ed è in uso ancora oggi. È particolarmente significativo che si sia scelto di adoperare proprio questa parola, e la riprovazione della classe governativa non solo sottende il biasimo verso il ricollocamento *queer* di *tongzhi*, ma è anche sintomo di una malcelata preoccupazione: se questo termine di derivazione comunista racchiudeva in sé il tema della lotta di classe, allora la sua adozione da parte delle frange LGB della società non poteva forse racchiudere il medesimo significato? Inoltre, *tongzhi* indicava idealmente tutti i cittadini della Repubblica Popolare Cinese, sottolineandone l’unione, per cui ricollocare il termine all’interno di un’altra categoria implica spezzare l’armonia preesistente, creando una spaccatura nella società e mettendone in discussione le norme vigenti¹⁶⁸. Non a caso, è possibile riferirsi alle persone non appartenenti alla comunità LGB per mezzo della parola *feitongzhi* 非同志¹⁶⁹. Si può osservare quindi un vero e proprio ribaltamento della società normativa: il ruolo di “compagni” viene sottratto alla popolazione cinese generale, a cui in origine apparteneva, per mano di una minoranza che

¹⁶⁵ Il dizionario Casacchia non riporta questo significato, tuttavia l’accezione *queer* della parola *tongzhi* è ormai data per assodata dalle comunità LGB, come si evince sia dal documentario *Queer China*, “Comrade” China sia dall’intervento di Audrey Yue in occasione della conferenza del 2013 *Contemporary visions of sexuality in China: Jin Xing and Audrey Yue*.

¹⁶⁶ Audrey Yue è Professore Associato presso la University of Melbourne. Tra gli argomenti di cui si occupa: *Asian film and new media, cultural policy studies, Hong Kong transnationalism and Singapore modernity, queer theory, queer diaspora and queer Asia*.

¹⁶⁷ Intervento di Audrey Yue in occasione della conferenza del 2013 *Contemporary visions of sexuality in China: Jin Xing and Audrey Yue*; Part 2: https://www.youtube.com/watch?v=xdiO0_afUwg – 14:40.

¹⁶⁸ Il dizionario Casacchia riporta “compagno [di partito]” come primo significato del termine *tongzhi*. Dal momento che in Cina continentale a partire dal 1949 non ci sono stati altri partiti politici all’infuori del Partito Comunista, ne consegue che *tongzhi* fosse un termine riferibile a tutti i cittadini della RPC.

¹⁶⁹ *Queer China*, “Comrade” China...

in passato era stata osteggiata (v. uso dei bollettini col termine *jijian* 鸡奸) e che ora si autorizza da sé a classificare il resto della società come “non-compagni”. Appropriarsi dell’espressione *tongzhi*, insomma, dichiara il volersi identificare come un nuovo gruppo sociale che avverte la necessità di lottare per quelli che ritiene essere i propri diritti, e ritengo che sia stata prima di tutto questa volontà a incontrare il dissenso del governo. Non è certo in quale misura – e nemmeno se – vi sia stata una reale consapevolezza della sfida alle dinamiche di potere posta dal ricollocamento di questa parola; in ogni caso, questa sfida rimane uno dei messaggi impliciti di questa scelta terminologica.

Tongzhi è ormai diventato una sorta di *umbrella term* per l’intera comunità LGBT¹⁷⁰, tant’è che l’espressione *tongzhi yundong* 同志运动 viene generalmente tradotta in inglese come “*LGBT movement/s*”¹⁷¹. In quanto *umbrella term*, esso include sia le persone che si identificano come gay che quelle che si identificano come lesbiche; se si intende precisare quale dei due orientamenti, è sufficiente far precedere la parola da *nan* 男 oppure da *nü* 女. Da anni si è diffuso un altro vocabolo per “*queer*”, ovvero *ku’er* 酷儿¹⁷², che ne rappresenta un calco fonetico. Il vantaggio di questa nuova espressione è che il carattere *ku* 酷 viene generalmente adoperato per tradurre l’aggettivo inglese “*cool*” (in italiano “fantastico”, “mitico”)¹⁷³, pertanto la nuova parola riveste chi si identifica come *queer* di un’aura positiva. Dei due termini, dunque, il primo rimarca l’esistenza di un gruppo di persone che uniscono i propri sforzi per il riconoscimento dei propri diritti, mantenendo così l’originale valenza politica, mentre il secondo mira a mettere in luce le qualità di unicità e originalità di questo gruppo sociale.

L’omosessualità in Cina dal punto di vista medico

Sebbene il DSM sia il manuale diagnostico globalmente più diffuso e venga tradotto anche in cinese, tuttavia in Cina esiste un altro manuale per la diagnosi delle patologie psico-comportamentali: il *Zhongguo jingshen jibing fenglei fang’an yu zhenduan biao zhun* 中国精神疾病分类方案与诊断标准¹⁷⁴, tradotto come *Chinese Classification of Mental Disorders* (CCMD), e redatto dalla *Zhonghua yixuehui jingshen jixuefen hui*

¹⁷⁰ *Contemporary visions of sexuality in China...*, Part 2 https://www.youtube.com/watch?v=xdiO0_afUwg – 14:35.

¹⁷¹ *Queer China, “Comrade” China...*

¹⁷² *Contemporary visions of sexuality in China...*, Part 2 https://www.youtube.com/watch?v=xdiO0_afUwg – 14:50.

¹⁷³ CASACCHIA, BAI (a cura di), *Dizionario cinese – italiano*, cit., p.875.

¹⁷⁴ *Zhonghua yixuehui jingshen jixuefen hui* 中华医学学会精神病学分会, *Zhongguo jingshen jibing fenglei fang’an zhenduan biao zhun* 中国精神疾病分类方案与诊断标准, terza edizione, 2001.

中华医学会精神病学分会, la Chinese Society of Psychiatry. Pubblicato per la prima volta nel 1981, il CCMD è ora giunto alla terza edizione, risalente al 2001 (CCMD-3). Sebbene sia fortemente influenzato sia dal DSM sia dalla classificazione ICD, tuttavia si è ritenuto che per la Cina fosse più appropriato adoperare un manuale che potesse tener conto anche di categorie patologiche ignorate dagli altri due e denominate *culture-specific* in quanto specifiche della società cinese¹⁷⁵. Stando al CCMD, l'omosessualità (così come la bisessualità) ha smesso di essere classificata come un disturbo mentale solamente nel 2001, a partire dal CCMD-3¹⁷⁶. Pertanto, se si dovesse fare un paragone puramente cronologico, si noterà che questa depatologizzazione è avvenuta ventisette anni dopo rispetto al DSM¹⁷⁷. Questo dato è indicativo, in quanto permette già di intuire che la storia delle rivendicazioni sociali da parte della comunità LGBT cinese è più recente rispetto a quella eurocentrica di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente. Inoltre, sebbene l'omosessualità come tale sia stata emendata dal CCMD-3, tuttavia, il manuale in questione mantiene il concetto di “*self-incongruous homosexuality*”, che è originale del manuale cinese: tale classificazione non compare infatti né nel DSM né all'interno dell'ICD. Questa definizione descrive lo spettro di individui che avvertono un conflitto tra la propria omosessualità e l'immagine mentale di come dovrebbero – idealmente – essere¹⁷⁸. Pertanto, la diagnosi di questa condizione comporta l'essere identificati come affetti da un disturbo mentale. Ciò che rende questa classificazione discutibile è che essa, identificando lo stato di sofferenza dell'individuo come una reazione al proprio orientamento sessuale, esclude l'ipotesi che si tratti invece di sofferenza causata da rifiuto sociale¹⁷⁹ con conseguente interiorizzazione dell'omofobia. Numerosi studi sul campo, per metodo e struttura analoghi allo studio di Robles, Fresán *et alii*¹⁸⁰, hanno infatti dimostrato come questa supposizione sia valida¹⁸¹; nell'edizione del CCMD attualmente in uso, non si è tenuto conto di quest'ipotesi.

¹⁷⁵ George STEIN, Greg WILKINSON, eds., *Seminars in General Adult Psychiatry*, in “College Seminars Series”, London, The Royal College of Psychiatrists, 2007, cit., p.803.

¹⁷⁶ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia: China Country Report – A Participatory Review and Analysis of the Legal and Social Environment for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) Persons and Civil Society*, Bangkok, 2014, cit., pp.8-9.

¹⁷⁷ La rimozione dal DSM dell'omosessualità come patologia psico-comportamentale è avvenuta nel 1974, in seguito alla pubblicazione del DSM-II (American Psychiatric Association, *DSM-II: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 2nd Edition, 7th Printing*, APA, 1974).

¹⁷⁸ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.40.

¹⁷⁹ ROBLES, FRESÁN, VEGA-RAMÍREZ, *et alii*, “Removing transgender identity...”, cit., p.8.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

Lo stigma derivante dalla classificazione del *transgenderism* come patologia mentale è una delle cause che rende difficoltoso agli individui *transgender* l'accesso ai servizi medici¹⁸². Analogamente, gli omosessuali cinesi incorrono ancora in problematiche legate all'essere stati considerati a lungo come affetti da una patologia mentale, sebbene siano trascorsi più di dieci anni da quando l'omosessualità è stata deipicopatologizzata¹⁸³. In questo caso, non mi riferisco tanto all'accesso ai servizi medici, problematica più attinente alle persone *transgender*, quanto al fatto che tuttora accade che chi si identifica come omosessuale venga forzato dalla famiglia a sottoporsi a trattamenti terapeutici coatti mirati alla "correzione" della proprio "condizione"¹⁸⁴; questi trattamenti, denominati *conversion therapy*, includono ipnosi e terapia elettroconvulsivante (elettroshock)¹⁸⁵. Una delle ragioni per cui ciò può accadere risiede innanzitutto nella reazione dei familiari, che spesso adottano un atteggiamento di netto rifiuto nei confronti del *coming out* di un membro della famiglia; tuttavia, la terapia di correzione non potrebbe essere imposta se il personale medico prendesse effettivamente atto della deipicopatologizzazione dell'omosessualità. A questo proposito, nel 2014 ha guadagnato risonanza internazionale un caso di denuncia nei confronti dello Xinyupiaoxiang Counseling Center di Chongqing¹⁸⁶. La denuncia è stata sporta da Yang Teng, un uomo i cui genitori avevano fortemente insistito affinché curasse la propria omosessualità. In seguito all'aver trovato la pubblicità di questa clinica sul motore di ricerca Baidu, Yang vi si è rivolto, con conseguenti spese di trasporto, costi relativi ai trattamenti e danni fisici e psicologici provocati dalle terapie; da qui la decisione di sporgere denuncia. Ciò che è significativo di questo procedimento legale non è solo il fatto che un privato cittadino abbia preso la decisione di denunciare una clinica, quanto il fatto che la corte abbia risposto al suo appello: Yang ha ottenuto un rimborso (sebbene minore rispetto a quello che aveva inizialmente richiesto), e ha ottenuto inoltre che Baidu eliminasse l'annuncio pubblicitario della suddetta clinica. La corte ha dichiarato illegale

¹⁸² Health Policy Project, Asia Pacific Transgender Network, United Nations Development Programme, *Blueprint for the Provision of Comprehensive Care for Trans People and Trans Communities in Asia and the Pacific*, Washington, DC: Futures Group, 2015, cit., p.ix.

¹⁸³ Ovvero da quando la condizione di omosessualità è stata rimossa dal *Chinese Classification of Mental Disorders*.

¹⁸⁴ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.7.

¹⁸⁵ Dan LEVIN, *Chinese Court Sides With Gay Man in 'Conversion' Suit*, in "nytimes.com", [online] 2014, http://www.nytimes.com/2014/12/20/world/asia/chinese-court-sides-with-gay-man-against-clinic-that-tried-to-convert-him.html?_r=2, [30-08-16].

¹⁸⁶ William WAN, Yangjingjing XU, eds., *Gay activists in China sue over electric shock therapy used to 'cure' homosexuality*, in "washingtonpost.com", [online] 2014, https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/gay-activists-in-china-sue-over-electric-shock-therapy-used-to-cure-homosexuality/2014/07/31/cd155d5e-18a9-11e4-9349-84d4a85be981_story.html, [30-08-16].

la pratica della *conversion therapy* nel dicembre 2014¹⁸⁷, ribadendo che l'omosessualità non è una malattia e non deve essere trattata come tale, ma le cliniche che la praticano rimangono ugualmente diffuse¹⁸⁸. Tuttavia, una risoluzione giudiziaria di questo genere può essere fondamentale nel dare una solida base legale a chiunque in futuro desideri denunciare una di queste cliniche, o voglia dimostrare l'illegalità dell'essere forzato da terzi a rivolgersi¹⁸⁹.

Un'altra problematica che affligge la popolazione LGB cinese, e nello specifico il gruppo indicato dalla sigla MSM (*men who have sex with men*)¹⁹⁰ è la diffusione dell'HIV. La Cina è uno dei Paesi che aderiscono al Programma delle Nazioni Unite per l'AIDS/HIV (UNAIDS)¹⁹¹; data quest'adesione, nel 2015 è stato pubblicato il documento *2015 China AIDS Response Progress Report*¹⁹², il quale riporta una serie di dati relativi alla diffusione dell'AIDS sul territorio cinese, nonché i provvedimenti (di tipo sanitario, educativo e finanziario) che sono stati o saranno messi in atto al fine di arginare l'epidemia. Alcuni punti su cui il documento fa luce sono particolarmente significativi in relazione alla comunità LGB e nello specifico al gruppo MSM. Innanzitutto, la principale via di trasmissione dell'AIDS in Cina sono oggi i rapporti sessuali: nel 2014, il 92.2% dei nuovi casi diagnosticati aveva subito il contagio tramite questa modalità¹⁹³; volendo istituire un paragone, nel 2006 questa percentuale era del 33.1%¹⁹⁴. Nello specifico, per quanto riguarda il tasso di trasmissione del virus nel gruppo MSM, questo ha a propria volta subito una forte crescita, che lo ha visto innalzarsi dal 2.5% nel 2006 al 25.8% nell'ultimo anno considerato¹⁹⁵. In secondo luogo, il *Report* mostra come le percentuali di persone affette da HIV siano rimaste pressoché invariate o abbiano addirittura subito un'inversione di tendenza in diversi gruppi (prostitute, persone che fanno uso di droghe, dipendenti di cliniche per le malattie sessuali, studenti)¹⁹⁶, mentre la categoria MSM è l'unica che, dal 2000 al 2014, ha invece osservato un aumento considerevole di malati di AIDS (da un iniziale 1% al 7.7% nel 2014)¹⁹⁷. Il documento, purtroppo, non indaga sulle

¹⁸⁷ *LGBT Rights in China*, in "equaldex.com", 2016, <http://www.equaldex.com/region/china>, [30-08-16].

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ LEVIN, *Chinese Court Sides...*

¹⁹⁰ Health Policy Project *et alii*, *Blueprint for the Provision...*, cit., p.vii.

¹⁹¹ Come si evince dall'elenco dei paesi aderenti, disponibile al seguente link:

<http://www.unaids.org/en/regionscountries/countries>

¹⁹² UNAIDS, *2015 China AIDS Response Progress Report*, Maggio 2015.

http://www.unaids.org/sites/default/files/country/documents/CHN_narrative_report_2015.pdf

¹⁹³ UNAIDS, *2015 China AIDS...*, cit., pp.9-10.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ UNAIDS, *2015 China AIDS...*, cit., pp.8-9, p.13.

possibili cause di un aumento così significativo di contagi nel segmento MSM della popolazione. In generale è però possibile rintracciare almeno alcune di queste cause nella disinformazione dei singoli individui, causata dalla mancanza di un'educazione sessuale adeguata nelle scuole e dal numero non ancora sufficiente di cliniche e consultori, nonché nello stigma che pesa ancora su chi è affetto da AIDS¹⁹⁸. Se queste cause sono valide per la maggior parte dei malati di AIDS, si può azzardare l'ipotesi che esse si aggravino ulteriormente nel caso della categoria MSM. Si deve immaginare, infatti, che la stigmatizzazione sociale che grava sui malati di AIDS si faccia più profonda per gli LGB, dal momento che essi esprimono un orientamento sessuale che non è generalmente accettato in società, e si ritrovano pertanto a essere costretti a scegliere tra l'invisibilità o l'emarginazione. In entrambi i casi, si può intuire la difficoltà di prendere la decisione di recarsi in una struttura sanitaria pubblica per raccogliere informazioni sulla prevenzione, parlare della propria condizione o per sottoporsi a test per l'HIV, anche a causa di personale medico formato in maniera non adeguata. Legata al problema dell'HIV, vi è la questione delle donazioni di sangue: dal 1998 al 2012 uomini e donne omosessuali non potevano donare il proprio sangue¹⁹⁹; dal 2012, questo è consentito alle donne lesbiche, ma non agli uomini appartenenti al gruppo MSM, a prescindere dal fatto che siano o meno sieropositivi o che abbiano altri problemi di salute²⁰⁰.

Se non altro, nel *Report* si dichiarano le intenzioni del governo cinese a porre rimedio alla situazione, rinforzando una serie di provvedimenti che sono stati presi negli ultimi anni, e che spaziano dall'aumentare i laboratori per i test sull'HIV all'aumentare la prevenzione all'interno dei gruppi considerati a rischio, anche attraverso interventi di *peer education*²⁰¹. Uno dei provvedimenti prevede di “vigorously strengthen publicity and education and build a favorable social and public opinion atmosphere for AIDS response.”²⁰² Il fatto che il governo si proponga questo genere di intervento, volto a creare un'opinione pubblica aperta e tollerante, fa sperare non soltanto che questo rallenti la recente epidemia di AIDS, ma anche che tale processo educativo renda la società più informata riguardo alla comunità LGBT e possa così contribuire a porre un freno all'emarginazione sociale che la affligge.

¹⁹⁸ UNAIDS, *2015 China AIDS...*, cit., pp.21-23.

¹⁹⁹ *LGBT Rights in China*, in “equaldex.com”, 2016, <http://www.equaldex.com/region/china>, [30-08-16].

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ UNAIDS, *2015 China AIDS...*, cit., p.13.

²⁰² UNAIDS, *2015 China AIDS...*, cit., p.23.

Il piano legale

La decriminalizzazione dell'omosessualità in Cina viene fatta risalire al 1997; quell'anno venne infatti emanato un nuovo codice penale (*xin "Xingfa" 新《刑法》*²⁰³) che emendava quanto precedentemente legiferato nel 1979²⁰⁴ riguardo al *liumangzui 流氓罪* (*crime of hooliganism*²⁰⁵)²⁰⁶; tuttavia, ritenere che l'omosessualità sia stata un reato legalmente perseguibile dal 1979 al 1997 è una convinzione errata²⁰⁷. Nella Repubblica Popolare Cinese non è *mai* stata in vigore alcuna legge che fosse indirizzata in maniera specifica agli omosessuali²⁰⁸. Il precedente codice penale:

- a) Dichiarava illegale l'aggressione sessuale da parte di uomini nei confronti dei minori (si riferiva nello specifico a rapporti anali forzati)²⁰⁹;
- b) Non faceva pertanto menzione di rapporti sessuali tra adulti consenzienti appartenenti allo stesso sesso;
- c) Tantomeno prendeva in considerazione relazioni di tipo lesbico.

Se è vero che questa legge era stata redatta e approvata al fine di scoraggiare l'omosessualità in Cina, è pur vero che essa non faceva alcun cenno all'omosessualità intesa come attrazione verso persone dello stesso sesso o rapporti sessuali tra adulti consenzienti. Perciò, anche se un merito della decisione di abolire questa legge del 1979 è stato il fatto di aver voluto dimostrare che si stava cercando di rispondere alle esigenze di una frangia sociale che esigeva di non essere più stigmatizzata, tuttavia, l'affermare che l'abrogazione di tale legge ha finalmente sollevato il bando sull'omosessualità non è corretto, in quanto un bando di questo tipo non vi è in effetti mai stato; paradossalmente si è abrogata una legge che vietava un comportamento violento nei confronti di minori²¹⁰. Per l'omosessualità in Cina vale il concetto di *fawai shixing 法外施刑*²¹¹, espressione che fa riferimento a qualcosa – un comportamento, un'azione – che va incontro a punizione pur senza essere ufficialmente criminalizzato.

²⁰³ GUO Xiaofei 郭晓飞, "Zhongguo youguo tongxinglian de feizuihuama?" 中国有过同性恋的非罪化吗? (La decriminalizzazione dell'omosessualità è avvenuta in Cina?), in "Institute of Sexuality and Gender – Renmin University of China", [online], 2012,

<http://www.sex-study.org/news.php?isweb=2&sort=76&id=1128&classid>, [18-09-16].

²⁰⁴ *Queer China, "Comrade" China...*

²⁰⁵ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.8.

²⁰⁶ GUO, "Zhongguo youguo tongxinglian de feizuihuama?"...

²⁰⁷ GUO, "Zhongguo youguo tongxinglian de feizuihuama?"...

²⁰⁸ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.23.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ *Queer China, "Comrade" China...*

²¹¹ Ibid.

In generale, l'atteggiamento del governo relativamente a questioni legate all'orientamento sessuale, così come all'identità di genere, si può riassumere nello slogan “non incoraggiare, non scoraggiare, non promuovere”²¹². Ciò provoca la formazione di falle legislative che coinvolgono anche numerosi altri aspetti della vita civile (matrimonio, affidamento di minori, diritti sulla proprietà, e così via), ostacolando. Alle persone dello stesso sesso non è consentito:

- sposarsi²¹³;
- adottare figli; sebbene l'adozione da parte di un *single parent* sia consentita, non è però al momento possibile, per una coppia di omosessuali, adottare congiuntamente un bambino²¹⁴.

Un altro problema che riguarda la vita civile degli omosessuali è l'eventuale matrimonio contratto con una persona etero ignara dell'orientamento sessuale del partner. Infatti, in Cina quella dei cosiddetti *manhun* 瞒婚, ovvero “matrimoni di copertura”, è una pratica ancora largamente diffusa, che nasce dall'esigenza avvertita dall'individuo omosessuale di dover celare le proprie effettive preferenze per non deludere le aspettative dei genitori. Se si può facilmente immaginare la situazione di disagio personale che un simile matrimonio può causare a entrambi i partner, tuttavia vi è un ulteriore aspetto che va considerato, ovvero ciò che accade nell'eventualità che il partner eterosessuale, venuto a conoscenza dell'omosessualità del coniuge, decida di voler divorziare. Nel 2013 sono stati riportati²¹⁵ due casi giudiziari consistenti nella richiesta di divorzio presentata dal partner eterosessuale coinvolto a propria insaputa in un *manhun*. Quello che è degno di nota non sono i singoli casi in sé, quanto il modo in cui i giudici hanno stabilito che questi casi vadano trattati. La complessità di questi casi è legata al fatto che la legislazione cinese non elenca l'omosessualità tra le possibili cause di divorzio, per cui nel momento in cui in tribunale venga presentata una richiesta di divorzio sulla base

²¹² Asia Catalyst, Zuoyou, Shanghai CSW & MSM Center (SCMC), “*My Life Is Too Dark to See the Light*” – A Survey of the Living Conditions of Transgender Female Sex Workers in Beijing and Shanghai, 2015, cit., p. 61.

<http://asiacatalyst.org/wp-content/uploads/2014/09/Asia-Catalyst-TG-SW-Report.pdf>; anche in: UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.24.

²¹³ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.24.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Bjnews.com.cn, “Tongxinglian ‘manhun’ fayuan jianyi ke che hun” 同性恋“瞒婚” 法院建议可撤婚 (Matrimonio “di copertura”: la Corte propone di renderlo annullabile), [online] 2013, <http://www.bjnews.com.cn/news/2013/01/11/243869.html>, [30-08-16].

dell'orientamento sessuale di uno dei coniugi, la Corte non ha a disposizione delle leggi *ad hoc*. La mancanza di leggi specifiche è evidente:

对于此类请求，法官表示，我国婚姻法规定，有重婚、有配偶者与他人同居、实施家庭暴力、虐待、遗弃家庭成员的行为，导致离婚的，无过错方有权请求损害赔偿。²¹⁶

Riguardo a questo genere di richieste [si riferisce alla richiesta di divorzio da parte del coniuge eterosessuale e alla conseguente domanda di risarcimento dei danni], ha dichiarato il giudice, la legge matrimoniale cinese prevede che siano considerati basi per il divorzio comportamenti quali bigamia, la convivenza con terzi di uno dei due partner, violenza domestica, maltrattamenti e abbandono dei familiari.²¹⁷

Come si può notare, l'omosessualità non è presa in considerazione tra le possibili cause di divorzio ma, almeno nel primo caso, il giudice ha ritenuto che vi fosse ragione di accordarlo, dal momento che la parte accusata (il marito) aveva abbandonato il nucleo familiare, determinando quindi una delle condizioni per la richiesta di divorzio. Pertanto, come sottolineato nella conclusione dell'articolo, è importante stabilire se la “parte innocente” (*wuguocuofang* 无过错方) in questo genere di appelli debba essere definita esclusivamente sulla base di quanto espresso dall'attuale legislatura sul matrimonio (*hunyunfa* 婚姻法)²¹⁸, o se invece la ragione debba essere a prescindere accordata al partner eterosessuale, sulla base dei danni psicologici ed emotivi i quali, causati dalla scoperta dell'omosessualità del coniuge, lo hanno spinto a presentare richiesta di divorzio. La conclusione è che la Beijing Intermediate Court ha stabilito che l'occultare il proprio orientamento sessuale all'interno di un matrimonio sia da considerarsi come base sufficiente per richiedere il divorzio²¹⁹, con la conseguenza che, in questo genere di procedimenti legali, il risarcimento dei danni spetti al partner omosessuale. Questa decisione mira a soddisfare le esigenze delle persone che non erano a conoscenza delle reali ragioni alla base del loro matrimonio, ma allo stesso tempo penalizza indiscriminatamente i coniugi omosessuali, senza tener conto che, quasi sicuramente, essi sono stati fortemente condizionati (o costretti) a ricorrere al “matrimonio di copertura”

²¹⁶ Bjnews.com.cn, “Tongxinglian ‘manhun’ fayuan jianyi ke che hun”...

²¹⁷ La traduzione è mia.

²¹⁸ *Marriage Law of the People's Republic of China*, in “npc.gov.cn”, 2001, http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Law/2007-12/13/content_1384064.htm

²¹⁹ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.24.

dai propri familiari, e non si è trattata pertanto di una decisione presa in piena libertà²²⁰. In conclusione, in questo frangente la legge non tutela la popolazione LGB, per cui i singoli provvedimenti presi di volta in volta dai giudici in questo genere di casi sono fondamentali, in quanto saranno loro a costituire i precedenti giuridici su cui si baseranno in futuro altri giudici.

Il silenzio legislativo sull'omosessualità, causato dunque dal diffuso atteggiamento “non incoraggiare, non scoraggiare, non promuovere” adottato dal governo, provoca ulteriori conseguenze negative; ad esempio, sul piano dei maltrattamenti subiti da terzi, la possibilità che venga perpetrata una violenza sessuale tra persone dello stesso sesso non è contemplata, dal momento che, finora, la legge delimita la violenza sessuale a un atto compiuto contro una donna²²¹. Se i danni fisici riportati sono ritenuti sufficientemente gravi, la vittima può con successo sporgere denuncia, ma il crimine non verrebbe comunque classificato come “violenza sessuale”²²². Ancora, la mancanza di leggi adeguate indirizzate specificamente alle frange LGB della popolazione si riflette anche su un'altra serie di provvedimenti che non sono tuttora stati presi. Per esempio, le leggi anti-discriminazione esistono, ma si riferiscono solo a determinate fasce di popolazione (donne, minoranze etniche, ecc.), senza prendere in considerazione la comunità LGB²²³. Per cui, in sostanza, non esistono leggi che impediscano che qualcuno venga discriminato sulla base del proprio orientamento sessuale. Questa situazione conduce frequentemente gli individui LGB a occultare il proprio orientamento, almeno in pubblico, per timore di: vedersi rifiutato l'affitto di un appartamento, essere licenziati dal lavoro, subire bullismo a scuola, essere ostracizzati dalla famiglia.

L'omosessualità nel contesto familiare e socio-culturale

Nella letteratura cinese tradizionale non mancano esempi di comportamenti omosessuali (prevalentemente tra uomini, e solo in misura molto minore tra donne); inoltre, né il daoismo né il buddhismo condannano apertamente l'omosessualità, al punto che Matteo Ricci, mentre visitava Pechino nel 1583, scandalizzato, scriveva:

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

²²³ *Zhongguo fanqishi fagui* 中国反歧视法规, in “fanqishi.com”, 2009, <http://www.fanqishi.com/china.asp>, [30-08-16].

There are public streets full of boys got up like prostitutes. And there are people who buy these boys and teach them to play music, sing and dance. And then [...] these miserable men are initiated into this terrible vice.²²⁴

Il confucianesimo oppone però un atteggiamento di riprovazione, dovuto alla grande importanza attribuita al valore della pietà filiale (*xiao* 孝). Ricordiamo, infatti, che nello *Xiao Jing* 孝經, ovvero il *Classico della pietà filiale*²²⁵, si afferma:

子曰：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。」

The Master said, “There are three thousand offenses against which the five punishments are directed, and there is not one of them greater than being unfilial.”²²⁶

Inoltre, in un altro classico confuciano quale il *Mengzi* 孟子²²⁷, cronologicamente vicino allo *Xiao Jing*, si identifica il non portare discendenti alla propria linea familiare come l’esempio più grave di tralignamento dal comportamento filiale:

不孝有三，無後為大。

There are three things which are unfilial, and to have no posterity is the greatest of them.²²⁸

Tenendo debita considerazione di questo contesto culturale, l’ostilità che le famiglie nutrono nei confronti dell’eventualità che la propria prole possa dichiararsi omosessuale diventa più comprensibile, dal momento che le relazioni omosessuali vengono da questo genere di mentalità di stampo tradizionale percepite come “sterili” (si ricordi poi che per legge gli omosessuali in Cina non possono adottare figli). Ai precetti cui si è appena fatto riferimento, va aggiunta anche la politica del figlio unico, entrata in vigore tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta, e terminata solo all’inizio del

²²⁴ James NEILL, *The Origins and Roles of Same-Sex Relations in Human Societies*, Jefferson, McFarland & Company, 2009, cit., p.235.

²²⁵ Il *Classico della pietà filiale* è un testo di stampo confuciano incentrato sull’importanza delle relazioni gerarchiche che legano i familiari tra di loro, e su come queste gerarchie ordinino anche i rapporti tra il sovrano, i ministri e il popolo. Originariamente attribuito a Confucio stesso, la sua produzione viene in realtà fatta risalire al discepolo Zeng Shen 曾參, o Zeng Zi 曾子 e dunque al periodo degli Stati Combattenti (475 a.C. – 221 b.C.).

²²⁶ Zeng Zi 曾子, *Classic on Filial Piety*, traduzione a cura James Legge, Lionshare Chinese Classics, 2015, cit., posizione 288-290.

²²⁷ Il *Mengzi* 孟子 è uno dei quattro testi (*Sishu* 四書) che costituiscono il canone confuciano; è tradizionalmente attribuito al filosofo Meng Ke 孟軻, ma si ipotizza che almeno parte del libro sia stata composta solo in seguito alla sua morte, quindi il periodo storico di riferimento per la composizione del testo si colloca tra il III e il II sec.a.C.

²²⁸ Mengzi 孟子, *Mengzi*, traduzione a cura di James Legge, Lionshare Chinese Classics, 2015, cit., posizione 3051.

2016²²⁹. Questa politica, infatti, permettendo ai genitori di avere un unico figlio, ha fatto sì che le speranze e le ambizioni genitoriali si riversassero tutte solamente su quel figlio, e ha avuto la conseguenza di aggravare ulteriormente la posizione degli omosessuali all'interno delle gerarchie familiari. Se a chi appartiene alle categorie LGB non è permesso di formare legalmente una propria famiglia, con dei propri figli, ne consegue che le speranze dei loro genitori di avere dei nipoti svaniscono e la prospettiva che la linea familiare si interrompa è destinata ad avverarsi. L'atteggiamento delle famiglie ha ripercussioni sull'atteggiamento generale della società verso la comunità LGB; infatti, il 68.5% di 3491 persone provenienti da diverse città e coinvolte nel 2013 a un sondaggio sull'omosessualità, hanno dichiarato che si trattava di un comportamento inammissibile, che non avrebbero potuto tollerare²³⁰. I dati raccolti riguardo a tale atteggiamento sono discordanti; ad esempio, stando ai risultati di un sondaggio del 2013²³¹ condotto dal Pew Research Center²³², alla domanda "Should society accept homosexuality?", "solo" il 57% degli intervistati si sarebbe opposto. Ciò che è interessante di questo sondaggio non è tanto questa percentuale, che, come quella precedente, indica comunque la maggioranza delle persone, quanto altri due dati significativi. Il primo è l'età degli intervistati: nella fascia d'età 18-29 anni, quasi una persona su tre (il 32%) ha un atteggiamento positivo verso l'omosessualità, contrariamente a circa una persona su 5 (19%) e una su sette (15%), appartenenti rispettivamente alle fasce d'età comprese tra i 30-49 anni e superiore ai 50 anni. Questo dimostra che ci si può aspettare una maggiore accoglienza del fenomeno da parte delle giovani generazioni, mentre tale accoglienza diminuirà in proporzione inversa rispetto all'età delle persone. Il secondo dato importante è che, se la risposta "no" è stata data dal 57% degli intervistati, il "sì" è stato pronunciato solo dal 21%; ciò significa che il rimanente 22% delle persone che sono state intervistate hanno scelto di non rispondere. Ritengo che una persona su quattro che decide di non esprimere il proprio parere su un determinato argomento sia un dato significativo almeno quanto il numero di chi risponde "sì" o "no": si tratta di un silenzio eloquente che indica che, per un quarto della popolazione, è preferibile non parlarne, o non è appropriato farlo. La percentuale cinese di chi si è astenuto dal rispondere è molto più alta di quella degli Stati Uniti, del Canada, dell'Australia e degli stati europei

²²⁹ Stephen EVANS, *China's one-child policy ends*, in "bbc.com", [online] 2016, <http://www.bbc.com/news/world-asia-china-35208488>, [01-09-16].

²³⁰ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.24.

²³¹ Pew Research Center, *The Global Divide on Homosexuality*, in "pewglobal.org", [online] 2013, <http://www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/>, [30-08-16].

²³² Il Pew Research Center è un centro di ricerca *non-partisan* con sede a Washington DC, che riunisce esperti al fine di raccogliere dati statistici sulla percezione pubblica di questioni socio-politiche.

partecipanti al sondaggio; per questi Paesi, la percentuale delle astensioni in generale non tocca il 10%. Pertanto, da questo ultimo dato in particolare si evince che la linea di “non incoraggiare, non scoraggiare, non promuovere” adottata dal governo potrebbe non essere altro che il riflesso dell’atteggiamento – culturalmente radicato – di almeno un quarto della società cinese. A questo proposito, cito le parole del professor Pan Suiming. Pan insegna alla Renmin University di Pechino; fu lui a tenere, nel 1985, il primo corso di sociologia della sessualità in un’università cinese²³³. Nel 2014, nel corso di un’intervista riguardo a *Xingzhibian: 21 shiji Zhongguoren de xingshenghuo* 性之变: 21 世纪中国人的性生活, *Chinese People’s Sex Lives in the 21st Century*²³⁴, testo che raccoglie i dati e le conclusioni di tre sondaggi sul sesso e sulla vita sessuale in Cina, Pan afferma:

“Decriminalization or legalization are English phrases, which are suitable for English discourse. In Chinese, it doesn’t make much sense. In Chinese, *socialization is better* [il corsivo è mio]. To socialize it means to treat it as a social problem.”²³⁵

Ciò a cui si riferiva il prof. Pan con queste parole era la prostituzione (che in Cina è illegale); tuttavia ritengo che questo genere di ragionamento potrebbe in certa misura essere applicato anche alle varie problematiche legali e sociali che caratterizzano la comunità LGB; si pensi ad esempio a come la questione della “decriminalizzazione” dell’omosessualità sia controversa, in quanto si è preteso di aver reso legale un tipo di comportamento che non era mai davvero stato identificato come un crimine. L’orientamento sessuale e in generale le pratiche sessuali non sono un argomento necessariamente ritenuto tabù, ma costituiscono un ambito verso il quale è culturalmente radicata l’attitudine di non parlarne pubblicamente, come evidenziano gli esiti del secondo sondaggio sopra riportato, e come si evince anche dalle parole della ballerina, attrice e conduttrice di *talk show* Jin Xing, famosa anche per essere *transsexual*: “[Different gender identities and sexual orientations are] nothing new for China. [But] the Chinese mentality is, we don’t like to talk about such issues *on the*

²³³ ZHANG, Alicia, *Sex and Society: an Interview with Pan Suiming*, [online] 2014, <http://www.theworldofchinese.com/2014/06/sex-and-society-an-interview-with-pan-suiming/>, [22-05-16].

²³⁴ PAN Suiming 潘绥铭, HUANG Yingying 黄盈盈, “Xingzhibian: 21 shiji Zhongguoren de xingshenghuo” 性之变: 21 世纪中国人的性生活 (Come il sesso è cambiato: la vita sessuale dei cinesi nel ventesimo secolo), Beijing, Zhongguo Renmin Daxue chubanshe, 2013.

²³⁵ Ibid.

table.”²³⁶ Come sostiene Pan, più che parlare di criminalizzare o decriminalizzare, sarebbe consigliabile invece iniziare a considerare determinate questioni come problematiche sociali e non criminali, sensibilizzando la società e incoraggiando a discuterne in maniera aperta²³⁷.

Verso la visibilità

Riassumendo, tolti i provvedimenti attuati (o in procinto di essere attuati) dal governo sul piano sanitario per far fronte all’epidemia di HIV²³⁸, non ne vengono normalmente presi a tutela della comunità LGB; non esistono nemmeno leggi specifiche che ne vietino la discriminazione²³⁹, anche se di recente si stanno prendendo provvedimenti che possano fungere da precedenti legali (come la decisione della corte di Pechino di dichiarare illegale la *conversion therapy* coatta). Pertanto, assumono fondamentale importanza le ONG che vengono fondate per colmare le lacune lasciate dal governo. In Cina le organizzazioni hanno a disposizione due modalità di registrazione: una è la *civil registration*, l’altra è la *business registration*. Entrambe queste registrazioni, però, comportano una serie di difficoltà²⁴⁰. La prima prevede l’approvazione da parte di un’agenzia governativa, la quale può decidere in maniera più o meno arbitraria di respingere la richiesta. In un caso del 2014²⁴¹, per esempio, la richiesta di registrare un’organizzazione LGBT non a scopo di lucro è stata rifiutata, in quanto l’omosessualità risultava “at odds with traditional Chinese culture.”²⁴² La *business registration* invece comporta la registrazione dell’organizzazione come una compagnia privata, ma questo prevede di dover sostenere dei costi e delle tasse molto alti²⁴³. A causa di queste ragioni e del fatto che in ogni caso le ONG necessitano della supervisione di agenzie governative che non sempre possono (o vogliono) farsi carico anche di questo compito, numerose organizzazioni LGBT scelgono di non registrarsi, optando così per la scelta di operare al di fuori o ai limiti della legge²⁴⁴.

Sia per le organizzazioni registrate che per quelle “non ufficiali”, i problemi principali sono due: le risorse umane e lo scarso coordinamento tra le varie

²³⁶ *Contemporary visions of sexuality in China...*, Part 1: <https://www.youtube.com/watch?v=-SFGYiLgIYU> – 17:05.

²³⁷ ZHANG, *Sex and Society...*

²³⁸ UNAIDS, *2015 China AIDS...*, cit., pp.22-26.

²³⁹ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.23.

²⁴⁰ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.49-50.

²⁴¹ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.49.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid.

organizzazioni²⁴⁵. Le risorse umane costituiscono un problema perché viene riscontrata la difficoltà di attrarre personale di alto livello: come abbiamo accennato, i costi che una ONG deve sostenere sono alti, e quand’anche non lo fossero, difficilmente con i fondi di cui dispone è possibile attrarre impiegati con la promessa di un reddito alto o di una carriera stabile e sicura; questo è ancora più valido per quelle organizzazioni che non sono state in grado di registrarsi ufficialmente. Per queste ragioni, le ONG sopravvivono in prevalenza grazie all’apporto di volontari, che possono essere persone direttamente interessate (per esempio a operare come *peer educators*), oppure, in contesti dove questo sia possibile (grandi città), i volontari possono provenire dalle università ed essere in effetti dotati delle competenze specifiche per operare in determinati ambiti. Accade, però, che i volontari che decidono di lavorare per queste organizzazioni spesso non siano stati adeguatamente formati; a questo proposito, dal 2007 in Cina hanno luogo i cosiddetti Lala Camp (*lala* 拉拉 è un’espressione colloquiale per “lesbica”)²⁴⁶: si tratta di eventi formativi indirizzati non solo ai semplici membri delle comunità LGB, ma anche ai loro leader; vengono enfatizzate infatti le *communication skills* e l’importanza della coordinazione tra le varie organizzazioni dislocate nel territorio cinese. La difficoltà di questo coordinamento è il secondo problema che affligge le ONG, ma a cui si può ovviare non solo mediante il *networking* che avviene durante eventi come i Lala Camps, ma anche tramite l’utilizzo della Rete (siti internet, blog, e anche gruppi su sistemi di chat).

La comunità *transgender*

Terminologia

Le espressioni adoperate vengono prelevate sia dal contesto occidentale sia da quello nativo. Una parola di origine occidentale di cui si servono gli individui *transgender* per indicare se stessi è *kuaxingbie* 跨性别²⁴⁷; *kua* 跨 esprime l’idea di “attraversamento” (infatti viene impiegato anche per indicare i matrimoni tra persone di nazionalità diverse: *kuaguo hunyin* 跨国婚姻) e dunque traduce il prefisso *trans*. Sebbene non si tratti di un termine particolarmente ricercato, né tantomeno di origine letteraria, esso è poco diffuso

²⁴⁵ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., pp.50-51.

²⁴⁶ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia...*, cit., p.50.

²⁴⁷ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p. 18.

tra la popolazione *cisgender*²⁴⁸, o tra le persone che semplicemente non si interessano alla questione, e ha un’accezione neutra. *Kuaxingbie* non implica necessariamente che l’individuo in questione abbia intenzione di sottoporsi o si sia già sottoposto alla chirurgia di riassegnazione sessuale (SRS); a queste persone, che in inglese vengono denominate *transsexual*, è corretto riferirsi come *bianxingren* 变性人²⁴⁹. Come il termine precedente, anche questo è puramente descrittivo e viene adoperato in maniera neutra. Oltre a queste due traduzioni, vengono poi adoperate delle sigle che provengono direttamente dai termini originali in inglese: TS²⁵⁰ e CD²⁵¹. TS è l’abbreviazione di *transsexual*, mentre CD di *crossdresser*. Entrambe sono utilizzate con un’accezione neutra e non sono conosciute al di fuori della comunità LGBT; proprio questa caratteristica rappresenta uno dei loro vantaggi: trattandosi di concise sigle di parole anglofone, esse permettono a chi le adopera di parlare in pubblico (o in presenza della famiglia) di argomenti considerati “fuori luogo” senza il timore che chi è estraneo all’argomento capisca di cosa si stia parlando²⁵².

Vi sono invece altre parole che non sono di importazione occidentale e che recano con sé delle implicazioni negative. Una di queste è *renyao* 人妖²⁵³, che in inglese viene tradotta con *ladyboy* e si riferisce a uomini che si travestono da donna e la cui identità di genere è femminile; talvolta può riferirsi anche a uomini che abbiano seguito una terapia ormonale o si siano sottoposti a interventi di chirurgia plastica per modificare il proprio aspetto, ma che conservano organi riproduttivi maschili. La natura dispregiativa dell’espressione si manifesta nella scelta del carattere *yao* 妖, che indica un’entità avversaria e maligna; lo scopo di questo termine è rivestire una categoria di persone di luce negativa, ma ritengo che la scelta di farne uso sia piuttosto maggiormente indicativa del senso di inquietudine che tale categoria di persone ritenute ibride scatena in chi ne usufruisce. Un’altra denominazione dispregiativa è *weiniang* 伪娘²⁵⁴. Quest’espressione non è di origine anglofona, bensì giapponese, in quanto proviene dal contesto ACG (*anime, comics, games*), e viene tradotta in inglese come *crossdresser*, indicando un individuo di sesso maschile che si traveste con abiti femminili. La natura dispregiativa di

²⁴⁸ La parola *cisgender* indica chi non è *transgender*: una persona il cui genere esperito/espresso e quello assegnato alla nascita corrispondono.

²⁴⁹ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p. 18.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Ibid.

questa parola si rivela nel carattere *wei* 伪, che significa “falso”, “pseudo-”²⁵⁵, delineando quindi come fasullo il carattere che segue, *niang* 娘, che invece indica persone di sesso femminile. Pertanto, uno *weiniang* è una “pseudo-femmina”, che rinuncia al suo *status* di “mascolinità” per una condizione che è solo un’imitazione della “femminilità”. A differenza del termine precedente, quest’ultimo più che sintomo di timore nei confronti dei *crossdresser*, è un sintomo di scherno; entrambi i vocaboli vengono adoperati in un contesto colloquiale e con lo scopo di sminuire o ridicolizzare i gruppi di persone a cui si riferiscono.

Classificazione medica

Nel 2001 il CCMD-3 ha rimosso l’omosessualità (assieme alla bisessualità) dalla categoria delle patologie mentali; così non è avvenuto per il *transgenderism*. Nello specifico, esso viene classificato come appartenente alla voce *Sexual Disorders*: “Sustained and intense discomfort with being female and desire to be male”²⁵⁶ e, viceversa, “Sustained and intense discomfort with being male and desire to be female”²⁵⁷. Nel processo di redigere l’ultima edizione del CCMD non vi è stata la possibilità di tener conto delle modifiche che sarebbero poi state apportate invece alla quinta e molto più recente edizione del DSM, nella quale, come abbiamo visto, non si parla più di disturbo dell’identità di genere, bensì di *gender dysphoria*. Affinché venga diagnosticata una condizione patologica, entrambi i manuali riconoscono la necessità che venga avvertita una discrepanza tra il genere esperito o espresso da un individuo e quello assegnato ed entrambi affermano che, per poter diagnosticare il fenomeno, è necessario che sia riscontrabile una sofferenza legata a questa discrepanza (l’“*intense discomfort*”²⁵⁸ a cui fa riferimento il CCMD-3, causato dal non riconoscersi nel proprio genere assegnato). La differenza fondamentale nel modo in cui questi due manuali diagnostici classificano il *transgenderism* risiede nel fatto che il DSM non identifica più questa condizione come problematica in sé, ma solo nel caso sia accompagnata da sofferenza, come suggerisce la nuova nomenclatura della patologia, con l’implicazione si debba porre rimedio alla sofferenza dell’individuo e non alla sua propensione a riconoscersi in un altro genere,

²⁵⁵ CASACCHIA, BAI (a cura di), *Dizionario cinese – italiano*, cit., p.1550.

²⁵⁶ Asia Catalyst et alii, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p. 13

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid.

mentre il CCMD risente ancora dell'ormai datata definizione di *gender identity disorder* (GID)²⁵⁹.

Prima di esaminare come vengano tradotte in cinese le due nomenclature presenti nella quarta e nella quinta edizione del DSM, è importante specificare se e quale distinzione sia stata adottata in cinese per esprimere la differenza tra *sex* e *gender*:

英文中关于性别有两个用语: *sex* 和 *gender*, 前者指生物学上的性别 (*physical/biological sex*), 后者指心理学上的性别 (*gender identity*)。²⁶⁰

In inglese esistono due scelte di parole per “sesso”: *sex* e *gender*; il primo indica il sesso biologico (*physical/biological sex*) [l'autore adopera *shengwuxueshang de xingbie* 生物学上的性别], mentre il secondo si riferisce al sesso che si manifesta sul piano psicologico (*gender identity*) [l'autore adopera *xinlixueshang de xingbie* 心理学上的性别].²⁶¹

Ciò che si può trarre da quest'affermazione è che in cinese non vengono adoperati due termini diversi per esprimere il sesso biologico e il genere; tale specificazione viene segnalata facendo precedere *xingbie* 性别 dall'area di studi competente: la biologia (*shengwuxue* 生物学) nel primo caso e la psicologia (*xinlixue* 心理学) nel secondo.

L'equivalente cinese di *gender identity disorder* è *xingbie rentong zhang'ai* 性别认同障碍²⁶². Ciò che colpisce di questa traduzione è la scelta del termine *zhang'ai* 障碍 che costituisce la testa del sintagma, nell'originale inglese costituita da *disorder*. La ragione della particolarità di questa scelta linguistica è il fatto che, di primo acchito, se si dovesse tradurre il termine *disorder*, verrebbe più spontaneo adoperare altre espressioni, come ad esempio *wenluan* 紊乱, che riflette maggiormente una condizione di disagio e confusione, e non *zhang'ai*, che letteralmente esprime il concetto di “barriera, ostacolo”. Tuttavia, questa scelta terminologica è significativa: il sentirsi appartenenti a un genere diverso da quello assegnato diventa non tanto un “disordine”, quanto un “ostacolo” che impedisce all'individuo di potersi identificare (*rentong* 认同)

²⁵⁹ Si veda la diffusione tuttora notevole delle cliniche di *conversion therapy*.

²⁶⁰ Encai CHEN 陈恩才, “Bianxingren quanli baohu de falu yu shijian yanjiu – yi Yingguo de susong anjian weili” 变性人权利保护的法理与实践研究 — 以英国的诉讼案件为例 (Teoria legale e pratica della protezione dei diritti dei transessuali – Prendendo come esempio alcune dispute legali inglesi), *Hebei Law Science*, 31, 1, 2013, pp.54-60, cit., p.55.

²⁶¹ La traduzione è mia.

²⁶² Ibid.

nel proprio genere (*xingbie* 性别). Pertanto, dal momento che al concetto di “barriera, ostacolo” è logicamente associata l’idea del suo superamento, ciò che emerge dalla traduzione cinese di GID è a mio parere l’identificazione della condizione *transgender* come un intralcio disarmonico al normale ordine delle cose (ovvero, uomini che dovrebbero riconoscersi nella propria mascolinità e donne che dovrebbero accettare il proprio essere femminili), che necessita di essere superato e rimosso per poter ristabilire l’armonia. L’idea che tale barriera possa essere rimossa e che quindi un individuo possa superare il proprio sentirsi *transgender* non differisce dalla convinzione che la *conversion therapy* coatta possa guarire gli individui dal proprio orientamento sessuale o identità di genere.

Viceversa, per tradurre “*gender dysphoria*” si è ricorsi alla formula “*xingbie wenluan zheng* 性别紊乱症”²⁶³. Da un lato, si è preso atto che esiste ormai un’altra e più recente nomenclatura che riposiziona il fenomeno in questione, allontanandolo da una serie di pregiudizi impliciti nella definizione precedente, e questo rappresenta senza dubbio un evento positivo. D’altro canto, la scelta cinese dei termini per riferirsi alla disforia di genere può – di nuovo – far scaturire alcuni interrogativi. *Wenluan*, “disordine, caos”, che non era stato adoperato nella traduzione di *gender identity disorder*, viene però impiegato qui, associandolo a *xingbie*: se si volesse tradurre l’espressione *xingbie wenluan* letteralmente, si potrebbe dire “disturbo di genere”, o “confusione relativa al genere”; “disturbo di genere” determina poi *zheng* 症, che invece ha il significato di “malattia”. Ciò che può lasciare perplessi di questa scelta terminologica è che vengono adoperate parole dalla forte valenza psicopatologica per tradurre un’espressione che invece è stata coniata appunto per alleggerire la carica patologica che era in origine associata alla condizione *transgender*. Al fine di operare un confronto, vorrei esaminare un’altra modalità di traduzione di *gender dysphoria* che invece mira a conservare il significato originario dell’espressione inglese; in un breve articolo²⁶⁴ pubblicato nel 2013 sul sito della Taiwanese Society of Psychiatry vengono analizzate le ragioni alla base della scelta dell’American Psychiatry Association di abbandonare la definizione *gender identity disorder*. La traduzione presente in quest’articolo è radicalmente diversa da *xingbie wenluan zheng*, e consiste in *xingbie bu*

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Taiwanese Society of Psychiatry, “Cong ‘xingbie rentong zhang’ ai’ dao ‘xingbie bu an’ 從 “性別認同障礙” 到 “性別不安” (Da “disturbo dell’identità di genere” a “disforia di genere”), [online] 2013, http://www.sop.org.tw/Dsm5/Folder/2013_02/003.pdf, [29-08-16].

an (*zheng*) 性别不安 (症). *Bu an* 不安 riflette bene il senso di sofferenza e di angoscia implicito nella parola *dysphoria*, e allo stesso tempo, esattamente come l'originale inglese, anche questa traduzione non implica un giudizio a priori sull'identità *transgender*, ma si limita a sottolinearne l'eventuale sofferenza.

In conclusione, se ciò che è importante è che anche la Cina (o meglio, la sfera accademica cinese) stia iniziando a riconoscere la validità della nuova classificazione presente nel DSM-5, al punto di averla tradotta, tuttavia una riflessione sui caratteri adoperati per le varie traduzioni può finire per rivelare una sorta di atteggiamento di natura conservatrice, anche qualora chi scriva non stia denigrando i *transgender*, ma stia anzi sostenendo i loro diritti. Esempi concreti di questo genere di contraddizione emergono dalla lettura di alcuni articoli accademici. Sebbene si stia diffondendo la consapevolezza del progressivo abbandono della nomenclatura GID, dai vari articoli accademici che mi sono ritrovata a esaminare ritengo tuttavia che la diffusione di questa consapevolezza sia in realtà appena agli inizi; ritengo appunto che questo conduca chi scrive questi articoli a una sorta di discrepanza tra i propri intenti e i mezzi espressivi che adopera per raggiungere questi obiettivi. Dal momento che l'espressione *gender dysphoria* è divenuta ufficiale solo in seguito alla pubblicazione del DSM-5 nel 2013, ne consegue che non è possibile trovarla (né in originale né nella traduzione cinese) in articoli antecedenti a questa data. Il reperimento di questa formula rimane però difficoltoso anche dopo il 2013, poiché l'espressione di cui gli accademici stessi continuano a far maggior uso è ancora *xingbie rentong zhang'ai*, ovvero, come abbiamo osservato poco fa, "disturbo dell'identità di genere". Alcuni articoli²⁶⁵ approcciano il fenomeno da una prospettiva aperta, equiparando spesso i diritti delle persone *transgender* ai diritti umani, eppure nel discutere del *transgenderism* si servono ancora di un linguaggio superato, parlando di GID / *xingbie rentong zhang'ai*²⁶⁶. Allo stesso modo, l'unico articolo²⁶⁷ in cui io abbia finora riscontrato l'uso della traduzione *bianxing wenluan zheng* adopera *gender dysphoria* e *gender identity disorder* come sinonimi²⁶⁸. Ancora, un articolo²⁶⁹ del 2014 discute le problematiche comportamentali e

²⁶⁵ Xiaofei GUO 郭晓飞, "Wusheng wusi de bianhua – Zhongguo fashiyexia de bianxingren jiehunquan" 无声无息的变迁 – 中国法视野下的变性人婚姻权 (Il cambiamento ignorato da tutti – I diritti matrimoniali delle persone transessuali nell'ottica legale cinese), *Zhongguo qingnian yanjiu*, 11, 2014, pp.29-33, 39.

²⁶⁶ GUO, "Wusheng wusi de bianhua...", cit., p.29.

²⁶⁷ CHEN, "Bianxingren quanli baohu..."

²⁶⁸ CHEN, "Bianxingren quanli baohu ...", cit., p.55.

²⁶⁹ CHAN, Cheuk Chi Chario, *Prevalence of Psychiatric Morbidity in Chinese Subjects with Gender Identity Disorder in Hong Kong*, in "The Hong Kong College of Psychiatrists", [online] 2014,

psicologiche che affliggono la popolazione *transgender* di Hong Kong; l'autore, dopo aver svolto una ricerca sul campo, conclude che determinati disturbi sono caratteristici di questo gruppo sociale, ma riconosce anche che essi si aggravano qualora il contesto sociale attorno all'individuo *transgender* non sia di supporto, ma sia percepito come ostile. Non si tratta pertanto di un elaborato volto a osteggiare i diritti *transgender*, e tuttavia già nel titolo viene riportata la sorpassata nomenclatura GID²⁷⁰. Inoltre l'autore, che ha svolto le proprie ricerche tra il 2012 e il 2013, si serve esplicitamente dei criteri diagnostici presenti nel DSM-IV, e dunque in un'edizione superata del *Manuale Diagnostico e Statistico*; ciò è da un lato comprensibile, se si considera che si tratta di uno studio svolto prima del DSM-5, ma la pubblicazione di quest'articolo è avvenuta solo nel 2014, in seguito a quest'evento, e pertanto sarebbe forse stato opportuno modificare lo studio di conseguenza.

A eccezione dell'articolo taiwanese²⁷¹, gli altri articoli²⁷² di cui ho parlato sono generalmente caratterizzati dall'assenza dell'espressione *kuaxingbie*, che pure è il termine corretto per riferirsi a chi non si è sottoposto o non ha intenzione di sottoporsi alla SRS (oltre a costituire un *umbrella term* per chi non si riconosce nel genere assegnato alla nascita). È vero che questi articoli per lo più si riferivano alla categoria dei *transsexuals*, che correttamente vengono denominati *bianxingren*, ma vorrei sottolineare come, nel già citato *On the Legal Theory and Practice of Protecting the Rights of Transgenders*, quest'espressione venisse indicata come la traduzione sia di *transsexual* che di *transgender*²⁷³.

Osservando queste incongruenze si ha l'impressione generale che questi articoli, redatti in ambito accademico, faticino a tenere il passo con le numerose mutazioni del fenomeno che invece avvengono al di fuori dell'ambito accademico, ovvero all'interno dell'effettiva comunità *transgender*. Ad esempio, nel popolare sistema di comunicazione cinese *Weixin* 微信, anche conosciuto come WeChat²⁷⁴, esiste un popolare *account* gestito da *trans* che si rivolge specificamente a questo segmento della popolazione, e che si chiama appunto *Kuaxingbie shenghuo* 跨性别生活 (*Translife*).

<http://www.hkpsych.org.hk/index.php?lang=tw&Itemid=473>, [11-06-16].

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Taiwanese Society of Psychiatry, "Cong 'xingbie rentong zhang'ai'..."

²⁷² GUO, "Wusheng wusi de bianhua..."; CHEN, "Bianxingren quanli baohu..."; CHAN, Cheuk Chi Chario, *Prevalence of Psychiatric Morbidity...*

²⁷³ CHEN, *Bianxingren quanli baohu* ..., cit., p.55.

²⁷⁴ Wechat è un popolare servizio di comunicazione per dispositivi portatili cinese, lanciato sul mercato nel 2011; la comunicazione avviene per mezzo di messaggi di testo e vocali.

All'interno di questo *account* vengono pubblicati di volta in volta gli articoli più svariati, le cui tematiche spaziano da questioni terminologiche, a quali benefici possano trarre i giovani *transgender* da un'esperienza di studio all'estero, a questioni più pratiche come per esempio recarsi all'ospedale per potersi sottoporre ai necessari test ormonali nel modo più *didiao* 低调 (“discreto”) possibile. Non si tratta di articoli accademici, anche se alcuni di essi sono stati pubblicati su delle riviste, ma ritengo si tratti in ogni caso di una documentazione istruttiva, dal momento che permette di osservare il margine di differenza tra la percezione del fenomeno *transgender* nei contesti medici o accademici e come esso venga invece percepito da chi lo vive in prima persona. Uno di questi articoli si intitola “‘Kua’ shi guocheng ye shi zhuangtai” “跨”是过程也是状态 (“Kua” è sia un processo che una condizione)²⁷⁵, e riguarda proprio l'uso del termine *kuaxingbie*; si spiega che esso può rappresentare sia chi ha una concezione binaria (*eryuan* 二元) dei generi, sia chi invece ritiene che questa dicotomia sia costrittiva e limitante. Il carattere *kua*, come suggerito anche dal titolo dell'articolo, può essere percepito da chi vi si identifichi sia come un processo di trasformazione di se stesso, sia come una condizione – più o meno soggetta a mutazioni, sia come la propria identità. Si specifica, inoltre, che *kua* può assumere significati sempre diversi, a seconda della percezione che ne abbia l'interlocutore. In conclusione, l'articolo dimostra che la comunità *transgender* ha accettato la suddetta denominazione nella sua accezione più inclusiva e che generalmente ne riconosce la distinzione da *bianxingren*.

La questione medico-legale

Per quanto concerne la comunità LGB, le problematiche attinenti alla sfera medica e quelle relative alla sfera legale si intersecano spesso; un esempio è dato dall'impossibilità per un individuo MSM di donare il proprio sangue: in questo caso la legislazione determina la legalità o meno di una procedura medica. La compenetrazione di queste due sfere è forse ancora più valida per i *transgender*, dal momento che la prerogativa di una parte dei membri di questa comunità consiste nell'apportare modifiche al proprio corpo (tramite terapie ormonali e interventi chirurgici) e che le modalità di accesso a questo genere di procedure sono regolamentate dalla legge.

²⁷⁵ ENDER, Jane, “‘Kua’ shi guocheng ye shi taidu”“跨”是过程也是状态 (“Kua” è sia un processo che una condizione), in “Kuaxingbie shenghuo she”, [online] 2016, <http://154.89.1.242/wp/index.php/page/2/>, [10-06-16].

In Cina, la procedura medica conosciuta col nome di *sex reassignment surgery* (SRS), o *gender affirming surgery*, è ufficialmente riconosciuta (viene denominata *bianxing shoushu* 变性手术); nel 2000²⁷⁶, infatti, il Ministero della Pubblica Sicurezza, riferendosi a un caso di riassegnazione, aveva dichiarato il cambio di genere come un diritto di tutti i cittadini, se essi desideravano sottoporvisi; inoltre, questo tipo di procedura viene praticato in Cina almeno dagli anni Novanta: il primo caso pubblicamente riportato risalirebbe infatti al 1990²⁷⁷, anche se alcune fonti segnalano però il primo intervento già nel 1983²⁷⁸. Nel 2003²⁷⁹ è stata poi approvata dal Consiglio di Stato una revisione della *Regulation on Marriage Administration*, in cui si afferma il diritto delle persone *transgender* a sposarsi, previo ottenimento di un nuovo documento di identità in cui si dichiara il nuovo genere; come abbiamo visto, in Cina il matrimonio tra persone dello stesso sesso è ancora illegale, ma questa problematica non coinvolge quei *transgender* che si siano sottoposti alla SRS e che desiderino sposarsi con un partner di sesso opposto, in quanto la legge permette loro di registrarsi ufficialmente come appartenenti al genere desiderato.

Da un punto di vista legale, si potrebbe pensare che i *transgender* godano di una posizione in certa misura privilegiata rispetto agli individui LGB, dal momento che a essi la legge permette non solo di effettuare il cambio di genere, ma anche di sposarsi e di adottare figli. Tuttavia, a un esame più attento, ci si accorgerà che la condizione di questa frangia sociale è in realtà molto più instabile di quanto questi diritti possano far supporre. La maggior parte delle loro problematiche ruota proprio attorno alla SRS. Nel 2009²⁸⁰ il Ministero della Salute, comprendendo l'importanza della necessità di regolamentare e standardizzare questa procedura e il relativo accesso, ha emanato un "Indice di standard per la *gender reassignment surgery*". Questi standard mirano a fare in modo che i pazienti possano rivolgersi ai relativi servizi con la sicurezza di star affidandosi a del personale medico competente; l'"Indice" infatti insiste molto sui criteri a cui devono rispondere le strutture ospedaliere e il relativo personale. Ad esempio, secondo uno di questi criteri,

²⁷⁶ Qing Fei ZHANG, "Transgender Representation by the People's Daily Since 1949", *Sexuality & Culture*, 18, 1, 2014, pp.180-195, cit., p.191.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Andrew KIMBROUGH, "Jin Xing in the New China: Redefining the Mainstream", *The Drama Review*, 48, 1, 2004, pp.106-123, cit., p.106.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Asia Catalyst et alii, "My Life Is Too Dark to See the Light"..., cit., p.53.

Only hospitals that have had established plastic surgery department for at least ten years can offer SRS, and these hospitals must have ethics committees and experienced technical personnel.²⁸¹

Tuttavia, se questi nuovi standard hanno da un lato reso più sicura la SRS, d'altro canto essi hanno contribuito a limitarne ulteriormente l'accesso. Le difficoltà principali che incontrano quei *transgender* che desiderano sottoporvisi sono di doppia natura: economica e burocratica. La SRS non è coperta da nessuna assicurazione sanitaria ed è pertanto necessario che sia il paziente a farsi carico di tutte le ingenti spese relative, in quanto la SRS non consiste in un unico intervento chirurgico, ma è costituita da una complessa serie di interventi e terapie ormonali. Le spese che sottoporsi a questa procedura comporta rappresentano un grande ostacolo anche in molti altri paesi, come gli Stati Uniti; per quanto riguarda la Cina, un'alternativa alle cliniche del Paese è data dalle cliniche thailandesi, le quali, oltre a essere più economiche, hanno requisiti burocratici meno pressanti²⁸². La burocrazia è appunto la seconda grande barriera che rende difficoltoso l'accesso alla procedura. Chi infatti abbia stabilito di sottoporvisi, deve presentare i seguenti documenti²⁸³:

- un certificato firmato da uno psichiatra;
- un rapporto vidimato dal paziente che abbia intenzione di procedere con la SRS;
- un certificato che dimostri che i parenti più prossimi sono stati avvisati delle intenzioni del paziente (e le approvano);
- un certificato che dimostri l'assenza di precedenti penali.

Vi sono poi altri prerequisiti²⁸⁴:

- il paziente non dev'essere sposato;
- il paziente deve attestare di aver voluto cambiare genere per almeno cinque anni;
- il paziente deve infine dimostrare di essersi sottoposto ad almeno un anno di terapia psichiatrica, senza che ciò abbia mai fatto vacillare le sue intenzioni.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Asia Catalyst *et alii*, "My Life Is Too Dark to See the Light"..., cit., p.54.

²⁸³ Asia Catalyst *et alii*, "My Life Is Too Dark to See the Light"..., cit., p.53.

²⁸⁴ Ibid.

Approvazione della famiglia

Come abbiamo già accennato nella sezione “L’omosessualità nel contesto familiare e sociale”, la società cinese mantiene ancora una posizione che in linea generale si può definire come conservatrice riguardo all’accettazione delle persone LGB; per gli individui *transgender* esiste il medesimo problema, con l’aggravante che il desiderio di appartenere a un genere diverso da quello assegnato alla nascita comporta maggiori difficoltà di natura pratica: se si sceglie di esprimere esteriormente la propria percepita appartenenza a questo genere, nascondere le proprie inclinazioni alla famiglia e agli amici e conoscenti diventa quasi del tutto impossibile. Nel già citato *report* del 2015 *My Life Is Too Dark to See the Light*, il 97%²⁸⁵ degli intervistati (70 uomini e donne *transgender* che lavorano come *sex workers*) hanno riportato come necessaria la scelta di condurre una vita lontana dalla propria città natale a causa dell’ostilità percepita sia da parte della famiglia sia dai vicini; molti di loro non compiono una visita alla famiglia da anni, e tra le ragioni di questa prolungata assenza vi è la questione della quasi totale impossibilità di mantenere celata la propria nuova identità di genere. Il *Report* cita inoltre un’indagine²⁸⁶ che ritengo significativa, sebbene risalente a cinque anni fa. Nel 2011 sono stati intervistati 1762 studenti provenienti da cinque atenei diversi²⁸⁷; di questi, solo il 16.8% riteneva che essere *transgender* fosse accettabile. Se tra individui appartenenti a una generazione relativamente giovane e dotata di un’istruzione superiore l’ostilità al fenomeno è così elevata, è ragionevole ipotizzare che generazioni più anziane e meno istruite possano esprimere un’ostilità almeno pari a questa, a maggior ragione se il contesto in cui vivono è provinciale anziché fortemente urbanizzato²⁸⁸. L’incapacità dei familiari di accettare un/a figlio/a *transgender* può avere conseguenze tragiche: vi sono casi documentati di persone che, non potendo ottenere accesso alla SRS *male to female* (MtF)mtf

a causa del rifiuto della famiglia ad acconsentire, si sono auto-mutilati, amputandosi il pene²⁸⁹.

²⁸⁵ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.22.

²⁸⁶ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.15.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Pew Research Center, *The Global Divide on Homosexuality*, in “pewglobal.org”, [online] 2013, <http://www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/>, [30-08-16].

²⁸⁹ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.54.

Celibato/nubilato del paziente

Il sistema legislativo cinese non riconosce il matrimonio tra persone dello stesso sesso, ma unicamente tra un uomo e una donna. Pertanto, se a un *transgender* che abbia effettuato la SRS e il cui cambio di genere sia stato registrato è permesso sposarsi o risposarsi con una persona del sesso opposto, non gli è però consentito di effettuare la transizione rimanendo sposato con lo stesso partner: una delle ragioni è che, dopo la SRS, il matrimonio diverrebbe un matrimonio omosessuale e sarebbe in ogni caso considerato nullo dallo Stato. Questa è in realtà una problematica che affligge la comunità *transgender* in maniera trasversale²⁹⁰. Vorrei precisare che le conseguenze su un'unione coniugale preesistente del riconoscimento legale del nuovo genere di uno dei partner rappresentano un problema anche in quei paesi in cui le unioni civili sono riconosciute, in quanto viene imposta la conversione del matrimonio in unione civile²⁹¹. È vero che nel 2014²⁹², in seguito alla discussione di un caso²⁹³, la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo ha stabilito che questa procedura non viola la Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, in quanto la conversione del matrimonio “provide[s] legal protection for same-sex couples that [is] almost identical to that of marriage.”²⁹⁴; tuttavia, i difensori dei diritti *trans* continuano a ritenere tale normativa una forma di discriminazione e violazione dei propri diritti, in quanto a) si tratta di una procedura applicata unicamente alle persone *transgender*, b) non tiene conto dell'impatto emotivo che l'eliminazione della religiosità implicita in un matrimonio ma esclusa dalle unioni civili potrebbe avere sulle due persone coinvolte, e c) non considera che in determinati paesi le unioni civili non sono riconosciute²⁹⁵.

Il contesto cinese non offre la possibilità di effettuare una conversione di questo tipo e inoltre, a differenza di altri paesi, non permette nemmeno di accedere alla SRS a

²⁹⁰ Open Society Foundations, *License to Be Yourself: Marriage and Forced Divorce – A Legal Gender Recognition Issue Brief*, [online] 2015, cit., p.3.
<https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/marriage-forced-divorce-20150420.pdf>, [30-08-16].

²⁹¹ Open Society Foundations, *License to Be Yourself...*, cit., p.8.

²⁹² The European Parliament's Intergroup on LGBT Rights, *Strasbourg ruling: divorce requirement for legal gender recognition 'no violation of Human Rights'*, pubblicato online, 2014.
<http://www.lgbt-ep.eu/press-releases/strasbourg-ruling-divorce-requirement-for-legal-gender-recognition-no-violation-of-human-rights/>, [30-08-16].

²⁹³ Una donna *transgender* finlandese, dinanzi alla prospettiva di vedersi rifiutato il riconoscimento legale del suo nuovo genere se avesse scelto di rimanere sposata con la sua partner, decise di rivolgersi alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo in quanto riteneva che fosse in corso una violazione della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo; il suo appello non ottenne però i risultati sperati.

²⁹⁴ The European Parliament's Intergroup on LGBT Rights, *Strasbourg ruling...*

²⁹⁵ Open Society Foundations, *License to Be Yourself...*, cit., p.14.

meno che non si sia già celibi o nubili; ne consegue che, nel caso un individuo voglia effettuare la transizione di genere ma sia sposato, è costretto a divorziare. È dunque corretto parlare di “divorzio coatto”²⁹⁶, poiché la transizione di genere è una pratica indispensabile per la salute psico-fisica di quegli individui che avvertano la necessità di effettuarla e a cui sia stata diagnosticata la disforia di genere, in quanto essa rappresenta un passo verso l’alleviamento di questa patologia.

Riguardo ai criteri per accedere al riconoscimento legale del genere (o, nel caso della Cina, per accedere alla SRS), se ne è discusso durante l’incontro avvenuto nel 2006 a Yogyakarta, Indonesia. A questa conferenza hanno partecipato 29 esperti di diritti umani provenienti da 25 Paesi, tra cui la Cina, per discutere dell’estensione e messa in pratica di tali diritti a questioni di identità di genere e orientamento sessuale. In seguito a questa conferenza, appoggiata da diversi organi delle Nazioni Unite (come l’Alto commissariato delle Nazioni Unite per i diritti umani e il Consiglio dei diritti umani per le Nazioni Unite)²⁹⁷, è stato emesso un documento noto come “Yogyakarta Principles”, considerato fondamentale dagli attivisti LGBT, in quanto si tratta del primo documento ufficiale e internazionale che discute dei diritti umani in relazione all’identità di genere e all’orientamento sessuale. I principi affermati sono 29, il terzo dei quali recita: “No status, such as marriage or parenthood, may be invoked as such to prevent the legal recognition of a person’s gender identity.”²⁹⁸

Il fatto che in Cina non sia a prescindere consentito sottoporsi alla SRS in caso di matrimonio rappresenta una violazione degli *Yogyakarta Principles*, soprattutto alla luce del fatto che uno dei firmatari del documento era in rappresentanza della Cina. Si noterà poi che questo criterio (ovvero il celibato/nubilato per poter sottoporsi alla SRS) distingue la Cina da altri paesi in cui la procedura è ugualmente accessibile ma ciò che viene impedito è il riconoscimento legale del nuovo genere; ciò potrebbe essere considerato indice di una ancor minore accettazione dei diritti *transgender*. Tuttavia, osservando questa differenza da un punto di vista meno teorico e più pragmatico, ci si renderà conto che non si tratta in realtà di una differenza così sostanziale: sottoporsi alla SRS implica già che si richiederanno in seguito nuovi documenti di identità. Infatti, se il

²⁹⁶ Dall’espressione inglese *forced divorce*, in: Open Society Foundations, *License to Be Yourself...*, cit., p.1.

²⁹⁷ International Commission of Jurists (ICJ), *Yogyakarta Principles – Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity*, pubblicato online, 2006, cit., p.32.

http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.pdf, [30-08-16].

²⁹⁸ ICJ, *Yogyakarta Principles*, cit., p.12.

riconoscimento legale della transizione di genere costituisce in teoria una pratica “opzionale”, nella pratica non ottenere questo riconoscimento è in grado di ostacolare in maniera significativa la vita della persona *transgender*:

Without appropriate identity documents, trans people are at greater risk of stigma, violence, and discrimination. Gender recognition is often essential in order to be able to access many other rights.”²⁹⁹

È pertanto poco plausibile che una persona stabilisca di rinunciare al proprio riconoscimento legale. Quindi, se un cittadino cinese sarà costretto a divorziare al fine di sottoporsi alla SRS, anche negli altri paesi in cui questa procedura medica è accessibile senza obbligo di divorzio, il matrimonio in questione con ogni probabilità finirà comunque per subire dei cambiamenti sul piano legale, dal momento che i documenti per il riconoscimento legale del genere, sebbene opzionali in teoria, non lo sono nella vita quotidiana. In conclusione, la comunità *transgender*, sia cinese sia internazionale, ritiene che il divorzio coatto (così come altri mutamenti dell’unione matrimoniale) rappresenti un’ingerenza illegittima dello Stato nella vita privata dei cittadini, ai quali, soli, dovrebbe spettare il diritto di decidere se continuare o porre fine a un matrimonio³⁰⁰.

Periodo di attesa prima di poter richiedere la SRS

Come si è avuto modo di vedere nel corso del primo capitolo, la questione di quanto tempo debba trascorrere tra la prima valutazione psichiatrica e l’inizio della terapia di riassegnazione è una questione che genera ampio dibattito; nello specifico, per l’ICD-11 verrà avanzata la proposta di ridurre questo periodo da due anni a “several months”³⁰¹. In Cina, stando ai prerequisiti stabiliti nel 2009 per la SRS, la durata della terapia psichiatrica deve essere di almeno un anno durante il quale il paziente non ha mai manifestato vacillamenti riguardo alle proprie intenzioni, ma egli deve inoltre dimostrare di aver mantenuto tali intenzioni per almeno cinque anni. Questo prerequisito costringe il paziente a dover attendere a lungo prima di potersi rivolgere a una struttura medica presso la quale non solo effettuare gli interventi chirurgici previsti dalla SRS, ma iniziare a sottoporsi anche a quelle altre procedure che caratterizzano il procedimento *gender affirming*, ovvero le terapie ormonali. Per cui avviene di frequente che le persone *transgender* inizino ad assumere ormoni senza alcuna supervisione medica, con

²⁹⁹ Open Society Foundations, *License to Be Yourself...*, cit., p.14.

³⁰⁰ Open Society Foundations, *License to Be Yourself...*, cit., p.11.

³⁰¹ Vedi p.26.

ripercussioni estremamente negative sulla propria salute³⁰². In Cina, accade spesso che l'acquisto di ormoni non avvenga presso enti affidabili, come strutture ospedaliere o farmacie, bensì presso “unqualified local producers and vendors.”³⁰³; quand'anche l'acquisto avvenga presso una farmacia, si tratta perlopiù dell'acquisto di contraccettivi, dal momento che questi ultimi sono relativamente economici³⁰⁴. In entrambi i casi, essi vengono assunti con dosi e modalità a completa discrezione dell'individuo; peraltro, il reperimento di informazioni online è problematico, sia per una questione di affidabilità delle fonti, sia perché la maggior parte delle informazioni online è reperibile in inglese, ma non in cinese. La maggior parte dei *transgender* che scelgono di sottoporsi a terapie ormonali senza supervisione medica si affidano pertanto alle informazioni che riescono a ottenere dagli amici³⁰⁵.

Si opta per un accesso non regolamentato agli ormoni non solo a causa dell'altrimenti lungo periodo di attesa, ma anche perché, stando a dei dati del 2014, in Cina vi sono meno di dieci sedi presso cui ottenere delle terapie ormonali di livello professionale³⁰⁶. È possibile rivolgersi alle strutture ospedaliere pubbliche, ma in questi casi si incontrano notevoli difficoltà: innanzitutto, in generale, il personale medico operante negli ospedali pubblici non possiede conoscenze specifiche nell'ambito delle necessità terapeutiche dei *transgender*; in secondo luogo, vengono spesso assunti atteggiamenti discriminatori nei confronti di tali pazienti³⁰⁷. In conclusione, il requisito della durata del periodo di attesa prima di poter richiedere di sottoporsi alla SRS, istituito con l'originale intenzione di assicurarsi che le persone *transgender* si sottoponessero a questa terapia solo con la piena certezza delle proprie intenzioni, unito all'estrema scarsità di sedi dove poter ottenere un'assistenza medica competente, fa invece sì che esse intraprendano azioni dannose per la propria salute; perciò tale requisito, anziché tutelare la comunità *transgender*, ne mina l'incolumità.

Assenza di precedenti penali

Questo prerequisito costituisce un altro considerevole ostacolo che si frappone tra i pazienti e la SRS; la ragione di ciò è che parte della popolazione *transgender* trova

³⁰² “Only a tiny minority had consulted a doctor while taking medication, with most obtaining information from friends.” in: Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.41.

³⁰³ Health Policy Project *et alii*, *Blueprint for the Provision...*, cit., p.49.

³⁰⁴ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.41.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibid.

occupazione nell'ambito della prostituzione, che in Cina è illegale; gli arresti non sono rari e vengono riportati sulla fedina penale della persona, impedendole così di essere presa in considerazione per la transizione. Purtroppo attualmente non esistono dati che riportino con esattezza quanti *trans* cinesi operino come *sex workers*³⁰⁸, tuttavia è ipotizzabile che si tratti di una percentuale non marginale, per due ragioni principali. La prima di queste ragioni è che la percentuale di *transgender* che trovano impiego nella prostituzione è elevata in svariati altri paesi dell'area asiatica (da un minimo del 36% in Cambogia a un massimo del 90% in India)³⁰⁹. La seconda ragione è che le cause che spingono i *transgender* a rivolgersi alla *sex industry* per trovare un lavoro sono comuni all'intera popolazione *trans* dell'area geografica denominata Asia Pacifica. Queste cause sono a loro volta determinate dallo stigma sociale che grava sugli individui che si discostano da una percezione eteronormativa e *gender normative* della realtà e si possono riassumere nelle discriminazioni che essi subiscono. Ad esempio, la discriminazione subita dai coetanei nel contesto scolastico può spingerli a ritirarsi anzitempo dagli studi, con la conseguenza di non avere le competenze adatte per inserirsi nel mondo del lavoro. Inoltre, quand'anche fossero in possesso di qualificazioni adeguate, la discriminazione sociale fa sì che i *transgender* non vengano assunti a causa della loro espressione di genere, oppure li costringe a celare quest'espressione sulla sede di lavoro, provocando così un profondo stress emotivo. A questo proposito, dal 2010 compagnie multinazionali come Apple, Google, Facebook, Credit Suisse e altre, hanno iniziato a offrire delle facilitazioni ai propri impiegati LGBT³¹⁰, ma queste circostanze favorevoli rappresentano un'eccezione nel panorama costituito in gran parte da aziende e organizzazioni native.

Nel paragrafo "L'omosessualità in Cina da un punto di vista medico" si è accennato alle intenzioni del governo cinese di rafforzare le politiche volte a un contenimento e a una maggiore accettazione sociale del problema della diffusione del virus HIV; inoltre, nel documento *2015 China AIDS Response Progress Report* si sottolinea come una delle categorie più a rischio di contrarre il virus siano gli MSM. Una delle questioni principali inerenti alla diffusione dell'AIDS, tuttavia, è che si tratta di una malattia che coinvolge un consistente numero di *sex workers*³¹¹ e che affligge in maniera ancora più grave proprio i *transgender*. La maggior parte dei *trans sex workers* rientra

³⁰⁸ Asia Catalyst et alii, "My Life Is Too Dark to See the Light"..., cit., p.9.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ UNDP, USAID, *Being LGBT in Asia*..., cit., p.33.

³¹¹ Dal momento che negli ultimi anni i rapporti sessuali costituiscono la principale via di trasmissione del virus.

appunto nella categoria MSM (poiché solo una minoranza di essi ha effettuato la transizione, e non sono quindi legalmente riconosciuti come donne), e si calcola infatti che in Cina il tasso di prostitute *transgender* sieropositive sia del 27.3%³¹², nove volte superiore rispetto a quello delle prostitute *cisgender*³¹³. L'elevatezza del tasso di contrazione del virus in questa categoria ha cause di diversa origine, ma esse sono soprattutto riconducibili alla criminalizzazione della prostituzione: il virus dell'HIV si contrae più facilmente tramite rapporti anali – che interessano maggiormente la categoria MSM – e la probabilità di contagio è determinata dall'uso del preservativo; non è raro che i clienti pretendano di non adoperarlo e, dal momento che l'intera categoria dei *sex workers* non è tutelata da alcuna legge, spesso questi devono cedere di fronte alle richieste dei clienti, non potendo rinunciare a una fonte di guadagno. Loro stessi, se lavorano lungo le strade e nei luoghi pubblici, possono preferire di non portarne con sé, poiché, se venissero ispezionati da delle forze dell'ordine, il ritrovamento di preservativi potrebbe condurli all'arresto³¹⁴. Inoltre l'uso di determinate droghe tra i clienti può compromettere l'uso del preservativo e, di nuovo, non vi sono tutele legali a cui i *sex workers* possano appellarsi. Infine, la criminalizzazione della prostituzione aggrava ulteriormente lo stigma sociale che affligge i *transgender*, rendendoli così riluttanti a rivolgersi a strutture mediche per informazioni sulla prevenzione e sulle eventuali terapie da seguire, temendo di subire trattamenti discriminatori o scorretti. Se il governo cinese desidera dunque arginare la diffusione dell'HIV, è evidente come esso debba intervenire anche sulla questione della prostituzione, poiché l'attuale legislazione in merito (ovvero la criminalizzazione di questo mestiere) non contribuisce a porre termine al fenomeno, bensì lo aggrava, impedendo ai *sex workers* di tutelarsi dal contagio e al contempo favorendo tale contagio anche al di fuori di questa categoria sociale, dal momento che i clienti sieropositivi possono essere ignari della propria condizione e avere in seguito rapporti sessuali non protetti anche con persone che non siano *sex workers*.

Conseguenze delle restrizioni poste dai requisiti di accesso alla SRS

Sulla base di studi sulla popolazione *transgender* mondiale, si stima che nella sola Asia Pacifica vi sarebbero 9.5 milioni di *transgender* (di cui solo una parte classificabile come *transsexual*)³¹⁵; si ipotizza che la popolazione *trans* della Cina continentale corrisponda a

³¹² Ibid.

³¹³ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.9.

³¹⁴ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.40.

³¹⁵ Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.11.

circa quattro milioni di persone³¹⁶. Per la Cina (così come anche per Taiwan e Hong Kong) mancano delle statistiche ufficiali sulla popolazione *transgender*, tuttavia ciò che si sa è che il numero di persone che ha effettuato la SRS si aggira tra le mille e le duemila unità, e che una cifra che varia dalle centomila alle quattrocentomila unità sta vagliando l'ipotesi³¹⁷. Sono cifre vaghe, ma rendono l'idea della profonda disparità tra le persone che si considerano *transgender* e quelle che, essendosi sottoposte alla SRS, possono essere legalmente riconosciute come appartenenti a un genere diverso da quello assegnato alla nascita. Attualmente non è possibile sapere quante persone vorrebbero sottoporsi alla SRS ma non sono in grado di accedervi a causa dei criteri di restrizione precedentemente elencati, ma, date le particolarità del contesto cinese sul piano familiare, sociale e legale, data l'onerosità economica della procedura, si può dedurre che chi è in grado di effettuare la transizione di genere sia solo una frazione molto piccola della comunità *transgender* totale³¹⁸, come del resto appare anche dalle stime riportate sopra (fermo restando che non tutti i *transgender* desiderano sottoporsi alla SRS e alla sterilizzazione che la procedura comporta). Dal momento che le procedure *gender affirming* costituiscono parte della terapia medica per trattare la disforia di genere e i disturbi che essa comporta, il rendere così difficile incontrare i suoi requisiti di accesso, lungi dal tutelare le persone *trans*, le ostacola anzi nell'espressione della propria identità, aggravandone la sofferenza psicologica.

Riconoscimento legale del genere e possibilità di modificarlo nei propri documenti

La Cina è uno di quei paesi che non riconoscono legalmente la transizione di genere se non è anche avvenuta la sterilizzazione (la quale fa parte delle procedure comprese nella SRS). Ciò mette in difficoltà quei *transgender* che scelgono di manifestare espressamente la propria identità di genere pur non potendo o non volendo sottoporsi alla SRS: se il genere espresso non combacia con quello dichiarato nei documenti d'identità, questo potrebbe comportare una serie di problemi che riguardano vari ambiti, tra cui essere assunti da un datore di lavoro e affittare un'abitazione. L'essere obbligati a ricorrere alla SRS se si vuole ottenere riconoscimento legale del proprio genere espresso è una pratica che viene definita in vari modi ("*compulsory/forced/involuntary sterilization*"), e riguardo alla quale si è espresso, nel 2013, il Consiglio dei Diritti Umani delle Nazioni

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Ibid.

Unite, attraverso il “Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment, Juan E. Méndez”³¹⁹. In questo documento, si sottolinea che

In many countries transgender persons are required to undergo often unwanted sterilization surgeries as a prerequisite to enjoy legal recognition of their preferred gender. [...] Some domestic courts have found that not only does enforced surgery result in permanent sterility and irreversible changes to the body, and interfere in family and reproductive life, it also amounts to *a severe and irreversible intrusion into a person’s physical integrity* [il corsivo è mio]. [...] In 2009, the former Commissioner for Human Rights of the Council of Europe observed that “[the involuntary sterilization] requirements clearly run counter to the respect for the physical integrity of the person.”³²⁰

Dopo aver evidenziato l’abuso implicito nella pratica della sterilizzazione forzata, nella sezione conclusiva del rapporto

The Special Rapporteur calls upon all States to repeal any law allowing intrusive and irreversible treatments, including [...] involuntary sterilization, [...]. He also calls upon them to outlaw forced or coerced sterilization in all circumstances and provide special protection to individuals belonging to marginalized groups.³²¹

Ritengo importante riportare quanto dichiarato in questo documento poiché, come altri documenti già citati in precedenza, si tratta di indicazioni e raccomandazioni provenienti da organizzazioni internazionali di cui anche la Cina è paese membro, e la violazione di tali norme risulta dunque in contraddizione con il proprio formale impegno ad adottare i principi su cui queste organizzazioni si fondano.

Per quanto riguarda il riconoscimento del genere nei propri documenti, esso può essere modificato sia nel documento d’identità che nello *hukou* 户口本 (*household registration permit*)³²². Tuttavia, queste modifiche non avvengono automaticamente in seguito alla SRS, ma è necessario che se ne occupi il paziente, che per poterle ottenere

³¹⁹ Human Rights Council, *Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment, Juan E. Méndez*, United Nations General Assembly, 1 Feb 2013. http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A.HRC.22.53_English.pdf, [31-08-16].

³²⁰ Human Rights Council, *Report of the Special Rapporteur...*, cit., p.19.

³²¹ Human Rights Council, *Report of the Special Rapporteur...*, cit., p.23.

³²² Asia Catalyst *et alii*, “*My Life Is Too Dark to See the Light*”..., cit., p.54.

deve fare ritorno alla propria città di nascita e rivolgersi agli uffici locali³²³; ciò può rappresentare un problema, dal momento che si può non desiderare di rischiare di affrontare nuovamente ostilità da parte di familiari o conoscenti. Questa motivazione ha funto da deterrente per diversi soggetti intervistati per il sondaggio *My Life is Too Dark to See the Light*³²⁴. Inoltre, i criteri per modificare il genere nel secondo documento possono essere diversi da provincia a provincia e possono richiedere per esempio che si notifichi la propria sede di lavoro³²⁵; dunque la registrazione dell'avvenuto cambio di genere non è un diritto che spetta in maniera automatica a chi abbia effettuato la transizione, ma è ancora soggetto a possibili restrizioni.

Come la registrazione del cambio di genere nello *hukou* non è regolata tramite procedure uniformi e uguali in tutto il Paese, così avviene anche per la questione del cambio retrospettivo del genere all'interno di altri documenti, come i registri scolastici; inoltre, cambiare il genere nei registri accademici dopo che ci si è laureati è quasi del tutto impossibile³²⁶. La mancanza di una legislazione precisa e unica riguardo a queste modifiche nella migliore delle ipotesi provoca rinvii burocratici, mentre nella peggiore può comportare l'impossibilità di effettuare le modifiche desiderate, il che potenzialmente avrà un impatto negativo nella vita della persona interessata al momento di ottenere un impiego o di fare domanda per attività che richiedano dei registri della propria carriera scolastica o accademica.

³²³ Asia Catalyst *et alii*, "My Life Is Too Dark to See the Light"..., cit., p.55.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Asia Catalyst *et alii*, "My Life Is Too Dark to See the Light"..., cit., p.56.

Capitolo 3

Contestualizzazione del *transgenderism* nella cultura cinese

Precisazioni in merito al concetto di “decolonizzare l’immaginario *transgender*” e alla parola *sinophone*

Decolonizzare l’immaginario *transgender*

Nel primo capitolo si è accennato alla necessità avvertita dagli editori di *TSQ* di “decolonizzare l’immaginario *transgender*”³²⁷. Se i *transgender studies* sono un campo di studi la cui matrice è prettamente nordamericana³²⁸, il rischio di estendere le categorie di interpretazione del *transgenderism* da essi teorizzate a realtà culturalmente differenti è che si adoperi il medesimo metro di misura per fenomeni solo apparentemente simili, ma che appartengono a contesti socio-culturali sostanzialmente diversi. Con le parole di Susan Stryker, si tratterebbe di trasformare i *transgender studies* in “yet another project of colonization”³²⁹. L’applicazione decontestualizzata di standard normativi tipici di un determinato contesto culturale a un’altra società è un’operazione epistemologica caratteristica dei processi di colonizzazione³³⁰: il risultato è la semplificazione delle complessità della cultura dominata. Un esempio concreto di questo genere di processo è il trattamento delle comunità *hijira* indiane durante la colonizzazione britannica. Gli *hijira* sono persone, biologicamente di sesso maschile, che però si descrivono tradizionalmente come “eunuchi dalla nascita”³³¹; indossano abiti femminili e, nel diciannovesimo secolo come ora, assolvevano alla funzione sociale di *performers* durante le cerimonie di nascita o di matrimonio³³², con il compito di auspicare fertilità per la coppia. Pur costituendo quindi individui con un ruolo sociale ben definito all’interno del proprio contesto culturale, essi subirono l’oppressione da parte del governo britannico, il quale, oltre a

³²⁷ Vedi p.33.

³²⁸ Aren Z. AIZURA, Trystan COTTEN, Carsten Balzer/Carla LaGATA, Marcia OCHOA, Salvador VIDAL-ORTIZ, eds., “Introduction”, *TSQ*, Duke University Press, 1, 3, 2014, cit., p. 308.

³²⁹ Paisley CURRAH, Susan STRYKER, eds., “Introduction”, *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1, Duke University Press, 2014, cit., p.5.

³³⁰ AIZURA, COTTEN, *et alii*, “Introduction”, cit., p. 308.

³³¹ Jessica HINCHY, “Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India”, *Asian Studies Review*, 38, 2, 2014, pp.274-294, cit., p.274.

³³² HINCHY, “Obscenity, Moral Contagion...”, cit., p.275.

denominarli “*habitual sodomites*”³³³, li inserì tra le categorie da regolare e tenere sotto controllo nel Criminal Tribes Act (CTA), emanato nel 1871³³⁴, classificandoli inoltre come “all persons of the male sex who admit themselves or on medical inspection clearly appear, to be impotent”³³⁵. Tutto questo rappresenta la volontà di ricostituire le dicotomie uomo-donna, maschile-femminile, eterosessuale-omosessuale/deviante, che venivano messe in discussione dalla figura degli *hijira*, chiaramente percepiti come ambigui.

Sebbene già a partire dagli anni Sessanta del Ventesimo secolo le Nazioni Unite abbiano condannato apertamente la violazione dei diritti umani rappresentata dal colonialismo, che vieta a un popolo la libertà di auto-determinarsi³³⁶, rimane ancora oggi il rischio concreto che le pratiche culturali di determinati paesi vengano sottoposte a interpretazione senza tener conto delle specificità locali³³⁷, mettendo in atto non tanto un colonialismo di conquista politica, bensì di soggiogazione culturale. Un altro rischio è che si cada nell’errore di ritenere che paesi appartenenti alla sfera europea e nordamericana avviino modelli politici e cambiamenti storici progressisti, e che questi debbano essere adottati come strumenti di progresso sociale o politico anche da popolazioni che non appartengono invece a questo contesto³³⁸. Un possibile esempio contemporaneo di questa sorta di evolucionismo culturale, mediante il tentativo di universalizzare principi europei estendendoli ad altri contesti, si ravvisa in quello che Aihwa Ong³³⁹ definisce “sorellanza strategica”³⁴⁰. La sorellanza strategica “è un concetto che cerca di diffondere nel mondo i principi democratici di eguaglianza di genere [...] nei termini assolutistici, universalistici, della libertà e dell’eguaglianza individuale”³⁴¹; si ripromette quindi di abbattere le disuguaglianze a cui sono soggette le donne in varie parti del globo: si tratta insomma di una sorta di “alleanza femminile” geograficamente trasversale che agisce seguendo il motto “i diritti delle donne sono diritti umani”³⁴². Il problema ravvisato da Ong in quella che definisce una concezione “romantica”³⁴³ della

³³³ HINCHY, “Obscenity, Moral Contagion...”, cit., p.274.

³³⁴ HINCHY, “Obscenity, Moral Contagion...”, cit., p.276.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ United Nations, *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples – Adopted by General Assembly resolution of 14 December 1960*, in “un.org”, [online] 2016, <http://www.un.org/en/decolonization/declaration.shtml>, [30-08-16].

³³⁷ AIZURA, COTTEN, *et alii*, “Introduction”, cit., p.309

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Aihwa Ong insegna presso l’Anthropology Department della Berkeley University.

³⁴⁰ Aihwa ONG, *Neoliberalismo come eccezione – Cittadinanza e sovranità in mutazione*, “Un balzo di tigre”, Firenze-Lucca, VoLo Publisher srl, 2013 (1 ed. 2006), cit., p.59.

³⁴¹ ONG, *Neoliberalismo come eccezione...*, cit., pp.59-60.

³⁴² ONG, *Neoliberalismo come eccezione...*, cit., p.60.

³⁴³ ONG, *Neoliberalismo come eccezione...*, cit., p.83.

solidarietà femminile è che essa non sembra tenere nella dovuta considerazione i diversi sistemi etici e le disuguaglianze geopolitiche delle comunità di donne che stabilisce di dover aiutare³⁴⁴. Un'ulteriore complicazione è poi data dal fatto che i messaggi di uguaglianza che la sorellanza strategica promuove sono indirizzati spesso a paesi che, reduci da un passato coloniale, stanno iniziando solo di recente a ricostruire una propria identità etico-politica³⁴⁵; tali messaggi possono quindi essere percepiti con facilità come nuove commistioni inopportune da parte di realtà che si propongono come modello di modernità. Per essere efficace, conclude Ong, la sorellanza strategica e transnazionale dovrebbe riconoscere la validità di altri regimi etici, accettando i limiti del femminismo umanitario, le cui strategie non possono essere applicate con successo e indistintamente all'interno di ogni contesto³⁴⁶.

Sebbene gli esempi sopra riportati non riguardino il contesto cinese, essi nondimeno sono una dimostrazione dell'applicazione indiscriminata di categorie di pensiero e norme etico-politiche all'interno di contesti sociali esterni all'elaborazione di tali concetti; alla luce di ciò, è essenziale che i *transgender studies* non cadano nel medesimo errore, ma vengano invece adattati di volta in volta alle diverse culture che si propongono di esaminare, evitando che essi a loro volta stabiliscano delle categorie ermeneutiche immutabili all'interno delle quali classificare fenomeni sociali non europei/nordamericani. Ritengo sia comunque ipotizzabile che questa particolare disciplina possa più facilmente evitare questo genere di *défaillance*, in quanto è stata teorizzata proprio in base all'esigenza di analizzare e comprendere la complessità di determinati gruppi sociali che altrimenti sarebbero stati semplificati all'interno delle tradizionali combinazioni binarie eterosessuali e *gender normative*; si tratta quindi di un campo di studi già sensibile di per sé all'attenzione che si deve porre alle varie specificità culturali. Pertanto, “decolonizzare il fenomeno *transgender*”, o “decolonizzare i *transgender studies*” implica il rimettere costantemente in discussione categorie del linguaggio e del pensiero date per assodate in un contesto occidentale, nel momento in cui si stabilisca di approcciare un nuovo contesto geopolitico. A proposito della questione lessicale, prendiamo nuovamente come esempio le comunità di *hijira*: cercare di incasellare il fenomeno all'interno di categorie come *cross-dressing* rappresenterebbe una forzatura e una semplificazione che non tiene conto né delle radici culturali da cui si è originato il fenomeno, né degli specifici significati e ruoli sociali che esso assume. È per

³⁴⁴ ONG, *Neoliberalismo come eccezione...*, cit., p.60.

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ ONG, *Neoliberalismo come eccezione...*, cit., p.83.

ragioni come questa che, da un punto di vista lessicale, è considerato corretto adoperare termini nativi per indicare certe comunità, oppure ricorrere all'uso di *umbrella term* (come *trans*) che possano abbracciare una complessa sfera di significati senza escluderne nessuno³⁴⁷. Se i *transgender studies* sono una disciplina per propria natura già sensibilizzata nei confronti dell'importanza di mantenere intatta l'eredità culturale di un fenomeno, vi è anche un altro aspetto di questo campo di studi che può impedire la formazione di "blocchi ideologici". Nell'introduzione al numero del periodico accademico *TSQ* intitolato *Decolonizing the Transgender Imaginery*, i redattori della rivista sottolineano come, sebbene esista già un nucleo di testi canonici della disciplina³⁴⁸, la maggior parte dei contributi per quel numero fossero giunti da studiosi indipendenti, o da *junior scholars*³⁴⁹. Ciò implica due importanti constatazioni. La prima è che, a dispetto delle politiche di promozione della diversità, l'ambito accademico tende ancora a escludere "people who are non-gender normative, [...] people of color, and those for whom decolonial work is a primary concern"³⁵⁰. La seconda constatazione è però positiva: questa esclusione fa sì che i dibattiti che arricchiscono questa disciplina si svolgano in ambienti che si collocano ai margini del mondo accademico, i quali, meno dipendenti da esso, possono risultare più dinamici³⁵¹ e quindi meno soggetti a commettere l'errore di forgiare schemi di lettura assoluti per fenomeni culturali sostanzialmente diversi.

Il concetto di *sinophone*

Si sarà notato che nei precedenti capitoli e in particolare nel secondo, che si focalizza sulle problematiche mediche, sociali e legali della comunità LGBT cinese, si è discusso di provvedimenti e questioni legate alla Cina continentale, a eccezione del riferimento a due testi redatti rispettivamente a Taiwan³⁵² e a Hong Kong³⁵³. Si è trattato di una deliberata scelta operata prevalentemente sulla base di un preciso interesse personale che mi ha portata a interessarmi in particolare a quest'area e meno ad altre, essendo mia intenzione fin dall'inizio concentrarmi in maniera specifica proprio sul territorio della Cina continentale. Pertanto, sebbene nel corso della mia documentazione per questa tesi mi sia spesso imbattuta in materiali riguardanti, per esempio, legislazioni e provvedimenti

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ AIZURA, COTTEN, *et alii*, "Introduction", cit., p.313.

³⁴⁹ AIZURA, COTTEN, *et alii*, "Introduction", cit., p.317.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Vedi p.58.

³⁵³ Vedi p.59.

legali relativi alla scena *trans* taiwanese o di Hong Kong, ho comunque preferito continuare a mantenere l'attenzione sul territorio continentale.

Tuttavia, discutendo della Cina continentale, inevitabilmente si giunge a un momento in cui non è possibile ignorare le scene LGBT di Taiwan e Hong Kong. Questo perché, se le radici dell'attivismo *queer* cinese agli inizi del ventunesimo secolo risalgono in parte all'apporto delle teorie *queer* occidentali³⁵⁴, esse hanno in egual misura potuto germogliare grazie alla nascita degli attivismi LGBT proprio a Taiwan e Hong Kong negli anni Ottanta e Novanta³⁵⁵. Ciò appare evidente se si considera che il primo *gay pride* in quest'area geografica ha avuto luogo a Taiwan, nel 2003, seguito da Hong Kong nel 2008 e infine da Shanghai nel 2009³⁵⁶. È a seguito di riflessioni di tal genere che diversi attivisti che operano nei contesti di Taiwan e Hong Kong rivendicano la propria indipendenza dalla Cina continentale, sostenendo che il flusso dei movimenti LGBT scorra dalle comunità esterne verso la Cina continentale, mentre quest'ultima non si trova invece nelle condizioni di poter influenzare positivamente le prime³⁵⁷. Tenendo conto anche di considerazioni di questo genere, nel 2007 la studiosa Shu-mei Shih³⁵⁸, nel saggio *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*³⁵⁹, ha proposto il concetto di *sinophone* come una nuova categoria con cui poter identificare e parlare di quelle comunità e di quei fenomeni culturali che si sviluppano al di fuori della Cina continentale³⁶⁰. Shih ritiene infatti che le espressioni fino ad allora normalmente adoperate, come l'aggettivo *Chinese*, o la definizione *Chinese diaspora*³⁶¹, non facessero altro che continuare a riproporre un tentativo di egemonia culturale da parte della Cina continentale, estendendo a comunità distinte una non ben definita qualità di “*Chineseness*”³⁶²; *sinophone* invece, come si evince dal significato letterale della parola (individui o comunità “che parlano cinese”), fa riferimento a comunità che, seppur

³⁵⁴ Howard CHIANG, Ari Larissa HEINRICH, eds., *Queer Sinophone Cultures*, London – New York, Routledge, 2014, cit., p.43.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Shu-mei Shih insegna presso l'Asian Languages & Cultures Department della University of California, Los Angeles.

³⁵⁹ In questo saggio, con cui vengono inaugurati i *sinophone studies*, Shih analizza la produzione e la circolazione di immagini nell'area che definisce *the Sinophone Pacific*.

³⁶⁰ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ*, cit., p.184.

³⁶¹ La parola “diaspora” si riferisce all'esilio permanente di una comunità dalla terra natia e infatti si tratta di un termine coniato nel contesto ebraico per riferirsi all'esilio dalla Terra Promessa. In generale, quest'espressione viene spesso adottata dai migranti per invocare una comune eredità culturale, o una comune discendenza etnica. L'uso della parola “diaspora” implica insomma l'inclusione ideale di varie comunità sparse per il globo all'interno di un'unica comunità transnazionale.

³⁶² CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ*, cit., p.184.

relazionate da legami di eredità culturale alla Cina continentale, costituiscono allo stesso tempo delle realtà distinte, in un rapporto equiparabile a quello che lega il mondo anglofono alla Gran Bretagna, o il mondo francofono alla Francia³⁶³. A questo proposito, Howard Chiang³⁶⁴, occupandosi della compilazione della voce *sinophone* nel primo numero di *TSQ*, riflette che questo termine è di particolare rilevanza se si parla di *transgender studies*, dal momento che il primo caso di SRS in una comunità *Chinese-speaking* non è avvenuto nella Cina continentale, bensì a Taiwan, nel 1953³⁶⁵. Si trattava di un ufficiale dell'esercito nazionalista, Xie Jianshun – ricordiamo infatti che, in seguito all'ascesa al potere di Mao Zedong nel 1949, l'ex-governo nazionalista aveva riparato sull'isola; ciò che rese importante la dichiarazione pubblica dell'esistenza di questo ufficiale transessuale fu che collocò idealmente Taiwan sullo stesso piano di avanzamento medico dei Paesi europei e degli Stati Uniti. Non a caso, si presentò questa persona come la “Christine cinese”³⁶⁶, facendo riferimento con quest'espressione a un ex-membro dell'esercito statunitense che aveva a sua volta effettuato la transizione di genere³⁶⁷ e la cui storia aveva ottenuto una risonanza internazionale³⁶⁸. Si noti che, se attualmente gli attivisti LGBT taiwanesi e di Hong Kong, per le ragioni che abbiamo visto, ritengono di non aver nulla da imparare dai movimenti LGBT della Cina continentale, si possono tuttavia rintracciare le origini di quest'atteggiamento già attorno alla metà del Ventesimo secolo, proprio in seguito al caso dell'ufficiale Xie Jianshun.

Per comprendere più a fondo come mai sia più opportuno basarsi sul concetto di *sinophone* anziché sugli altri che vengono normalmente adoperati, come appunto *Chinese* o *Chinese diaspora*, si consideri la seguente riflessione: nel caso dell'ufficiale Xie Jianshun intervengono almeno tre diversi stimoli culturali³⁶⁹. Da un lato, l'efficienza delle strutture mediche taiwanesi era stata determinata dai provvedimenti intrapresi dal governo colonialista giapponese dal 1895 al 1945; dall'altro, la modernità di queste

³⁶³ Ibid.

³⁶⁴ Precedentemente *Assistant Professor* presso la University of Warwick, dal 2016 Howard Chiang ricopre il medesimo incarico alla University of Waterloo. Si occupa di studi che riguardano la storia culturale e globale della Cina del Ventesimo secolo, focalizzandosi su tematiche quali scienza, medicina, *gender*, sessualità.

³⁶⁵ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ*, cit., p.184.

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Christine Jorgensen (1926 – 1989), americana, aveva servito nell'esercito statunitense durante la Seconda Guerra Mondiale; nel 1951 si recò in Danimarca per sottoporsi alla riassegnazione sessuale (MtF), in seguito alla quale guadagnò una certa fama sulla scena internazionale e negli Stati Uniti, sia perché si trattava di un ex-soldato, sia grazie all'aspetto appariscente (nel 1952 il *New York Daily News* le dedicò una prima pagina intitolandola *Ex-GI Becomes Blonde Bombshell*).

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ*, cit., pp.185-186.

infrastrutture era direttamente collegata all'idea che essa andasse ricercata e plasmata sull'onda dei progressi scientifici che erano avvenuti o avvenivano nel frattempo nel mondo occidentale (si veda il paragone tra l'ufficiale transessuale taiwanese e l'ex-GI americana). Infine, non si può ignorare che il desiderio di Taiwan di essere riconosciuta all'altezza dei progressi tecnologici occidentali fosse motivato anche dalla volontà di distinguersi e porsi su un piano di considerazione internazionale più elevato rispetto agli avvenimenti politici che stavano interessando la Cina continentale³⁷⁰. Pertanto, per chi si occupi di *transgender studies* con l'intenzione di riflettere sull'espressione di genere nelle comunità *Chinese-speaking*, il concetto di *sinophone* riveste un'importanza fondamentale: discostandosi da confini meramente territoriali e geo-politici, esso permette così di riconoscere la complessità e la stratificazione culturale di determinati fenomeni che possono interessare la Cina continentale ma ripercuotersi poi su comunità *sinophone* esterne e viceversa. In conclusione, chiarite le implicazioni della parola *sinophone*, specifico che adopererò tale parola nel riferirmi a fenomeni che riguardano comunità esterne alla Cina continentale, mentre, quando ricorrerò all'aggettivo "cinese/i", sarà per indicare invece che ciò di cui sto parlando interessa specificamente la Cina continentale.

Relazioni tra la cultura tradizionale e il *transgenderism*

Il contesto confuciano

Nel secondo capitolo si è visto come, pur in mancanza di una condanna aperta nei confronti dell'omosessualità, si possa sostenere che la tradizione confuciana in maniera più o meno indiretta scoraggi questo orientamento sessuale, dal momento che esso comporterebbe la mancanza di discendenti, condotta assolutamente *buxiao* 不孝 (non rispettosa della pietà filiale) e ritenuta gravissima³⁷¹. Analogamente, anche per il *transgenderism* esiste una sorta di condanna implicita che va ricercata all'interno di opere prodotte sotto l'influenza della dottrina confuciana; forse l'esempio più lampante e immediato è costituito ancora una volta dallo *Xiao Jing*, in cui si afferma:

復坐，五語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。

³⁷⁰ CURRAH, STRYKER, eds., *TSQ*, cit., p.186.

³⁷¹ Vedi pp.49-50.

Sit down again, and I will explain the subject to you. Our bodies – to every hair and bit of skin – are received by us from our parents, and we must not presume to injure or wound them. This is the beginning of filial piety.³⁷²

Queste parole intimano il rispetto per il proprio corpo, al quale non è giusto infliggere volontariamente alcun danno poiché si tratterebbe di una mancanza di rispetto nei confronti dei genitori, della cui creazione sono stati responsabili. Allo stesso tempo, però, questo passaggio dello *Xiao Jing* si è iscritto nella cultura cinese come un più generale ammonimento riguardo non solo al danneggiare, ma anche all'apportare modifiche significative al proprio corpo. Può per esempio venire citato nei casi in cui si desideri esprimere una critica verso la pratica della chirurgia plastica a scopo estetico³⁷³; a maggior ragione, queste parole possono essere applicate anche al caso di chi voglia effettuare una transizione di genere. A dimostrazione di quanto questo concetto abbia permeato la cultura popolare e la mentalità della popolazione cinese, la stessa Jin Xing 金星³⁷⁴, ripercorrendo gli eventi della propria vita personale e il percorso compiuto per sottoporsi alla SRS, afferma:

The only thing I cared about was [...] my parents. I respect the copyright. If these two people created me... If I need to change the creation, I need to ask for permission.³⁷⁵

Quanto affermato da Jin Xing si ricollega direttamente all'esigenza legale di fornire della documentazione che attesti che si è ottenuto il permesso da parte dei genitori o dei parenti più vicini di effettuare la SRS³⁷⁶; nel suo caso specifico, tuttavia, non si tratta tanto di un prerequisito burocratico, quanto dell'aver interiorizzato l'interpretazione comunemente accettata della norma dello *Xiao Jing* sull'apportare modifiche al proprio corpo. Dalle sue parole si evince la completa approvazione della necessità di domandare il permesso ai genitori per modificare il loro "operato"; tuttavia preciso che Jin Xing non chiarisce però come avrebbe reagito a un eventuale rifiuto alla sua decisione, maturata in anni di riflessioni³⁷⁷, di effettuare la transizione di genere.

³⁷² Zeng Zi 曾子, *Classic on Filial Piety*, cit., posizione 60-63.

³⁷³ Hua WEN, *Buying Beauty: Cosmetic Surgery in China*, HKU Press, Hong Kong, 2013, cit., p.65.

³⁷⁴ Vedi p.52.

³⁷⁵ Intervento di Jin Xing in occasione della conferenza del 2013 *Contemporary visions of sexuality in China: Jin Xing and Audrey Yue*, Part 1 <https://www.youtube.com/watch?v=-SFGYiLgIYU-14:30>.

³⁷⁶ Vedi pp.62-63.

³⁷⁷ *Contemporary visions of sexuality in China...*, Part 1 <https://www.youtube.com/watch?v=-SFGYiLgIYU-13:55>.

Lo *Xiao Jing* offre quindi la dimostrazione di come una norma di comportamento non solo si sia iscritta nell'immaginario collettivo della Cina, ma anche di come le sue implicazioni abbiano potuto influenzarne la cultura al punto da determinare la costituzione di norme legali. Esiste un altro testo che interpreta in maniera esplicitamente negativa fenomeni che negano una netta distinzione tra i generi; si tratta dello *Soushenji* 搜神記³⁷⁸, compilato da Gan Bao 干寶³⁷⁹ tra il III e il IV secolo d.C. Tra i vari eventi del soprannaturale selezionati per la compilazione di questa raccolta, viene posta attenzione anche su fatti che, adoperando un'espressione moderna, potremmo definire *gender-bending*: lo studioso Daniel Burton-Rose³⁸⁰ rintraccia svariati aneddoti riguardanti casi di *crossdressing*, di ermafroditismo (*intersex*) e di cambio di genere³⁸¹. Due sono le considerazioni più degne di nota. Il fatto che esistano menzioni di individui *gender-bending* è a mio parere indice delle antiche radici della volontà di "normalizzarli": essi vengono individuati, classificati e schedati al fine di presentarli come mere anomalie rispetto alla dicotomia maschile-femminile, e non invece come identità non solo alternative a tale dicotomia, ma aventi la medesima validità. La seconda considerazione riguarda la conferma delle connotazioni negative associate a questo genere di fenomeni. Burton-Rose evidenzia la stretta connessione che viene stabilita tra la segnalazione dell'apparizione di queste anomalie e la conseguente decadenza politica e sociale³⁸². Gli aneddoti che seguono la esemplificano:

A Male becomes a Female (145)

During the Jianping reign period of Aidi³⁸³, a man transformed into a woman in Yuzhang. [...] Chen Feng of Chang'an said: "For the *yang* to change into *yin* will bring about *destruction* [il corsivo è mio], the end of the lineage: it is an omen of mutual self-destruction." [...] For this reason, when Aidi died, Pingdi was destroyed [after succeeding him], and Wang Mang usurped the throne.³⁸⁴

Ancora:

³⁷⁸ Lo *Soushenji* 搜神記 è una delle più antiche raccolte di *zhiguai* 志怪 (novelle del soprannaturale) che ci siano pervenute, seppur in forma frammentaria e parziale; composta da Gan Bao 干寶 nel periodo dei Jin Orientali (317-420 d.C.).

³⁷⁹ Gan Bao, sulle cui esatte date di nascita e morte vi è incertezza, è stato un compilatore storico della dinastia dei Jin Orientali (317-420 d.C.).

³⁸⁰ Daniel Burton-Rose, dopo aver ottenuto nel 2016 un Ph.D. in East Asian Studies presso la Princeton University, è correntemente impiegato come Postdoctoral Teaching Scholar nello History Department della North Carolina University.

³⁸¹ Howard CHIANG, ed., *Transgender China*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp.67-95.

³⁸² Ibid.

³⁸³ Si noti che Aidi è l'imperatore la cui condotta omosessuale diede origine all'espressione della "manica tagliata".

³⁸⁴ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.78-79.

One Person, Two Reproductive Organs (195)

During the year of Emperor Hui [of Qin], in the capital of Luo[yang] there was a person with both male and female organs, both of which were functional. Furthermore, this person was by nature enthusiastically lascivious. The Empire suffered from military disorders [i.e., insurrections] *because of the disordering of male and female influences* [il corsivo è mio] (*qi*), and monstrous physical forms were made.³⁸⁵

Gan Bao mantiene un atteggiamento fortemente moralizzante nel corso dell'intera opera³⁸⁶; come si evince dai passaggi riportati, qualsiasi comportamento e forma fisica al di fuori dalla norma che sia percepita come un disturbo all'ordinario fluire di *yin* e *yang* viene associato ai disordini politici e militari che segnalano il declino di una dinastia e la consegna del mandato celeste a una dinastia nuova e più virtuosa. Persino nuove mode apparentemente innocue, come sandali maschili che assomiglino a calzature tipicamente femminili, vengono considerate come sintomi di decadenza morale e dell'approssimarsi di una crisi politica³⁸⁷.

L'origine dell'ostilità sociale nei confronti del *transgenderism* nel contesto culturale cinese si distingue perciò significativamente da quella riscontrabile nei contesti nordamericano ed europeo. Da un lato, sono state attraversate delle fasi comuni a quelle di alcuni paesi occidentali, come ad esempio la medicalizzazione del fenomeno³⁸⁸, il che può in certa misura essere attribuito all'influenza che questi paesi esercitarono sulla Cina a partire dal 1978, in seguito alle politiche di riforma e apertura³⁸⁹. Dall'altro, il "persistent emotional abuse imposed on transgenders"³⁹⁰, come si è visto, ha trovato terreno fertile in Cina attraverso la promozione del valore morale della pietà filiale confuciana³⁹¹. Inoltre, come sottolineato da Zhang, la disapprovazione verso una sessualità e un'identità di genere percepite come ambigue si è poi significativamente acuita nel periodo della Rivoluzione Culturale (1966 – 1976)³⁹² quando, nello sforzo di opporre resistenza all'influenza capitalista dei paesi esterni alla Cina, "sexuality was

³⁸⁵ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.79.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.78-80.

³⁸⁸ Qing Fei ZHANG, "Transgender Representation by the People's Daily Since 1949", *Sexuality & Culture*, 18, 1, 2014, pp.180-195, cit., pp.194-195.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ ZHANG, "Transgender Representation...", cit., p.195.

³⁹¹ ZHANG, "Transgender Representation...", cit., pp.180-181.

³⁹² ZHANG, "Transgender Representation...", cit., p.184.

suppressed, and regulated under moral integrity subject to a system of administrative and Party sanctions.”³⁹³

Gli eunuchi nella Cina imperiale: un “terzo sesso”?

Gli eunuchi costituivano una categoria di funzionari per lungo tempo impiegati nella Cina imperiale, così come in altri imperi (bizantino, ottomano)³⁹⁴, con lo scopo di servire a palazzo; l’incarico originario di questi funzionari castrati sarebbe stato quello di custodire le mogli e le concubine dell’imperatore, come si può dedurre a partire dal significato letterale del vocabolo “eunuco”, che deriva dal greco εὐνοῦχος, letteralmente “custode del letto”³⁹⁵. Essi rappresentavano dunque un elemento caratteristico della cultura cinese tradizionale; l’interrogativo se sia corretto affermare che la casta degli eunuchi possa essere classificata come un ipotetico “terzo sesso”, quindi come un’eccezione parallela al binario maschile-femminile, scaturisce dal fatto che è così che essi sono stati talvolta percepiti sia da studiosi autoctoni che da studiosi occidentali³⁹⁶. Il problema principale di questo genere di classificazione è che si basa su criteri di giudizio e parametri medici elaborati ancora una volta nel mondo europeo e/o nordamericano³⁹⁷; il rischio di questo genere di metodo è appunto che si finisca per interpretare un dato fenomeno in maniera decontestualizzata³⁹⁸.

Ritengo necessario precisare che la castrazione a cui si sottoponevano gli eunuchi della corte cinese non comportava unicamente la rimozione dei testicoli, ma anche del pene³⁹⁹; questa precisazione è importante anche alla luce di come l’eunuchismo verrà poi interpretato dagli europei. Chiarito ciò, è possibile procedere con l’analisi di tre degli aspetti più significativi della questione degli eunuchi nella Cina imperiale. Innanzitutto, dal momento che nella lingua cinese non è esistito un corrispettivo della parola “sesso” fino al secondo decennio del Ventesimo secolo, ovvero fino a quando non si è avvertita l’esigenza di introdurla nel lessico medico in seguito all’influenza della medicina occidentale⁴⁰⁰, il fatto di classificare gli eunuchi come un “terzo sesso”, con le parole di Howard Chiang, “tells us more about our modern conceptual preoccupations

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.25.

³⁹⁵ Lorenzo ROCCI, *Vocabolario Greco – Italiano*, Roma, Albrighi, Segati e C., 1943 (terza edizione Città di Castello, S. Lapi), cit., p.801.

³⁹⁶ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.24.

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ Vedi pp.74-77.

³⁹⁹ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.29-33.

⁴⁰⁰ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.24.

than the historical experience of eunuchs themselves.”⁴⁰¹. In breve, nel contesto autoctono di formazione degli eunuchi, non si era avvertita l’esigenza medica o culturale di distinguerli come una categoria esterna ai concetti di “maschile” o “femminile”; pertanto, una definizione di questo tipo è già di per sé una sorta di negazione dell’esperienza storica concretamente vissuta dagli eunuchi e da chi vi gravitava attorno. In secondo luogo, se naturalmente la castrazione aveva l’obiettivo di rendere sterile chi vi si sottoponeva, tuttavia il diventare eunuchi non comportava l’uscita dell’individuo dai ruoli sociali tipicamente “maschili” che aveva ricoperto fino a quel momento. Non poteva avere figli naturali, ma poteva adottarne e in ogni caso rimaneva padre della prole generata in precedenza; poteva inoltre sposarsi e peraltro le sue opportunità di ottenere maggiori potere e influenza a corte rimanevano più elevate rispetto a quelle delle servitrici di sesso femminile⁴⁰². La constatazione del notevole potere politico in mano agli eunuchi di corte è infatti un *leitmotiv* della storiografia cinese⁴⁰³ e a questo proposito Chiang osserva che un numero piuttosto vasto di testi⁴⁰⁴, perlopiù cinesi ed elaborati nella seconda metà del Ventesimo secolo, rintracciano le origini di quella che ritengono essere una smania di potere e una propensione per la corruzione da parte degli eunuchi nella “internalized anger and frustration with their lost manhood.”⁴⁰⁵ Questi testi sembrano non tener conto del fatto che, se la capacità biologica di riprodursi era negata agli eunuchi, tuttavia il grande potere politico di cui godevano rimaneva un attributo prettamente maschile; inoltre, gli eunuchi perdevano la propria fertilità, ma acquistavano la capacità di “riprodursi” come classe sociale⁴⁰⁶: erano loro stessi a supervisionare le operazioni di castrazione, o a essere consultati nei casi di auto-castrazione⁴⁰⁷. L’atteggiamento di base dei testi citati da Chiang, così come di opere anche meno recenti, scritte da autori occidentali⁴⁰⁸, è quello di negare agli eunuchi una qualsiasi *agency* nel loro appartenere a questa condizione di castrati. Li si ritiene alla stregua di vittime passive di questa perdita di mascolinità, senza considerare né la loro assodata influenza politica, né il fatto che non tutti gli eunuchi venivano spinti o forzati dai genitori a intraprendere questa carriera. Vi sono infatti casi registrati di uomini adulti, sposati e con figli, che decidevano di

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.44.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.63.

⁴⁰⁵ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.45.

⁴⁰⁶ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.43,45.

⁴⁰⁷ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.45.

⁴⁰⁸ Come ad esempio le osservazioni sugli eunuchi del dottore americano Robert Coltman ((1862–1931), professore di Chirurgia alla Imperial University of Peking e consultato anche in qualità di medico dalla famiglia imperiale e dai suoi eunuchi.

sottoporsi alla procedura nella speranza di essere ammessi tra gli eunuchi di palazzo, senza esservi costretti da terzi: il dottor Coltman⁴⁰⁹ riportava del resto che tutti i casi da lui esaminati si erano sottoposti volontariamente alla castrazione⁴¹⁰; se una scelta di questo tipo può comunque essere stata determinata da fattori esterni, come ristrettezze economiche, vi sono anche casi di figli che sceglievano di diventare eunuchi con il preciso scopo di porre fine alla discendenza familiare, solitamente a causa di profondi disaccordi col proprio padre⁴¹¹. Gli autori sia occidentali sia cinesi che nel Ventesimo secolo studiano questa classe sociale tendono a basarsi sui primi testi sugli eunuchi scritti da occidentali⁴¹² e ad adottare quindi una concezione non storicamente localizzata del fenomeno, di cui viene quasi esclusivamente considerata la sfera biologica, senza dare la dovuta importanza a quella socio-culturale⁴¹³. Peraltro, ricordando che la castrazione a cui si sottoponevano gli eunuchi coinvolgeva non solo i testicoli, ma l'intero apparato riproduttore maschile, un fattore che contribuisce a questo calcare sulla demascolinizzazione degli eunuchi è dato dall'influenza che in Europa – e successivamente in Cina – avevano avuto le teorie freudiane⁴¹⁴, secondo cui “castration anxiety was symptomatic of a psychogenic fear, or at least recognition, of ‘the lack of penis’.”⁴¹⁵, in seguito alle quali nel mondo medico occidentale la parola “castrazione” era stata ricollocata per indicare non più solo l'accezione originaria di sterilizzazione, ma per comprendere anche la rimozione del pene.

In conclusione, considerare gli eunuchi un “terzo sesso” implica non tenere dovutamente conto del contesto culturale, così come della collocazione storica e politica del fenomeno. Anzi, questa classificazione si ricollega alla definizione della Cina come *the sick man of Asia* che aveva iniziato a diffondersi già nel XIX secolo⁴¹⁶, la quale aveva poi portato vari commentatori culturali a definire la Cina imperiale come una “civiltà castrata” (*beiyange de wenming* 被閹割的文明)⁴¹⁷. Quest'espressione di carattere dispregiativo nasceva dall'osservazione che in Cina, in particolare nell'ultimo periodo della dinastia Qing, il potere politico era in larga parte in mano agli eunuchi; nell'ottica dei commentatori, questa classe sociale costituita da individui influenti e ritenuti de-

⁴⁰⁹ Vedi nota 408.

⁴¹⁰ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.50-51.

⁴¹¹ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.51.

⁴¹² CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.28,43.

⁴¹³ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.43-44.

⁴¹⁴ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.33.

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.23.

⁴¹⁷ Ibid.

mascolinizzati rappresentava una delle insidie maggiori per la stabilità della Cina dinastica⁴¹⁸. È invece importante che discipline come i *transgender studies* interpretino fenomeni culturali come l'eunuchismo senza fare uso di concetti, come in questo caso l'idea di de-mascolinizzazione, che nel contesto culturale di origine non erano applicati al fenomeno in questione. Una rappresentazione di questo fenomeno come la prova dell'esistenza di una categoria che esuli dalla dualità maschile-femminile ("terzo sesso") può trasmettere l'illusione che nella società tradizionale cinese vi fosse uno spazio di inclusione e accettazione per espressioni alternative dell'identità di genere che invece non è mai esistito, o in cui comunque quella specifica categoria di individui non è mai rientrata: essi, sebbene con modalità diverse, non facevano altro che replicare questa dicotomia.

La figura teatrale del *dan* 旦: ruoli femminili interpretati da uomini

Nel contesto della Cina tradizionale gli interpreti del ruolo di *dan*, uomini che sul palcoscenico dovevano identificarsi con figure femminili, costituiscono un altro esempio di individui che sembrano piegare la rigidità dei ruoli di genere così come sono stati determinati dalla cultura e dalla società. Se gli eunuchi impiegati presso il palazzo imperiale godevano di autorità e influenza negli affari politici dell'impero, così, soprattutto in determinati periodi storici, anche gli attori che interpretavano ruoli femminili hanno goduto di immensa popolarità⁴¹⁹; considerati gli argomenti trattati in questo studio, è perciò importante soffermarsi anche su questa figura, al fine di comprenderne le effettive implicazioni sociali.

La tradizione teatrale di ruoli femminili assegnati a interpreti maschili si ritrova in diverse culture; nel mondo anglofono e, più in generale, occidentale, si ha maggiore familiarità con il teatro elisabettiano⁴²⁰, in cui si dovevano obbligatoriamente impiegare solo attori uomini. In maniera analoga, questo genere di consuetudine ha interessato altre forme di teatro in altre parti del mondo, come per esempio il *kabuki* giapponese, con il ruolo dell'*onnagata*⁴²¹, e il *jingju* 京剧, o Opera di Pechino, con la figura del *dan*⁴²². La consuetudine di impiegare uomini nelle parti femminili in Cina ha origini antiche e alcuni

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Min TIAN, "Male Dan: the Paradox of Sex, Acting, and Perception of Female Impersonation in Traditional Chinese Theatre", in *Asian Theatre Journal*, 17, 1, 2000, pp.78-97, cit., pp.81, 91.

⁴²⁰ TIAN, "Male Dan...", cit., p.90.

⁴²¹ TIAN, "Male Dan...", cit., p.85.

⁴²² TIAN, "Male Dan...", cit., p.78.

ritengono che vada fatta risalire almeno alla dinastia Han (206 a.C. – 219 d.C.)⁴²³. Essa si consolidò soprattutto grazie all'influenza che la dottrina confuciana aveva acquisito sulla società⁴²⁴; in maniera per certi aspetti simili a ciò che sarebbe accaduto anche in Inghilterra con il teatro elisabettiano, si riteneva eticamente inopportuno che le donne recitassero, fatta in parte eccezione per ruoli che venivano ritenuti meno sovversivi, come quello di *laodan* 老旦 (anziana signora)⁴²⁵. Nel VI sec. d.C. infatti l'imperatore Gao Zong emanò un editto che vietava alle donne di recitare⁴²⁶. Il collegamento tra questa norma etica e la dottrina confuciana si evidenzia anche nei periodi storici in cui tale tradizione culturale venne meno. Ad esempio, durante la dinastia Yuan (1277 – 1367) la supremazia morale del confucianesimo venne messa in difficoltà dalla vittoria mongola e una delle conseguenze fu proprio di riportare le donne a teatro per interpretare i ruoli femminili⁴²⁷; tuttavia, questa fase era destinata a finire con l'ascesa al potere della dinastia Ming e la conseguente restaurazione della dottrina confuciana⁴²⁸; durante l'epoca Qing i ruoli femminili interpretati da attori e danzatori uomini continuarono a rimanere predominanti, soprattutto in seguito a diversi editti imperiali che appunto proibivano alle donne l'accesso al palcoscenico⁴²⁹. Infine, nel periodo tra la fine della dinastia Qing e l'inizio dell'epoca repubblicana, in seguito all'apertura di scuole appositamente istituite, si verificò il ritorno delle donne alla professione teatrale⁴³⁰.

Gli attori che recitavano come *dan* solitamente venivano ammessi alle scuole di formazione teatrale da giovanissimi, tra i sei e gli undici anni d'età⁴³¹ e sottoposti a un allenamento duro e intensivo che poteva durare fino a sette anni. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, essi continuavano a recitare parti femminili per tutta la vita, anche quando la voce aveva ormai assunto un timbro più adulto e profondo, grazie all'aver sviluppato la tecnica del falsetto⁴³²; anzi, il vertice della carriera veniva di norma raggiunto quando gli attori non erano più giovani, ma in prossimità della mezz'età: lo stesso Mei Lanfang (1894 – 1961), considerato il più celebre e abile interprete di *dan*, calcò per l'ultima volta la scena a sessantadue anni⁴³³. Ci si potrebbe domandare il perché

⁴²³ TIAN, "Male Dan...", cit., p.79.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ TIAN, "Male Dan...", cit., p.81.

⁴²⁶ Nicola SAVARESE, *Il racconto del teatro cinese*, Roma, Carocci editore, 2003, cit., p.70.

⁴²⁷ TIAN, "Male Dan...", cit., p.80.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ TIAN, "Male Dan...", cit., p.91.

⁴³¹ TIAN, "Male Dan...", cit., p.83.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Ibid.

di tempistiche così lunghe; una delle ragioni risiede nella questione dell'identificazione⁴³⁴. In modo quasi paradossale, se si pensa che il *jingju* si basa su ruoli strettamente codificati, l'identificazione dell'attore col proprio ruolo è ritenuta fondamentale per poter consegnare allo spettatore una prova realistica, sincera, pur nel suo essere l'interpretazione di un personaggio con caratteristiche fisse⁴³⁵. A maggior ragione, quindi, il processo dell'identificazione dell'attore col proprio ruolo è importante per l'attore che debba interpretare un ruolo femminile: il suo essere uomo non deve ostacolarlo nella *performance* di un personaggio femminile. Questo processo è interessante per chi si interessi a questioni di *transgenderism* e identità di genere perché in teoria prevederebbe l'identificazione dell'attore con il proprio ruolo femminile anche nella vita quotidiana; ciò si può ravvisare per esempio nelle parole di un noto drammaturgo dell'epoca Ming, Tang Xianzu (1550 – 1616): “the performer who plays the female role should constantly imagine himself to be a woman”⁴³⁶. Che si interpreti una donna casta, una nobile, oppure una bisbetica, all'attore è raccomandato di vivere la propria vita secondo le inclinazioni dominanti del proprio personaggio⁴³⁷. Idealmente, egli dovrebbe essere in grado di far dimenticare al pubblico che chi sta calcando la scena in quel momento non è davvero una donna, ma un uomo. Se la donna interpretata non è più giovane, questa sorta di sospensione dell'incredulità che l'attore riesce a provocare nello spettatore è la dimostrazione della sua bravura di interprete⁴³⁸, mentre, se si tratta di una donna giovane, un'altra dimostrazione di bravura è il risultare attraente per gli spettatori uomini⁴³⁹; numerosissimi sono, del resto, i casi di relazioni omosessuali intrattenute tra gli interpreti di *dan* e i loro spettatori, o i loro protettori⁴⁴⁰.

Il fatto che la completa identificazione dell'attore col proprio ruolo femminile lo conducesse a mantenere uno stile di vita basato sulle inclinazioni delle donne che interpretava potrebbe indurre a porsi il seguente interrogativo: alla luce anche dell'attrazione manifestata dagli spettatori per gli attori, il ruolo del *dan* potrebbe forse creare uno spazio per una forma socialmente riconosciuta e accettata di *transgenderism*? Ebbene, dal momento che non è plausibile essere a conoscenza delle vicende personali di tutti gli interpreti di *dan*, non si può negare l'ipotesi che dinamiche *transgender* abbiano

⁴³⁴ TIAN, “Male Dan...”, cit., p.84.

⁴³⁵ TIAN, “Male Dan...”, cit., pp.84-86.

⁴³⁶ TIAN, “Male Dan...”, cit., p.84.

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ TIAN, “Male Dan...”, cit., p.82.

⁴⁴⁰ TIAN, “Male Dan...”, cit., pp.82-83; anche in SAVARESE, *Il racconto del teatro cinese*, cit., p.69.

potuto svilupparsi nelle storie personali degli interpreti. Tuttavia, anche ammettendo che vi possano essere stati individui che attraverso il ruolo di *dan* e le sue implicazioni nella vita quotidiana abbiano potuto esprimere un'identità di genere più consona a sé e che altrimenti avrebbero dovuta mantenere sopita, non si deve scordare che l'affidare a uomini ruoli teatrali femminili nasceva dalla convinzione che essi, rispetto alle donne, fossero in grado di interpretarli meglio⁴⁴¹. Infatti, se in determinati periodi storici alle donne non era consentito l'accesso alla professione teatrale sulla base delle norme etiche vigenti, un altro genere di argomentazione per giustificare questo divieto si basava sulla speculazione che le donne, a differenza degli uomini, non fossero in grado di rappresentare in maniera veridica "l'essenza femminile"⁴⁴². Si tratterebbe per la verità di un ragionamento interessante – se non avesse avuto conseguenze discriminatorie – secondo cui le donne, dando per scontate e naturali le proprie caratteristiche femminili, le avrebbero messe in scena senza dar loro il giusto risalto; questo genere di ragionamento si ritrova anche nel mondo occidentale ed è espresso chiaramente dai commenti di Goethe dopo che ebbe assistito nel 1787 a una rappresentazione di *La locandiera* di Goldoni in cui gli attori erano solo uomini:

We come to understand the female sex so much the better because someone has observed and meditated on their ways, and not the process itself, but the result of the process, is presented to us.⁴⁴³

Insomma, un individuo di sesso maschile che interpretasse un ruolo femminile era in linea di principio autorizzato a farlo proprio in virtù del suo essere uomo, dotato quindi di un punto di vista esterno che gli consentiva di cogliere quegli aspetti della femminilità che le donne stesse quasi ignoravano. Nel Ventesimo secolo, quando in Cina vennero aperte scuole di formazione per attrici, questo genere di mentalità era ancora dominante: le scuole erano guidate da insegnanti uomini e in ogni caso, durante l'epoca d'oro di Mei Lanfang, il *jingju* continuò a essere considerato più adatto a interpreti maschili⁴⁴⁴. Pertanto, la percezione del fenomeno dei *dan* come una sorta di apertura nei confronti di individui che non si conformavano al proprio genere è errata; al contrario, questo fenomeno costituisce un doppio rinforzamento della fissità dei ruoli di genere. Doppio, perché da un lato si afferma che solo un attore sia in grado di interpretare veridicamente un ruolo femminile, grazie proprio al suo essere uomo e dunque

⁴⁴¹ TIAN, "Male Dan...", cit., pp.86-90.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ TIAN, "Male Dan...", cit., p.86.

⁴⁴⁴ TIAN, "Male Dan...", cit., p.91.

osservatore esterno, e dall'altro quest'essenza della femminilità che solo un uomo sarebbe in grado di esprimere non è in realtà il frutto di un'osservazione neutrale, quanto il risultato di ciò che gli uomini di un dato contesto storico e culturale si aspettavano dalle donne⁴⁴⁵.

A suffragio dell'idea che il *dan* sia una figura volta a rafforzare l'identità maschile, interviene anche lo studioso John Zou, seppure con un tipo di argomentazione molto diverso. Zou si concentra sulla figura di Mei Lanfang, la cui popolarità si estendeva non solo sul territorio della Cina, ma a livello internazionale, e afferma la sua importanza nel ridare all'uomo cinese una dignità che gli era venuta meno⁴⁴⁶. Zou incentra la propria analisi sul vestiario che ricopriva il corpo maschile agli inizi del Ventesimo secolo. Egli sottolinea che la tradizione confuciana aveva per secoli regolato strettamente l'abbigliamento maschile, specificando quali tipi di tessuti, fogge e decorazioni dovevano essere indossati da ciascuno a seconda del ruolo politico e della classe sociale⁴⁴⁷. In seguito alla conquista mancese, erano state imposte nuove consuetudini estetiche⁴⁴⁸, che avevano determinato ulteriori variazioni nella politica confuciana dell'*yiguan* 衣冠, che regolava le norme dell'abbigliamento. Infine, agli inizi del Ventesimo secolo, la caduta della dinastia mancese aveva lasciato spazio a una confusione politica che si rifletteva anche su come gli uomini si abbigliavano. La ricerca di un abbigliamento identitario, che fosse nuovamente "cinese", libero cioè da invadenti influenze esterne, si affiancava di fatto a una realtà costellata da abiti di taglio occidentale, completi realizzati su ispirazione delle uniformi militari giapponesi, la giacca mancese *magua* 马褂 e gli abiti cosiddetti "alla Sun Yat-sen"⁴⁴⁹. Con le parole di Zou,

If the anti-Manchu revolution was partially fanned by the passion to erase the painful signs of conquest, neither did the postcolonial early Republican China provide conditions under which Chinese men could systematically return to the authentic "Chinese" clothing of Confucian description. Whether by intention, custom or necessity, Chinese men again found themselves haplessly dressed in someone else's clothes.⁴⁵⁰

In questa situazione di incertezza si colloca, secondo Zou, l'intervento salvifico di Mei Lanfang. Mei, scegliendo di mettere in scena personaggi femminili virtuosi

⁴⁴⁵ TIAN, "Male Dan...", cit., p.90.

⁴⁴⁶ Fran MARTIN, Larissa Heinrich ARI, eds., *Embodied Modernities: Corporeality, Representation, and Chinese Cultures*, University of Hawai'i Press, 2006, cit., p.85.

⁴⁴⁷ MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., p.83.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., pp.82-83.

⁴⁵⁰ MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., p.84.

anziché viziosi⁴⁵¹, riabilitava progressivamente nell'immaginario collettivo il ruolo del *dan*, che negli ultimi anni era stato oggetto di critica da parte di intellettuali come lo scrittore Zhou Zuoren (1885 – 1967), i quali avevano disapprovato il collegamento che spesso si creava tra questa professione e la prostituzione e avevano quindi redarguito l'abitudine di rendere un corpo maschile attraente per altri uomini⁴⁵². Questa riabilitazione, per Mei, non interessava solo la scelta di quali personaggi rappresentare o la gamma gestuale da adoperare, ma procedeva in parallelo con il vestiario, il cui stile e le cui decorazioni Mei stabiliva servendosi del parere di una cerchia di amici pittori e letterati⁴⁵³, il che evidenzia ancor più la volontà di dare rinnovata nobiltà alla professione. Pertanto, l'operato di Mei Lanfang, che con un'attenzione per i dettagli quasi compulsiva⁴⁵⁴ vestiva il corpo maschile, paradossalmente lo andava svestendo: esso cessava di prendere parte attiva nell'essere uno strumento di attrazione sessuale per gli spettatori, cessava di essere contaminato da un abbigliamento femminile provocante e diventava così un mero veicolo di scena⁴⁵⁵: un corpo simbolicamente libero e nudo, “a new beginning through the rejection of the past.”⁴⁵⁶ In conclusione, la particolare lettura offerta John Zou dell'operato di Mei Lanfang suffraga l'ipotesi che non sia corretto ritenere l'ambito del *dan* come un *locus* per l'espressione socialmente accettata di diversi orientamenti sessuali e/o identità di genere: il fatto stesso che la contaminazione del corpo maschile per mezzo degli abiti femminili, che lo rendevano un oggetto di desiderio sessuale per il pubblico maschile, sia stata condannata dagli intellettuali ed eradicata da parte del più celebre interprete di *dan*, è un indice lampante della loro mancata accettazione sociale.

Il *transgenderism* nella cultura cinese contemporanea

Due casi a confronto: Jin Xing 金星 e Ma Liuming 马六明

Sebbene si tratti di personalità artistiche differenti al punto da poter essere definite antitetice, istituire un confronto tra Jin Xing e Ma Liuming può ispirare una serie di

⁴⁵¹ MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., pp.91-93.

⁴⁵² MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., pp.86-87.

⁴⁵³ MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., p.90.

⁴⁵⁴ MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., p.89.

⁴⁵⁵ MARTIN, ARI, eds., *Embodied Modernities...*, cit., p.95.

⁴⁵⁶ Ibid.

riflessioni sulla percezione del *transgenderism* nella Cina contemporanea. Discutere in parallelo di questi due artisti permette di osservare contemporaneamente due facce della medesima medaglia: entrambi appartengono alla stessa generazione dei nati verso la fine degli anni Sessanta, il loro Paese di origine è la Cina – sebbene Jin Xing abbia sempre specificato l’origine coreana della propria famiglia⁴⁵⁷ – ed entrambi hanno intrapreso una carriera artistica. Proprio a causa di questo terreno comune tra i due, le varie differenze che li contraddistinguono spiccano con nitida chiarezza.

Dei due, è ipotizzabile che Jin Xing sia la figura più nota al grande pubblico, innanzitutto grazie alla sua fama di ballerina e coreografa, interprete eccellente di brani classici e moderni, di cui godeva già agli inizi degli anni Novanta a livello nazionale e internazionale⁴⁵⁸; inoltre, Jin Xing è attualmente alla guida del *The Jin Xing Show*, ovvero il proprio *talk show* televisivo⁴⁵⁹. La fama di Jin Xing è anche in parte legata al fatto che nel 1995 fece ritorno in Cina dagli Stati Uniti al fine di sottoporsi alla SRS per una transizione MtF⁴⁶⁰, diventando così nota anche per essere una personalità di spicco che aveva stabilito di cambiare genere, senza peraltro rinunciare al prestigio e all’esposizione mediatica conferitile dalla propria professione. Delle sue vicende personali, uno degli aspetti più significativi è il contesto in cui si è svolta la sua educazione, che è stato quello delle accademie militari: a soli nove anni, essendo già conosciuta come un bambino prodigio⁴⁶¹, Jin Xing venne ammessa nella *troupe* di ballo di un’ accademia militare, in cui ricevette una triplice educazione: scolastica, militare, e relativa a varie tipologie di danza⁴⁶². Jin Xing afferma di aver sempre avuto la sensazione di essere diversa dai suoi coetanei; la realizzazione di non essere *gay*, ma *transgender* è però avvenuta solo attorno ai diciannove anni⁴⁶³: in questo periodo si trovava a New York, essendo stata selezionata dall’American Dance Festival e dall’Asian Culture Council per studiare danza moderna negli Stati Uniti⁴⁶⁴. In questo nuovo contesto aveva quindi modo di vivere in una realtà sociale più dinamica e aperta nei confronti di altri orientamenti sessuali e identità di genere rispetto alla realtà cinese e militare in cui aveva vissuto fino a quel momento. A

⁴⁵⁷ Andrew KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China: Redefining the Mainstream”, *The Drama Review*, 48, 1, 2004, pp.106-123, cit., pp.108-109.

⁴⁵⁸ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., pp.106-107, 115.

⁴⁵⁹ China Hands Magazine, *Jin Xing, Transgender Face of a More Open China?*, [online] 2016, <https://chinahandsmagazine.org/2016/07/23/jin-xing-transgender-face-of-a-more-open-china/>, [12-09-16].

⁴⁶⁰ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., pp.115-116.

⁴⁶¹ Qui adopero il genere maschile per il sostantivo “bambino” in quanto all’epoca Jin Xing non aveva ancora effettuato la SRS, per cui ritengo sarebbe errato definirla “bambina” in questa fase della sua vita.

⁴⁶² KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., p.109.

⁴⁶³ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., pp.112, 115.

⁴⁶⁴ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., p.111.

proposito dell'ambiente militare in cui ricevette un'educazione, Jin Xing ha più volte affermato di aver avvertito quanto sarebbe stato difficoltoso esprimere un'inclinazione sessuale diversa rispetto a quello che si riteneva essere la norma; ma queste riflessioni, anziché scoraggiarla o intimidirla, l'hanno resa ancora più persuasa della necessità imperativa di doversi impegnare a fondo per riuscire a diventare una figura di spicco:

This is why I worked so hard – because I wanted to be famous. Then when I reached a certain level people would not care about my personal life.⁴⁶⁵

Un altro aspetto interessante della vicenda di Jin Xing è stata la scelta di far ritorno in Cina per sottoporsi alla SRS. La motivazione che Jin Xing dà di questa scelta è che sottoporvisi negli Stati Uniti avrebbe comportato un ingente investimento di tempo e denaro, dovuto soprattutto all'obbligo di dover seguire la lunga terapia psicologica ritenuta necessaria per poter infine accedere alle terapie di transizione di genere, mentre in Cina questo genere di percorso non era contemplato⁴⁶⁶; questo dato è degno di nota poiché si ricorderà che attualmente anche in Cina la terapia psichiatrica è indicata come obbligatoria⁴⁶⁷. Infine, un terzo dato significativo è che l'essersi sottoposta alla terapia di riassegnazione sessuale non ha in generale influito negativamente sulla carriera o sulla notorietà di Jin Xing, sebbene abbia comunque subito alcuni atti di discriminazione. Nel 1995, mentre si occupava di dirigere la sezione di danza moderna della Beijing Dance Academy, il *Zhongguo Qingnian Bao* 中国青年报 (*China Youth Daily*) aveva pubblicato un articolo dal titolo *Unclear-Sex Chinese Artist Will Be on Stage*, che, come ricorda Jin Xing, “pointed out that it was insulting to Chinese culture to put on a show by a person whose sexuality was not clear.”⁴⁶⁸; quest'episodio comunque si concluse con una denuncia sporta dall'artista verso il giornale. Più recentemente, nel 2011, Jin Xing è stata licenziata dal *talent show Fei Tong Fan Xiang* 非同凡响 di cui era uno dei giudici⁴⁶⁹; le motivazioni alla base dell'improvviso licenziamento, voluto dal Zhejiang Province Radio, Film and Television Bureau non sono mai state chiarite, ma la stessa Jin Xing ritiene si sia trattato di discriminazione a causa della propria identità di genere⁴⁷⁰. Prodursi in speculazioni senza un solido fondamento sarebbe inutile, ma si tenga presente che in Cina al momento ancora non

⁴⁶⁵ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., p.112.

⁴⁶⁶ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., pp.115-116.

⁴⁶⁷ Vedi p.63.

⁴⁶⁸ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., p.116.

⁴⁶⁹ TAN, Kenneth, *Jin Xing says kicked off reality show for being transgender*, in “shanghaiist.com”, [online] 2011, <http://shanghaiist.com/2011/09/22/jin-xing-transgender.php>, [12-09-16].

⁴⁷⁰ Ibid.

esistono delle leggi che vietino la discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale o dell'identità di genere⁴⁷¹. A dispetto di questi episodi, tuttavia, la carriera di Jin Xing non si è arrestata e anzi si è estesa alla coreografia⁴⁷²; inoltre, a metà degli anni Novanta ha fondato a Shanghai una propria compagnia, la Jin Xing Dance Theatre e, come abbiamo accennato, da qualche anno dirige anche il proprio *talk show*. Si può dunque immaginare che il suo ragionamento originario, ovvero di diventare famosa in modo tale che nessuno poi potesse ostacolarla sulla base delle proprie scelte personali, si sia negli anni dimostrato corretto: se non è raro che una parte dell'audience dei suoi spettacoli sia costituita da persone incuriosite dal suo essere transessuale⁴⁷³, comunque, grazie al suo successo globale, Jin Xing costituisce un esempio di orgoglio nazionale. Pertanto, anche se si è a sua volta ritrovata a dover affrontare delle discriminazioni, queste non hanno inficiato la sua vita personale e la sua carriera, come invece accade spesso ai comuni cittadini cinesi che esprimono un'identità di genere alternativa⁴⁷⁴; inoltre, come è evidente dalla sua popolarità, Jin Xing non si è nemmeno mai trovata “stuck in a marginalized or underground art scene. [She has] a mainstream career.”⁴⁷⁵

Una *underground art scene* è invece quella da cui proviene Ma Liuming, un *performance artist* che appartiene alla medesima generazione di Jin Xing ma che ha cessato la propria attività artistica nel 2002. Come lei, ha guadagnato popolarità crescente attorno alla seconda metà degli anni Novanta, ma da lei si distingue non solo in base alle diverse tipologie artistiche cui si dedicava (pittura a olio e *performance art*⁴⁷⁶), ma anche in base a ciò che intendeva trasmettere con la propria arte e all'accoglienza delle proprie opere sul territorio nazionale. Nel primo capitolo, a proposito di *A Post-transsexual Manifesto* di Sandy Stone, si è discusso dell'importanza che soprattutto per i transessuali riveste l'atto del *passing*, ovvero il riuscire con successo a “passare” per una persona del genere desiderato, senza permettere a un osservatore esterno di leggere su di sé la propria storia di transizione⁴⁷⁷. Il *passing* è insomma una negazione dell'ambiguità, sessuale o di genere, un silenzioso rientro nelle categorie binarie accettate dalla società⁴⁷⁸. Al contrario, il messaggio di Ma si colloca

⁴⁷¹ Vedi p.49.

⁴⁷² KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., p.116.

⁴⁷³ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., pp.118-119.

⁴⁷⁴ Vedi p.69.

⁴⁷⁵ KIMBROUGH, “Jin Xing in the New China...”, cit., p.117.

⁴⁷⁶ Zhijian QIAN, “Performing Bodies: Zhang Huan, Ma Liuming, and Performance Art in China”, *Art Journal*, 58, 2, 1999, pp.60-81, cit., p.72.

⁴⁷⁷ Vedi pp.30-31.

⁴⁷⁸ Ibid.

all'estremo opposto rispetto a questo atto. Innanzitutto, nella messa in scena delle sue opere Ma adoperava il proprio corpo, assumendo però l'identità di Fen-Ma Liuming 芬-马六明⁴⁷⁹; la stessa scelta di associare il carattere *fen* 芬 al proprio nome era dovuta all'intenzione di assumere un'identità di genere volontariamente ambigua: *fen*, carattere dalla connotazione femminile che significa “fragranza”, ammorbidiva il carattere mascolino del nome di Ma e allo stesso tempo, avendo una pronuncia simile a *fen* 分 di “divisione”, suggeriva la distinzione tra l'artista Ma Liuming e il personaggio Fen-Ma Liuming⁴⁸⁰. Lo scopo dell'artista era appunto quello di dar vita a una creatura che rappresentasse quella che a suo parere era l'ambiguità sessuale intrinseca di ogni essere umano, mostrando quanto una distinzione del tipo maschile-femminile basata su dettagli esterni come i capelli, gli abiti, il trucco, fosse in fin dei conti sommaria⁴⁸¹. Di conseguenza, il personaggio scenico Fen-Ma Liuming incarnava quest'ambiguità: un corpo nudo (talvolta vestito, ma con abiti femminili di cui finiva per liberarsi⁴⁸²), con attributi sessuali maschili, ma dalle membra esili, delicate, una capigliatura femminile e un volto truccato⁴⁸³. Ma metteva in scena esperienze tangibili, alle quali gli spettatori potevano partecipare nel modo che prediligevano⁴⁸⁴ e tramite cui l'ambiguità di genere che tanto gli interessava veniva rappresentata visivamente. A questo proposito, forse una delle opere più importanti è *Fen-Ma Liuming Walks on the Great Wall*⁴⁸⁵: dopo essersi truccato il volto, Fen-Ma Liuming, con l'aspetto femmineo che lo contraddistingue si incammina lungo una sezione della Grande Muraglia, il corpo nudo e i lunghi capelli sciolti. La Grande Muraglia è notoriamente stata creata per separare nettamente una società ritenuta “civilizzata” da popolazioni considerate invece “barbare”, costituendo quindi una barriera tra due realtà politiche e culturali ritenute inconciliabili⁴⁸⁶. Nel caso dell'opera di Fen-Ma Liuming, la Grande Muraglia dà forma concreta alla segregazione culturale di un genere dall'altro; invece Fen-Ma, che col proprio corpo androgino ci cammina sopra, finisce per incarnare la prova vivente della qualità fittizia di queste nette distinzioni. Le opere di Ma Liuming sono inoltre caratterizzate dal silenzio: l'artista lascia che siano la visibilità e la tangibilità del

⁴⁷⁹ Sheldon H. LU, *Chinese Modernity and Global Biopolitics – Studies in Literature and Visual Culture*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007, cit., p.76.

⁴⁸⁰ LU, *Chinese Modernity...*, cit., p.75; anche in: QIAN, “Performing Bodies...”, cit., p.74.

⁴⁸¹ QIAN, “Performing Bodies...”, cit., pp.74, 79.

⁴⁸² QIAN, “Performing Bodies...”, cit., p.78.

⁴⁸³ QIAN, “Performing Bodies...”, cit., p.76.

⁴⁸⁴ QIAN, “Performing Bodies...”, cit., pp.71-72.

⁴⁸⁵ Rappresentata nel 1996.

⁴⁸⁶ LU, *Chinese Modernity...*, cit., pp.76-77.

proprio corpo a comunicare silenziosamente all'osservatore le ambiguità che Ma intende esprimere, in una casuale ma a mio parere comunque significativa simmetria con il silenzio associato da Stone all'atto del *passing*, che al contrario esprime il desiderio di eliminare invece ogni ambiguità per conformarsi pienamente alle aspettative sociali. *Fen-Ma Liuming Walks on the Great Wall*, così come altre opere⁴⁸⁷, sono state rappresentate in Cina, ma l'accoglienza che hanno ottenuto nel territorio cinese si divide tra due diversi atteggiamenti: quello entusiasta espresso dagli altri artisti e intellettuali autoctoni che ne costituivano l'*audience* ristretta, e quello più freddo da parte delle autorità pubbliche. Sebbene dal 1996 i lavori di Ma Liuming riscossero un successo internazionale tale da essere rappresentati all'estero⁴⁸⁸, in Cina essi non ottennero mai l'approvazione pubblica che ad esempio è stata negli anni riservata all'operato di Jin Xing: le rappresentazioni di Ma sono quasi sempre stati avvenimenti privati, messi in scena all'interno di residenze private⁴⁸⁹. Nel 1994, durante una di queste rappresentazioni, Ma venne addirittura arrestato e costretto a rimanere in carcere per due mesi: "They said I was doing a porn show."⁴⁹⁰

In seguito a queste considerazioni su Jin Xing e Ma Liuming, è possibile trarre una conclusione sull'atteggiamento generale delle autorità nei confronti di figure pubbliche *transgender* o che col proprio aspetto o comportamento si discostino dalla normalità. Jin Xing, che non ha mai taciuto il proprio essere una transessuale, dopo la fase di rottura dal genere assegnatole alla nascita si è però completamente reinserita nelle usuali dinamiche sociali: si presenta in pubblico con un aspetto e un atteggiamento che non si discostano dagli attributi canonici della femminilità – elegante, aggraziata, abbigliata e truccata con attenzione – ed è sposata e madre di tre figli adottati. Inoltre, sia nella sua attività di ballerina sia in quella di coreografa non viene espressa quella sessualità ambigua che invece è ciò che contraddistingueva le opere rappresentate da Ma. Jin Xing, che ha intrapreso numerosi incarichi di rilievo, è stata accettata dalle autorità non solo grazie all'essere considerata una figura di spicco sul panorama internazionale, ma soprattutto grazie alla sua spontanea replica delle norme biopolitiche di orientamento sessuale e identità di genere. Al contrario, il personaggio di Fen-Ma Liuming, che pure aveva ottenuto riconoscimento internazionale, presentava un'ambiguità di genere che nella società cinese avrebbe invece dovuto rimanere

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ QIAN, "Performing Bodies...", cit., p.61.

⁴⁸⁹ QIAN, "Performing Bodies...", cit., p.72; anche in: LU, *Chinese Modernity...*, cit., p.76.

⁴⁹⁰ QIAN, "Performing Bodies...", cit., p.75.

inespressa; abbiamo avuto modo di constatare come il desiderio di non esprimersi riguardo a fenomeni ritenuti ambigui si rispecchi anche nelle varie lacune che caratterizzano la legislatura quasi inesistente sui diritti delle comunità LGBT⁴⁹¹.

Rappresentazione di fenomeni *transgender* nel cinema: alcuni esempi

La studiosa Helen Hok-Sze Leung⁴⁹², in un'analisi⁴⁹³ sulla frequenza della presenza di fenomeni *transgender* nel cinema *sinophone* e sui modi di rappresentarla, nota come questa presenza sul grande schermo sia in effetti piuttosto rara. In seguito a questa considerazione, ritiene che sia più opportuno svolgere un'analisi non solo in base a che genere di personaggi *gender variant* compaiano nei film, ma anche in base a come questi interagiscono con gli altri personaggi e infine concentrare la propria attenzione sulle eventuali *trans practice* che i personaggi possano mettere in atto⁴⁹⁴; con questo termine, Leung denota le “various modification practices that transform bodily beings”⁴⁹⁵.

Le osservazioni di Leung costituiscono degli strumenti essenziali per potersi occupare della rappresentazione *transgender* nel cinema *sinophone*, poiché, se in vari film si può incorrere in fenomeni che possono essere raggruppati sotto *l'umbrella term* “*trans*”, come per esempio il *crossdressing*⁴⁹⁶, tuttavia è molto più raro imbattersi in identità di genere più radicali, come persone transessuali. Inoltre, quando ciò accade, si tratta perlopiù di personaggi confinati alla marginalità: nel film *Whispers and Moans*⁴⁹⁷, tratto dall'omonimo libro⁴⁹⁸ che si occupava di indagare sulla vita dei/delle *sex workers* di Hong Kong, viene presentata un'unica figura transessuale, la prostituta Joey, di cui viene discussa soprattutto la relazione col proprio partner. Nello stesso libro, del resto, alla categoria di *trans sex workers* viene dedicato un unico capitolo su diciannove⁴⁹⁹. Secondo Leung, la ricerca di eventuali *trans practices* nei personaggi dà luogo a un maggior numero di risultati rispetto alla ricerca di personaggi transessuali; un esempio

⁴⁹¹ Vedi pp.46-49.

⁴⁹² Helen Hok-Sze Leung insegna presso il Department of Gender, Sexuality & Women's Studies della Simon Fraser University.

⁴⁹³ CHIANG, ed., *Transgender China*, pp.183-198.

⁴⁹⁴ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.186-187.

⁴⁹⁵ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.187.

⁴⁹⁶ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., pp.187-188, 191.

⁴⁹⁷ *Xinggongzuozhe shiri tan* 性工作者十日談 (*Whispers and Moans*), reg. Herman Yau, Hong Kong, Cameron Entertainment Ltd., 2007.

⁴⁹⁸ Yeeshan YANG, *Whispers and Moans – Interviews with the Men and Women of Hong Kong's Sex Industry*, Hong Kong, Blacksmith Books, 2006.

⁴⁹⁹ YANG, *Whispers and Moans...*, pp.33-47.

noto è dato dal film *Addio mia concubina*⁵⁰⁰, che segue la vita di due attori di *jingju* dall'infanzia fino all'età adulta e dipinge il profondo legame affettivo che si crea tra i due protagonisti, Dieyi e Xiaolou. Viene posta grande attenzione alla dura preparazione imposta ai giovani che intraprendevano la professione teatrale; il regista si sofferma in particolar modo sulla crudeltà che caratterizza la preparazione di Dieyi, il quale è destinato a interpretare il ruolo femminile di *dan*. Lo spettatore assiste a scene brutali, come quella in cui la madre di Dieyi gli amputa lei stessa un dito superfluo a causa del quale il bambino non sarebbe stato ammesso alla scuola teatrale; oppure quella in cui Xiaolou afferra una pipa da tabacco e la caccia a forza nella bocca di Dieyi, facendogliela sanguinare. Xiaolou infligge questo trattamento brutale a Dieyi poiché quest'ultimo continua a sbagliare un monologo, con il rischio di non far ottenere un finanziamento alla scuola. Significativamente, la frase che Dieyi continua a sbagliare è "I am by nature a girl, not a boy", che egli invece recita come "I am by nature a boy". Nel caso di *Addio mia concubina*, la *trans practice* che il regista dipinge è dura, crudele, ma soprattutto imposta⁵⁰¹: il film sembra suggerire che l'attrazione e il sentimento amoroso di natura omosessuale che legano Dieyi a Xiaolou (che interpreta parti maschili) non siano il frutto di un'inclinazione naturale, ma la conseguenza di un'innumerabile serie di costrizioni imposte affinché Dieyi potesse interpretare al meglio i propri ruoli. Tuttavia, secondo un altro genere di lettura che considera tutti i corpi, "whether visibly going through some form of transformation or not, to be in states of becoming and unbecoming"⁵⁰², ci si rende conto che ogni personaggio del film è soggetto a un processo di trasformazione e modificazione fisica: nel caso di Dieyi si tratta di assumere un atteggiamento femminile, ma le severe pratiche di allenamento non risparmiano nemmeno gli altri allievi, al punto che uno di loro preferisce suicidarsi piuttosto che continuare ad allenarsi. In quest'ottica, Dieyi, che impara ad accettare il proprio sé modificato e a ritenerlo parte integrante della propria identità, risulta essere un personaggio dalla personalità e da un senso di sé molto più spiccati e ben radicati rispetto all'amico Xiaolou, il quale in seguito si adatta senza grandi difficoltà alle imposizioni del Partito Comunista, a differenza di Dieyi: lo vediamo allontanarsi barcollante, avvolto nei nuovi indumenti comunisti, dopo aver dato alle fiamme, in preda all'exasperazione, i propri abiti di scena che non può più indossare. *Addio mia concubina* costituisce insomma un esempio interessante di *trans practice* perché, se da

⁵⁰⁰ *Bawang bie ji* 霸王别姬 (*Addio mia concubina*), reg. Chen Kaige, Cina, Beijing Film Studio, 1993.

⁵⁰¹ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.192-193.

⁵⁰² CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.194.

un lato sembra suggerire di interpretare queste pratiche – relativamente al personaggio di Dieyi – in un’ottica negativa, dall’altro offre anche la possibilità di un secondo e meno immediato livello di lettura.

Altri due film che propongono una diversa tipologia di *trans practice* sono *Ashes of Time*⁵⁰³ e *Drifting Flowers*⁵⁰⁴. Il primo film ruota attorno al personaggio di Ouyang Feng, ex maestro di spada, ora decaduto, e una serie di personaggi dal passato oscuro che transitano per la dimora in cui si è ritirato. Ognuno dei personaggi ha alle spalle una storia di dolore, e significative sono le figure dei fratelli Yin e Yang, interpretati entrambi da Brigitte Lin⁵⁰⁵, poiché si finisce per scoprire che si tratta in realtà della medesima persona: Yang, la sorella, si traveste per interpretare il ruolo del proprio fratello, una personalità più determinata che trama la vendetta nei confronti dell’amante da cui Yang ha subito in passato una forte delusione. In questo film, pertanto, la *trans practice* è un sintomo del forte trauma personale subito⁵⁰⁶ e al contempo uno strumento con cui Yang si trasfigura in un sé forte e volitivo che le consente di mettere in atto azioni che le sarebbero altrimenti impediti dalla sua identità femminile. Il film dipinge insomma il personaggio *trans* come vittima di una passione smodata, violenta, che lo spingono a commettere azioni brutali in preda alla propria ossessione, offrendo così il ritratto di un individuo fortemente sbilanciato nel proprio equilibrio interiore.

La rappresentazione di *trans practice* offerta da *Drifting Flowers* è invece assai diversa. Il film si suddivide in tre sezioni; la prima e la terza hanno la medesima protagonista, Diego, una ragazza lesbica *tomboy*⁵⁰⁷, mentre la seconda, più interessante dal punto di vista delle motivazioni che spingono uno dei personaggi a sottoporsi a una *trans practice* si concentra su due personaggi ormai anziani, la lesbica Lily e l’amico *gay* Yen. Per poter salvare le apparenze e al contempo poter continuare a esprimere in segreto i rispettivi orientamenti sessuali, Lily e Yen in gioventù si erano sposati, ma si erano in seguito persi di vista. Yen, sieropositivo e amareggiato in seguito all’ennesima delusione sentimentale, decide di recarsi a rivedere la vecchia amica, scoprendo però che quest’ultima è malata di Alzheimer e ormai vicina alla fine. A causa della sua

⁵⁰³ *Dongxie xidu* 東邪西毒 (*Ashes of Time – Redux*), reg. Wong Kar Wai, Hong Kong, Jet Tone Productions, 2008.

⁵⁰⁴ *Piaoliang qingchun* 漂亮青春 (*Drifting Flowers*), reg. Zero Chou, Taiwan, The 3rd Vision Films, 2008.

⁵⁰⁵ Brigitte Lin (*Lin Qingxia* 林青霞), nata nel 1954, è un’attrice taiwanese che ha spesso interpretato ruoli *cross-gender*, ad esempio in *Peking Opera Blues*, *Swordsman II*, *Swordsman III*.

⁵⁰⁶ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.189.

⁵⁰⁷ Ovvero caratterizzata da un atteggiamento e un comportamento maschilini.

malattia, Lily scambia Yen per Ocean, la sua antica amante, e lo sprona a vestirsi con abiti femminili per paura che una donna che indossi abiti mascholini possa attirare attenzioni sgradite da parte della società. Superando una serie di tentennamenti iniziali, Yen acconsente al desiderio di Lily e si traveste da donna, in un ultimo gesto di affetto verso l'amica di un tempo⁵⁰⁸. *Drifting Flowers* non associa quindi alcuna connotazione violenta a questo genere di *trans practice*, ma anche in questo caso non si tratta di un processo a cui l'individuo si sottoponga per un desiderio personale, tant'è che dapprima Yen si irrita alle insistenti richieste di Lily, che continua a identificarlo come Ocean.

Si può concludere che, a eccezione di *Whispers and Moans*, in cui Joey è una transessuale perché ha esercitato consapevolmente la scelta di esprimere la propria identità di genere, negli altri film citati sottoporsi a *trans practice* non è mai un atto presentato come frutto di una decisione personale. Dieyi – per quanto in seguito accetti la propria identità femminile e ne ricavi orgoglio – fin dall'infanzia viene forzato prima dalla madre e poi dal maestro a sottoporvisi; Yang non subisce un'imposizione da parte di terzi, ma si serve della figura del fratello per poter dar sfogo a istinti violenti sopiti e mai rimossi che altrimenti non sarebbe in grado di esprimere, come se l'identità maschile in cui si trasmuta obbedisse a forze subconscie che il proprio sé femminile non ha l'energia di governare. Infine, nel caso di Yen, assumere un ruolo femminile è il risultato di un gesto d'affetto, di sicuro commovente ma non sorto spontaneamente.

⁵⁰⁸ CHIANG, ed., *Transgender China*, cit., p.192.

Conclusioni

Questa ricerca ha voluto delineare i punti principali riguardo al *transgenderism*, esaminando dapprima il contesto medico e culturale nordamericano in cui è stato originariamente teorizzato e concentrandosi poi sulle peculiarità di questo fenomeno nel contesto cinese.

Nel primo capitolo, dedicato al contesto nordamericano/europeo, si è innanzitutto tracciato una breve storia della distinzione tra *sex* e *gender*, che attorno agli anni Cinquanta iniziò a essere diffusa e utilizzata nel contesto psicologico e medico, per poi essere adottata anche dai *feminist studies*. Sebbene successive sperimentazioni di natura scientifica abbiano tuttavia dimostrato l'esistenza di un legame tra sesso biologico e identità di genere, lo studio di questa distinzione ha comunque permesso di evidenziare come l'identità *transgender* ne sia stata legittimata: veniva infatti riconosciuta la possibilità di non identificarsi nel sesso assegnato alla nascita. In concomitanza con questa nuova corrente di pensiero, iniziarono a svilupparsi alcuni termini, come *transgenderial*, che sarebbero stati infine sostituiti da *transgender* e in anni più recenti da *trans**. Negli anni Novanta, grazie alla grande influenza di *Gender Trouble*, testo in cui Judith Butler riconosceva un aspetto di artificialità al sesso biologico e grazie anche alla pubblicazione di *A Post-transsexual Manifesto* di Sandy Stone, iniziò a delinearsi un nuovo campo di studi interdisciplinari: i *transgender studies*. Questi ultimi, che si erano inizialmente sviluppati dai *feminist studies* e dai *queer studies*, reclamavano la propria indipendenza come disciplina a sé stante e non come una semplice ramificazione delle altre due. L'insieme di testi considerati canonici che è andato costituendosi dalla fondazione del campo a oggi sta contribuendo ad affrancare i *transgender studies* da altre materie come i *gender studies* o i *feminist studies*. Una delle problematiche maggiori rimane a tutt'oggi la loro collocazione ai margini del mondo accademico.

Il primo capitolo ha inoltre approfondito la questione della classificazione medica del *transgenderism* nel DSM-5 (2013), in cui viene adoperata non più la definizione di *disturbo dell'identità di genere*, bensì di *disforia di genere*. Si è trattato di un cambiamento significativo, poiché la nuova definizione si concentra ora sulla sofferenza e i disagi che possono avvertire le persone che percepiscono un'incongruenza tra il genere esperito/espresso e quello assegnato alla nascita; ciò che

viene considerato patologico è pertanto l'eventuale condizione di sofferenza e non più l'identità di genere in sé. Un problema che rimane irrisolto, nonostante la nuova definizione, è che il *transgenderism* rimane classificato tra le patologie mentali; a ciò si sta cercando di ovviare con l'undicesima edizione della classificazione ICD. Nell'ICD-10, antecedente al DSM-5, la disforia di genere è ancora indicata come *disturbo dell'identità di genere*; si sta perciò proponendo non solo di rinominarla *gender incongruence*, ma di rilocalizzarla all'interno di un capitolo dedicato alla salute sessuale. Un cambiamento di questa portata avrebbe conseguenze positive per la comunità *transgender*, dal momento che si è potuto vedere come la medicalizzazione del *transgenderism* abbia contribuito e contribuisca tuttora alla stigmatizzazione delle persone che si riconoscono come tali. Una delle conseguenze pratiche di questa stigmatizzazione è la difficoltà di accedere a terapie mediche adeguate, gestite da personale competente.

Il chiarimento iniziale di questi punti ha permesso di procedere con l'analisi del *transgenderism* nel contesto della Cina continentale. Dal momento che la storia dei movimenti LGBT cinesi è più recente rispetto a quelli occidentali, ne consegue che in Cina l'attivismo che riscuote maggior risonanza sociale coinvolge le comunità LGB, mentre ancora non si può parlare dell'organizzazione di un movimento *transgender*. Per questa ragione, ho ritenuto opportuno prendere in esame la comunità LGB prima di concentrarmi sul *transgenderism*. Lo studio della comunità LGB ha evidenziato le radici dello stigma sociale che la affliggono: esso ha origine nella tradizione confuciana, che individua nella negazione di una discendenza alla propria famiglia il più grave caso di comportamento non filiale. Tale stigma si è in seguito acuito a causa dell'enorme pressione sui figli comportata dalla politica del figlio unico. L'intervista a Wei Xiaogang, riportata in appendice, ha confermato che la politica del figlio unico è stata uno dei fattori tipicamente cinesi che hanno contribuito a rendere difficile per un figlio dichiarare un diverso orientamento sessuale o una diversa identità di genere. Altri fattori che hanno esacerbato lo stigma sociale che pesa sulle persone LGB sono stati la medicalizzazione dell'omosessualità, rimossa dal CCMD solo nel 2001 e l'ambiguità che ha fino al 1997 caratterizzato la posizione legale nei confronti dell'omosessualità. È infine risultato evidente che uno dei problemi maggiori riscontrati dalla comunità LGB cinese riguarda l'assenza di leggi volte a tutelare le persone da possibili discriminazioni subite sulla base del proprio orientamento sessuale. Le problematiche che caratterizzano

le persone *transgender* sono simili a quelle rilevate nelle persone LGB, nonostante la condizione di *transgender* comporti ulteriori complicazioni.

Come si è visto, tali complicazioni nascono soprattutto dal fatto che il piano legale e quello medico si intersecano notevolmente attorno alla procedura di *sex reassignment surgery* (SRS). Se è possibile effettuare una transizione di genere, tuttavia gli oneri economici e gli ostacoli burocratici per potervi accedere sono considerevoli; in particolare, questi ultimi variano dal ricevere il consenso dei parenti più prossimi al dimostrare di avere una fedina penale pulita. In questi due esempi, il primo criterio è difficile da soddisfare perché raramente i familiari sono d'accordo con la risoluzione di sottoporsi alla SRS; le cause di questo atteggiamento sono ancora una volta da ricercarsi nella grande influenza che ha avuto sulla società cinese la teorizzazione del principio della pietà filiale da parte dei pensatori confuciani. Il secondo criterio non è sempre soddisfacibile poiché non è raro che un *transgender* sia stato arrestato per prostituzione. Accade che individui *trans* ricorrano alla prostituzione poiché, non esistendo leggi che proibiscano la discriminazione sulla base dell'identità di genere, essi spesso non vengono assunti o vengono licenziati da altri lavori. Un altro problema è legato al riconoscimento legale della transizione di genere che può avvenire solo in seguito a una procedura di SRS; dal momento che solo una piccola percentuale di persone *trans* riesce a effettuare questa transizione, ne consegue che la maggior parte di loro vive esprimendo un genere che non trova corrispondenza nei loro documenti d'identità. Questa situazione fa sì che le persone *trans* che non hanno effettuato la transizione vadano incontro a una serie di difficoltà pratiche, tra cui – di nuovo – l'essere assunti da un datore di lavoro e prendere in affitto un'abitazione.

Il terzo capitolo si concentra unicamente sul contesto culturale del *transgenderism* e introduce due concetti fondamentali per l'applicazione dei *transgender studies* al contesto cinese, “decolonizzare l'immaginario *transgender*” e la definizione di “*sinophone*”. Il primo fa riferimento alla necessità, quando si esamina un fenomeno culturale, di non adoperare schemi interpretativi non nativi del contesto originario di quel dato fenomeno, poiché si tratta appunto di un'opera di colonizzazione culturale che impedisce di comprenderne le specificità locali e le sfumature di significato. L'adozione della parola *sinophone* da parte di Howard Chiang segue un ragionamento analogo. Questo termine indica quelle comunità esterne alla Cina continentale che mantengono con essa una relazione di eredità culturale: questa

definizione include Taiwan, Hong Kong e le comunità diasporiche che non necessariamente si trovano nell'Asia Pacifica. L'utilizzo di questo attributo al posto di "Chinese" indica la volontà di assegnare importanza alle produzioni culturali che avvengono al di fuori della Cina continentale. È talvolta necessario utilizzare *sinophone* al posto di "Chinese" nell'ambito dei fenomeni LGBT perché, soprattutto per quanto riguarda l'attivismo sociale, è un dato di fatto che esso si diffonda dalle comunità *sinophone* esterne alla Cina continentale (Hong Kong e Taiwan) verso il continente, e non viceversa, quindi parlare di attivismo LGBT cinese sarebbe limitante e non prenderebbe nella dovuta considerazione aree geo-politiche diverse dalla Cina continentale.

Alla luce dell'importanza della decolonizzazione dell'immaginario *transgender*, si sono in seguito presi in esame due fenomeni appartenenti alla cultura della Cina tradizionale che potrebbero in maniera superficiale essere letti come un'apertura della società nei confronti del *transgenderism*, ovvero l'eunuchismo e l'interpretazione maschile di ruoli femminili (*dan*) nel *jingju*. Nel primo caso si è constatato come, nonostante la castrazione, gli eunuchi mantenessero all'interno della società un ruolo sostanzialmente maschile. Essi potevano infatti sposarsi e adottare figli; inoltre, a differenza delle donne che a loro volta erano impiegate presso il palazzo imperiale, riuscivano talvolta a godere di una grande influenza politica. Contrariamente all'interpretazione di alcuni commentatori culturali, soprattutto in seguito alla diffusione delle teorie freudiane, la classe degli eunuchi non costituiva dunque un "terzo sesso", o un genere alternativo al binomio uomo-donna, ma rimaneva una classe costituita da uomini. Per quanto riguarda l'interpretazione maschile di ruoli *dan*, essa prevedeva l'identificazione di un uomo con un personaggio femminile, rappresentando così una sorta di forma socialmente accettata di *crossdressing*. Tuttavia, una giustificazione alla base di questa tradizione si fondava sulla presunta incapacità delle donne di mettere in scena in maniera veridica la propria femminilità. Tale qualità poteva infatti essere rappresentata solo da un uomo, in virtù del proprio punto di vista esterno che gli avrebbe consentito di cogliere sfumature di espressione che una donna non sarebbe stata in grado di notare, a causa dell'istintività non mediata da riflessione con cui avrebbe espresso il proprio essere donna. Perciò, questo ragionamento non faceva altro che riproporre una netta distinzione tra i generi maschile e femminile, suggerendo peraltro la superiorità del primo rispetto al secondo. Spesso si adoperavano i costumi e il trucco per rendere gli interpreti di *dan* attraenti per il pubblico maschile, tuttavia all'inizio del

Ventesimo secolo, in seguito a sferzanti critiche da parte di alcuni intellettuali influenti, lo stesso attore di *jingju* Mei Lanfang ha contrastato l'abitudine di rendere gli attori oggetto di interesse sessuale concentrandosi sull'interpretazione di ruoli virtuosi e ponendo maggiore attenzione al taglio e alla decorazione dei costumi. Una lettura della tradizione degli interpreti di *dan* come una forma socialmente accettata di *transgenderism* non può quindi essere sostenuta per due ragioni principali. In primo luogo, essa non giustificherebbe il loro impiego nel teatro tramite la motivazione secondo cui solo un uomo avrebbe potuto interpretare un ruolo di donna: se si fosse trattato di individui *transgender*, gli interpreti stessi sarebbero stati identificati dalla società come donne. In secondo luogo, la natura omosessuale delle relazioni eventualmente intrattenute con gli spettatori o i protettori non sarebbe stata fonte di scandalo.

È invece corretto parlare di *transgenderism* riferendosi ad alcuni fenomeni che interessano il contesto culturale della Cina contemporanea. Ho ritenuto interessante istituire un confronto tra Jin Xing, probabilmente la donna *transgender* più conosciuta in Cina, e Ma Liuming, appartenente alla stessa generazione di Jin Xing. Da questo confronto è emerso che l'aperta ostilità incontrata da Ma nel rappresentare le proprie opere è stata scatenata dall'ambiguità sessuale che, per sua stessa dichiarazione, rappresenta una delle cifre stilistiche dei suoi lavori; al contrario, Jin Xing ha ottenuto grande successo nazionale e riconoscimento pubblico grazie sia alla fama di cui già godeva prima dell'operazione, sia al suo perfetto inserimento sociale in seguito alla SRS. Si può insomma individuare nella voluta ambiguità sessuale delle opere di Ma Liuming uno dei fattori principali che hanno determinato la sua mancanza di apprezzamento da parte del pubblico in madrepatria. Facendo ancora riferimento alla scena culturale contemporanea, si è potuto constatare come nel cinema *sinophone* sia più corretto parlare di rappresentazione di *trans practice*, dal momento che solo di rado vengono rappresentati personaggi che si possano definire transessuali. In base ai film presi in esame, si è inoltre potuto concludere come le *trans practice* ivi rappresentate siano il risultato di un'imposizione (*Addio mia concubina* e *Drifting Flowers*), oppure di violente pulsioni (*Ashes of Time*) che l'identità femminile del personaggio non è in grado di tenere a bada.

In conclusione, sebbene alcune problematiche siano simili sia per le comunità LGBT cinesi sia per quelle di altri paesi, altre hanno delle origini culturalmente

specifiche. Allo stesso modo in cui Aihwa Ong sostiene che il femminismo internazionale deve considerare l'esistenza di regimi etici diversi dal femminismo umanitario per poter essere efficace anche in altre realtà geo-politiche, ritengo che i movimenti LGBT cinesi debbano cercare di promuovere politiche sociali che sfruttino, reinterpretandole, quelle stesse dialettiche che sono state adoperate per negar loro il riconoscimento dei propri diritti. Gli attivisti devono essere in grado di articolare una visione dei diritti LGBT compatibile con la società cinese, riformulando di volta in volta le norme sociali percepite come tradizionali; questo genere di approccio culturalmente specifico a questioni percepite come problemi sociali è incoraggiato anche da studiosi autoctoni come Pan Suiming.

Uno degli scopi di questa tesi compilativa era delineare un quadro generale ed esaustivo del *transgenderism* nel contesto cinese, previo un approfondimento della medesima tematica nei contesti nordamericano ed europeo. In vista di un eventuale lavoro di ricerca originale ritengo che quello dei *trans sex workers* cinesi sia un argomento che offre alcuni degli spunti più interessanti. Questa problematica infatti coinvolge diversi ambiti: innanzitutto quello legale, data l'attuale criminalizzazione della prostituzione e quello medico, a proposito della procedura di SRS. Anche l'ambito sociale riveste grande importanza, a causa del doppio stigma che affligge chi si prostituisce e per di più presenta un'identità di genere diversa dal genere assegnato alla nascita. Le difficoltà esperite dai *trans sex workers* cinesi nel condurre la propria vita dovrebbero perciò far sollevare una serie di domande sia riguardo a questioni come l'effettiva accessibilità della SRS, la sensibilizzazione della società verso le persone LGBT e la loro mancanza di tutela legale, sia riguardo alle implicazioni sociali delle attuali leggi sulla prostituzione. Sarebbe pertanto interessante analizzare più a fondo alcune questioni. Innanzitutto, si dovrebbero esaminare le dinamiche della relazione che si può creare tra l'espressione di orientamenti sessuali o identità di genere alternativi e il ricorso alla prostituzione; in secondo luogo, sarebbe opportuno verificare se la criminalizzazione di questo mestiere nel contesto cinese tuteli o meno chi vi sia impiegato. Dopo un esame delle problematiche sollevate da questi due argomenti, si dovrebbe riflettere su quali di queste siano culturalmente specifiche; si dovrebbe infine cercare di determinare se non sia possibile articolare delle soluzioni che riescano ad applicare le direttive emanate da organizzazioni internazionali come l'OMS e le Nazioni Unite, di cui la Cina è paese membro e che, allo stesso tempo, non risultino però estranee alle sue tradizioni culturali.

Appendice

Intervista a Wei Xiaogang 魏建刚

Il 23 maggio 2016, mentre mi trovavo a Pechino, Wei Xiaogang ha gentilmente acconsentito a farsi intervistare da me sull'attivismo LGBT in Cina e le problematiche che devono affrontare le comunità e le singole persone LGBT cinesi. Come si può leggere sulla pagina⁵⁰⁹ a lui dedicata sul sito del *webcast* LGBT *Queer Comrades*, di cui è fondatore, Wei vive a Pechino, dove da anni collabora con diverse ONG. Ha partecipato alla realizzazione di vari documentari tra cui anche *Queer China, "Comrade" China*⁵¹⁰; è uno degli organizzatori del Beijing Queer Film Festival e *board member* del Beijing LGBT Centre. Riporto l'intervista nella lingua in cui è stata condotta.

Question. I'm going to quote something that the scholar Howard Chiang wrote in *Queer Sinophone Cultures*, a book he edited: "Many gay and lesbian activists in Taiwan and Hong Kong today believe that [...] the trajectory of activism-strategy learning would only flow in one direction: from Sinophone communities to the PRC."⁵¹¹ How do you feel about this sentence? Do you think that LGBT movements actually flow from the outside Sinophone communities towards mainland China?

Answer. I wouldn't be so sure about that. Of course, the LGBT movements only started less than thirty years ago, and so there's so much to learn from the communities outside mainland China; but I don't think, as he says, that they only flow from outside in: they influence each other. Besides, what works in a place may not work in another. Pretty much like kids, who have to experiment and learn by themselves what they will become and what they're going to do in the future and how to achieve that, in the end it's the people here who need to find the ways that best suit them. That's why it's also important to talk about where is where: it could be Latin America, North America or other Asian countries: they can have a small or big influence over each other, but they need to find their own strategy.

⁵⁰⁹ <http://www.queercomrades.com/en/about/xiaogang-wei/>

⁵¹⁰ Vedi nota 163.

⁵¹¹ CHIANG, HEINRICH, eds., *Queer Sinophone Cultures*, cit., posizione 1490-91.

Q. So, given this, what differences do you think there are between LGBT movements in Taiwan or Hong Kong and those in mainland China? Are there more difficulties for the mainlanders to face?

A. Well, definitely. Talking about Taiwan, I would say that they're actually leading other countries, and not just countries where people speak Mandarin; in fact their LGBT movements and some of the ideas that they express are so advanced that you could say they're not just leading Asia, but the world. I think that all the efforts and the time they're putting into changing people's mind, trying to obtain rights by means of asking for new laws, all of this has put them on the right way to go. I must say I don't know much about Hong Kong, but they're facing a situation that's different from both Taiwan and China's, mainly because, even if it's a more democratic country, there are some conservative, religious groups that are hostile and of course have a negative influence over the general attitude towards LGBT communities. Mainland China is a very complex place and has to face more problems than the other two countries, generally: there are so many things you have to fight for here. These problems sometimes are of a broader nature, and concern not so much LGBT rights *per se*, but rather basic questions like freedom of speech, the right to assemble, to go on the streets to demonstrate, etc. Even if during these last ten years it's been getting better and some progress has been made – for example the media have started to talk about LGBT rights and movements – if you compare this progress to the dimensions of the gay population in this country, I think we're still quite invisible. That being said, it is true that our visibility is raising, as well as the people's awareness; moreover, the efforts now are not just towards changing people's mind, but also towards trying to influence the government to recognize our rights.

Q. It's commonly said that in 1997 homosexuality was decriminalized. However, it is true that the law that was abolished never openly condemned homosexuality: it just criminalized violence perpetrated by men against minors.

A. Yeah. Talking about that law, I think we just got lucky. In those years, they were trying to modernize the law system, to make it more "professional"; to do this, they had to get rid of all those laws that had been created on the basis of morality and moral issues: the anti-hooliganism law, which also dealt with issues like extra-marital sex, was one of them. Luckily, this law also seemed to imply the condemnation of the MSM community, so when they abolished it, it was as if homosexuality had been formally

declared not a crime, but clearly it was not a law specifically against homosexuality: women were not even included.

Q. Would you say that the school system's lack of education on these subjects (i.e. sexual orientation, gender identity) is one of the reasons why the LGBT community is still pretty much invisible?

A. Definitely. Many people spend – *waste* – a lot of time trying to figure out who and what they are, asking themselves why they are in a certain way when everyone else seems to be “normal”, and trying to repress how they feel. So if the education system worked in order to raise awareness among the young people, letting them know that they can be or become everything, acceptance would certainly grow wider.

Q. Now, talking about transgender people, do you think that the problems they face – discrimination, hostility from their family and other people – are similar or different from the ones gay people face? How?

A. I think their problems are somewhat different. There are some similarities; for example, the level of discrimination is probably the same, gay people have to face a lot of discrimination too. But for transgenders, since for many of them it's less a matter of sexual orientation than of issues with their own body and the way their body mirrors their identity or not, it is generally more difficult. Because their perceived identity often implies making exterior changes to their bodies, it's much harder for them to hide from society, and from their families too, especially for those undergoing the MtF transition: if you have a different sexual orientation, you can avoid speaking of certain subjects with your relatives, but it's hard to keep it hidden from them that your body is undergoing major changes. Everything – work, school – is doubly, triply harder for transgender people and because of how easy it is to spot them, their career choices are very limited. Also, gays and lesbians have organized themselves into groups and communities; you could say that there definitely is a gay movement, but you can't say the same about transgender people. They are starting to get together, but there's not a movement yet, and they mostly get together on online communities.

Q. When comparing the problems that Chinese gay people face with those faced by transgenders, one could have the feeling that somehow, life may be a little bit simpler for a transgender once he/she has transitioned. You could get this feeling thinking about the question of marriage: two gay people cannot get married, but a transgender who has

completed the SRS⁵¹² and has registered with a new sex can get married with a person of the opposite sex.

A. That is true, but I don't think their life is easier under any other aspects, even after they have transitioned. If a transgender decides to undergo the sex change, his/her life needs to take a double turn: first, they have to come out of the closet, do the operation, and then they have to go back inside. There may be people who don't care whether their neighbors or their coworkers find out about their surgery, but I'm sure most people do. Besides, sometimes people try to go back inside the closet, but can't, and that can for example be because after the SRS and all the therapies not everyone looks so much like the attractive woman or the man they hoped to become; in these cases, people are looked at as if they were freaks. Anyway, they end up having to conceal years and years of their past life, and this is why we are organizing into movements: so that people can just accept you, with your identity and your past, and let you be free from always having to hide.

Q. When talking about transitioning, money is a big issue; also, even if somebody were fine with not undergoing the SRS, they still couldn't have their sex changed on their documents, right?

A. Precisely; also, it's generally not very easy to get a sex change in China. It's *so* expensive: that's one reason most people wouldn't really be able to do it. Second, it's *so* hard to collect all the right documents: you need to inform the local Police Bureau, you need to get a psychological check, you have to inform your parents, if you still have them... One reason why it's hard to collect all these papers is that most people are afraid of going to a public office to enquire about all these bureaucratic details, because the people in the office will most likely be very prejudiced against them. Those wanting to undergo a sex change already know that they will be publicly humiliated and laughed at, so if they can find a cheaper and less humiliating way to get what they want, they choose that one, even if there are more risks. This problem is linked to the attitude of many people who work in public service in China: they tend to feel like the people who come to them are begging for their help, and so instead of helping you they will only create more problems for you.

Q. Jin Xing is probably the most famous Chinese transsexual. Even before transitioning, she was already famous both in China and internationally; she has said more than once

⁵¹² Acronimo per *sex reassignment surgery*.

that the people around her (her family, friends and the military background she comes from) not only never tried to stop her from transitioning, but also that they were so proud of her talent and success, that they never really attached much importance to her gender identity; they never considered her a freak. But it's hardly that simple for people who are not rich and famous, is it?

A. Exactly. Every gay and transgender person has a personal and different story; I think that every LGBT group has this privileged bunch of people. For them it's so much easier to openly be themselves because they have influence over their public, and often are in a more open environment where they can have a better communication with the people around them. It's like this only for these few people, but luckily we have them: they're outstanding people who can have a bigger impact when they talk about their personal story or LGBT rights. On the other hand, these people can sort of make it harder for normal people. For example, many transgender people come from or still live in the country; who represents them? If Jin Xing is the most prominent transsexual person, if she's *the* model to follow, this makes it look like the only way for you to go is to be beautiful and famous too. That being said, I'm very grateful that we have Jin Xing who can represent being transgender on a national level; but that's not enough. Also, you sometimes need to be critical of how she's presenting herself, because what she presents is a very bi-gendered perspective. Lately, she's actually been talking about her transitioning process, unlike many transsexuals who don't want to talk about that part of their life, but she always falls inside these very stereotypical women roles, especially when she talks about her kids and her husband. In the end, the family values that she expresses are very conservative, very traditional, and when she talks she takes pride in being a fully traditional woman – even when her personal story tells us differently. I don't know if she does this because she wants to please people, or because she herself actually believes in those values. So it's really good that we have Jin Xing, but she can't be a model for everyone. She certainly cannot be a model for people who don't come from a good family, who don't have money, who have no specific talent that can make them famous. What are they going to do?

Q. Some of the problems that LGBT people have to face are common on a global level; I'd like to know if you think there are some issues that are specific of the Chinese context, instead.

A. That's a good question. I think that something that made a lot of difference for Chinese LGBT people is the one-child policy. That has made it much more difficult for

people to come out. The 36% of the population is made of only children, and their parents put a lot of pressure on them. The one-child policy ended only a few months ago, and it lasted for more than thirty years, almost forty, so it's probably going to take a while for its effects to be over too. Also, another drawback of this policy is that it influenced the mindset of the people: they don't consider the chance of diversity, they can't conceive that children may be different from one another, because they have been allowed to have only one. Another thing that I believe to be distinctive of China is the Gay Wives Movement. It is made of women who married a gay man; of course, this kind of things happened in the past and still happen all over the world, but I think that only in China have these wives come together to form their own movement to talk about their issues. What's special about it is also that it often works together with LGBT movements: the women who have been married to a gay man (or the men who have been married to a lesbian) put all their efforts into explaining why it is so important for gay people to come out; they show how such a marriage can be an emotional and psychological pitfall for both the people involved. So in the end, yes, I think that these two features are specific of the Chinese context.

Bibliografia e sitografia

American Psychiatric Association, Ed. it. Massimo Biondi (a cura di), *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014, pp.527-540.

Asia Catalyst, Zuoyou, Shanghai CSW & MSM Center (SCMC), “*My Life Is Too Dark to See the Light*” – A Survey of the Living Conditions of Transgender Female Sex Workers in Beijing and Shanghai, [online] 2015, <http://asiacatalyst.org/wp-content/uploads/2014/09/Asia-Catalyst-TG-SW-Report.pdf>, [11-06-16].

BARKER, Chris, *Cultural Studies – Theory and Practice*, London, SAGE Publications Ltd, 2013 (I ed. 2000).

BEAUVOIR, Simone de, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 2008 (I ed. 1949).

Bjnews.com.cn, “Tongxinglian ‘manhun’ fayuan jianyi ke che hun” 同性恋 “瞒婚” 法院建议可撤婚 (Matrimonio “di copertura”: la Corte propone di renderlo annullabile), [online] 2013, <http://www.bjnews.com.cn/news/2013/01/11/243869.html>, [30-08-16].

BUTLER, Judith, “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex”, *Yale French Studies*, No.72, 1986, pp.35-49.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*, London – New York, Routledge, 1990.

CASACCHIA, Giorgio, BAI Yukun 白玉崑 (a cura di), *Dizionario cinese – italiano*, Libreria Editrice Cafoscarina, 2015 (I ed. 2013).

CHAN, Cheuk Chi Chario, “Prevalence of Psychiatric Morbidity in Chinese Subjects with Gender Identity Disorder in Hong Kong”, *The Hong Kong College of Psychiatrists*, [online] 2014, <http://www.hkpsych.org.hk/index.php?lang=tw&Itemid=473>, [11-06-16].

CHEN Encai 陈恩才, “Bianxingren quanli baohu de falu yu shijian yanjiu – yi Yingguo de susong anjian weili” 变性人权利保护的法理与实践研究 — 以英国的诉讼案件为例 (Teoria legale e pratica della protezione dei diritti dei transessuali – Prendendo come esempio alcune dispute legali inglesi), *Hebei Law Science*, 31, 1, 2013, pp.54-60.

CHIANG, Howard, ed., *Transgender China*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

CHIANG, Howard, HEINRICH, Ari Larissa, eds., *Queer Sinophone Cultures*, London – New York, Routledge, 2014.

China Hands Magazine, *Jin Xing, Transgender Face of a More Open China?*, [online] 2016, <https://chinahandsmagazine.org/2016/07/23/jin-xing-transgender-face-of-a-more-open-china/>, [12-09-16].

COLAPINTO, John, *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*, New York, Harper Perennial, 2006 (I ed. 2000).

CURRAH, Paisley, STRYKER, Susan, eds., *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1, Duke University Press, 2014.

CURRAH, Paisley, STRYKER, Susan, eds., *General Editors' Introduction*, in HAYWARD, Eva, WEINSTEIN, Jami, eds., *TSQ: Tranimalities*, 2, 2, 2015.

ENDER, Jane, “‘Kua’ shi guocheng ye shi taidu” “跨” 是过程也是状态 (“Kua” è sia un processo che una condizione), in “Kuaxingbie shenghuo she”, [online] 2016, <http://154.89.1.242/wp/index.php/page/2/>, [10-06-16].

European Parliament, *European Parliament resolution of 28 September 2011 on human rights, sexual orientation and gender identity at the United Nations*, in “europarl.europa.eu”, [online] 2011, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=TA&language=EN&reference=P7-TA-2011-0427>, [21-09-16].

EVANS, Stephen, *China's one-child policy ends*, in “bbc.com”, [online] 2016, <http://www.bbc.com/news/world-asia-china-35208488>, [01-09-16].

FOUCAULT, Michel, *Gli anormali – Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli Editore, 2009.

FOUCAULT, Michel, *La volontà di sapere*, “Storia della sessualità”, 1, Milano, Feltrinelli Editore, 2014 (I ed. 1976).

FOUCAULT, Michel, *L'uso dei piaceri*, “Storia della sessualità”, 2, Milano, Feltrinelli Editore, 2015 (I ed. 1984).

FOUCAULT, Michel, *La cura di sé*, “Storia della sessualità”, 3, Milano, Feltrinelli Editore, 2014 (I ed. 1984).

GUO Xiaofei 郭晓飞, “Zhongguo youguo tongxinglian de feizuihuama?” 中国有过同性恋的非罪化吗? (La decriminalizzazione dell'omosessualità è avvenuta in Cina?), in “Institute of Sexuality and Gender – Renmin University of China”, [online], 2012, <http://www.sex-study.org/news.php?isweb=2&sort=76&id=1128&classid>, [18-09-16].

GUO Xiaofei 郭晓飞, “Wusheng wusi de bianhua – Zhongguo fashiyexia de bianxingren jiehunquan” 无声无息的变迁 – 中国法视野下的变性人婚姻权 (Il cambiamento ignorato da tutti – I diritti matrimoniali delle persone transessuali nell'ottica legale cinese), *Zhongguo qingnian yanjiu*, 11, 2014, pp.29-33, 39.

HAIG, David, “The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945–2001”, *Archives of Sexual Behaviour*, 33, 2, 2004, pp.87-96.

HARAWAY, Donna, *A Cyborg Manifesto – Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in BELL David, KENNEDY, Barbara M., eds., *The Cybercultures Reader*, London, Routledge, 2000.

Health Policy Project, Asia Pacific Transgender Network, United Nations Development Programme, *Blueprint for the Provision of Comprehensive Care for Trans People and Trans Communities in Asia and the Pacific*, Washington, DC: Futures Group, 2015.

HINCHY, Jessica, Obscenity, “Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India”, *Asian Studies Review*, 38, 2, 2014, pp.274-294.

HU Guo Dong 胡国栋, “Guanyu bianxingren de lifa tanxi” 关于变性人的立法探析 (Indagine sulla legislazione riguardante le persone transessuali), *Legal System and Society*, 2008, pp.253, 259.

Human Rights Council, *Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment, Juan E. Méndez*, United Nations General Assembly, [online] 2013,

http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A.HRC.22.53_English.pdf, [31-08-16].

Human Rights Watch, *Historic Decision at the United Nations – Human Rights Council Passes First-Ever Resolution on Sexual Orientation and Gender Identity*, [online] 2011, <https://www.hrw.org/news/2011/06/17/historic-decision-united-nations>, [30-08-16].

International Commission of Jurists (ICJ), *Yogyakarta Principles – Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity*, [online] 2006, http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.pdf, [30-08-16].

KIMBROUGH, Andrew, “Jin Xing in the New China: Redefining the Mainstream”, *The Drama Review*, 48, 1, 2004, pp.106-123.

KOYAMA, Emi, *The Transfeminist Manifesto*, [online] 2001, <http://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>, [10-08-16].

LEVIN, Dan, *Chinese Court Sides With Gay Man in ‘Conversion’ Suit*, in “nytimes.com”, [online] 2014, http://www.nytimes.com/2014/12/20/world/asia/chinese-court-sides-with-gay-man-against-clinic-that-tried-to-convert-him.html?_r=2, [30-08-16].

LEVY, Dawn, *Two transsexuals reflect on university's pioneering gender dysphoria program*, in “news.stanford.edu”, [online] 2000, <http://news.stanford.edu/news/2000/may3/sexchange-53.html>, [03-08-16].

LGBT Rights in China, in “equaldex.com”, 2016, <http://www.equaldex.com/region/china>, [30-08-16].

LIANG Ming-yu 梁明玉, “Lun Zhongguo gudai wenxuezhong de bianxingren xingxiang yu wenhua” 论中国古代文学中的变性人现象与文化 (Discussione del fenomeno e della cultura transessuali nella letteratura cinese antica), *Journal of Neijiang Normal University*, 3, 27, 2012, pp.37-41.

LIU Fei 刘霏, “Kunjing yu chulu – Bianxingren daiyun hefahua wenti tanxi” 困境与出路 — 变性人代孕合法化问题探析 (La via d’uscita da una situazione difficile – indagine sulla questione della legalizzazione della maternità surrogata per le persone transessuali), *Journal of Wenzhou University - Social Sciences*, 28, 3, 2015.

LU, Sheldon H., *Chinese Modernity and Global Biopolitics – Studies in Literature and Visual Culture*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2007.

Marriage Law of the People’s Republic of China, in “npc.gov.cn”, 2001, http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Law/2007-12/13/content_1384064.htm, [30-08-16].

MARTIN, Fran, ARI, Larissa Heinrich, eds., *Embodied Modernities: Corporeality, Representation, and Chinese Cultures*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2006.

Mengzi 孟子, *Mengzi*, traduzione a cura di James Legge, Lionshare Chinese Classics, 2015.

National Health and Family Planning Commission of the People’s Republic of China, UNAIDS, *2015 China AIDS Response Progress Report*, [online] 2015, http://www.unaids.org/sites/default/files/country/documents/CHN_narrative_report_2015.pdf, [23-08-16].

NEILL, James, *The Origins and Roles of Same-Sex Relations in Human Societies*, Jefferson, McFarland & Company, 2009.

ONG, Aihwa, *Neoliberalismo come eccezione – Cittadinanza e sovranità in mutazione*, “Un balzo di tigre”, Firenze-Lucca, VoLo Publisher srl, 2013 (I ed. 2006).

Open Society Foundations, *License to Be Yourself: Marriage and Forced Divorce – A Legal Gender Recognition Issue Brief*, [online] 2015, <https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/marriage-forced-divorce-20150420.pdf>, [30-08-16].

Pew Research Center, *The Global Divide on Homosexuality*, in “pewglobal.org”, [online] 2013, <http://www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/>, [30-08-16].

QIAN, Zhijian, “Performing Bodies: Zhang Huan, Ma Liuming, and Performance Art in China”, *Art Journal*, 58, 2, 1999, pp.60-81.

QIU, Miaojin, traduzione a cura di Ari Larissa Heinrich, *Last Words from Montmartre*, New York, New York Review of Books, 2014.

Queer Comrades, *China First Trans Employment Discrimination Case*, in “queercomrades.com” [online] 2016, <http://www.queercomrades.com/en/news/china/trans-discrimination/>, [30-08-16].

REDDY, Vasu, “Troubling Genders, Subverting Identities: Interview with Judith Butler”, *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 62, 2, 2004, pp.115-123.

ROBLES, Rebeca, FRESÁN, Ana, VEGA-RAMÍREZ, Hamid, CRUZ-ISLAS, Jeremy, RODRÍGUEZ-PÉREZ, Victor, DOMÍNGUEZ-MARTÍNEZ, Tecelli, REED, Geoffrey, “Removing transgender identity from the classification of mental disorders: a Mexican field study for ICD-11”, *Lancet Psychiatry*, [online] 2016, [http://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366\(16\)30165-1.pdf](http://www.thelancet.com/pdfs/journals/lanpsy/PIIS2215-0366(16)30165-1.pdf), [02-08-16].

ROCCI, Lorenzo, *Vocabolario Greco – Italiano*, Roma, Albrighi, Segati e C., 1943 (terza edizione Città di Castello, S. Lapi).

SAVARESE, Nicola, *Il racconto del teatro cinese*, Roma, Carocci editore, 2003.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, *From Archaeology to Genealogy*, in “plato.stanford.edu”, [online] 2015, <http://plato.stanford.edu/entries/foucault/#4.3>, [21-09-16].

STONE, Sandy, *The “Empire” strikes back: a Posttranssexual Manifesto*, [online] 2014 (copyright 1987), <http://sandystone.com/empire-strikes-back.pdf>, [16-09-16].

Taiwanese Society of Psychiatry, “Cong ‘xingbie rentong zhang’ ai’ dao ‘xingbie bu an’ 從「性別認同障礙」到「性別不安」 (Da “disturbo dell’identità di genere” a “disforia di genere”)", [online] 2013, http://www.sop.org.tw/Dsm5/Folder/2013_02/003.pdf, [29-08-16].

TAN, Kenneth, *Jin Xing says kicked off reality show for being transgender*, in “shanghaiist.com”, [online] 2011, <http://shanghaiist.com/2011/09/22/jin-xing-transgender.php>, [12-09-16].

The European Parliament’s Intergroup on LGBT Rights, *Strasbourg ruling: divorce requirement for legal gender recognition ‘no violation of Human Rights’*, [online] 2014, <http://www.lgbt-ep.eu/press-releases/strasbourg-ruling-divorce-requirement-for-legal-gender-recognition-no-violation-of-human-rights/>, [30-08-16].

TIAN, Min, “Male Dan: the Paradox of Sex, Acting, and Perception of Female Impersonation in Traditional Chinese Theatre”, *Asian Theatre Journal*, 17, 1, 2000, pp.78-97.

TIAN Yue 田悦, “Yuwai bianxingren hunyin xiaoli tanxi” 域外变性人婚姻效力探析 (Indagine sulla validità dei matrimoni contratti all’estero da persone transessuali), *Faxue Yanjiu*, 2014, pp.77, 85.

United Nations, *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples – Adopted by General Assembly resolution of 14 December 1960*, in “un.org”, [online] 2016, <http://www.un.org/en/decolonization/declaration.shtml>, [30-08-16].

United Nations Development Programme (UNDP), United States Agency for International Development (USAID), *Being LGBT in Asia: China Country Report – A Participatory Review and Analysis of the Legal and Social Environment for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) Persons and Civil Society*, [online] 2014, http://www.asia-pacific.undp.org/content/dam/rbap/docs/Research%20&%20Publications/hiv_aids/rbap-hhd-2014-blia-china-country-report.pdf, [11-06-08].

UNDP, Asia Pacific Transgender Network (APTN), *Transgender People, Rights and HIV Vulnerability in the Asia-Pacific Region*, [online] 2012, http://www.undp.org/content/dam/undp/library/hivaids/UNDP_HIV_Transgender_report_Lost_in_Transition_May_2012.pdf, [31-08-16].

WAN, William, XU, Yangjingjing, eds., *Gay activists in China sue over electric shock therapy used to ‘cure’ homosexuality*, in “washingtonpost.com”, [online] 2014,

https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/gay-activists-in-china-sue-over-electric-shock-therapy-used-to-cure-homosexuality/2014/07/31/cd155d5e-18a9-11e4-9349-84d4a85be981_story.html, [30-08-16].

WEN, Hua, *Buying Beauty: Cosmetic Surgery in China*, HKU Press, Hong Kong, 2013.

WILLBORN, Jane, *Big Society Conference Connects NGO Workers*, in “womenofchina.cn”, [online] 2016,

<http://www.womenofchina.cn/womenofchina/html1/features/Spotlight/1601/1424-1.htm>, [30-08-16].

World Health Organization, *Sexual Health, Human Rights and the Law*, Geneva, WHO Press, 2015.

World Professional Association for Transgender Health (WPATH), 2016, <http://www.wpath.org/>, [03-08-16].

YANG, Yeeshan, *Whispers and Moans – Interviews with the Men and Women of Hong Kong’s Sex Industry*, Hong Kong, Blacksmith Books, 2006.

Zengzi 曾子, *Classic on Filial Piety*, traduzione a cura di James Legge, Lionshare Chinese Classics, 2015.

ZHANG, Alicia, *Sex and Society: an Interview with Pan Suiming*, [online] 2014, <http://www.theworldofchinese.com/2014/06/sex-and-society-an-interview-with-pan-suiming/>, [22-05-16].

ZHANG Li 张莉, “Bianxingren bianxing shoushu de minfa jichu jiqi falü guizhi” 变性人变性手术的民法基础及其法律规制 (Basi civili e statuto legale della chirurgia di riassegnazione sessuale per le persone transessuali), in *Journal of Fujian Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, 173, 2012, pp.25-32.

ZHANG, Qing Fei, “Transgender Representation by the People’s Daily Since 1949”, *Sexuality & Culture*, 18, 1, 2014, pp.180-195.

ZHANG Yingxiu 张迎秀, “Bianxingren hunyin jiating falü wenti tanxi” 变性人婚姻家庭法律问题探析 (Indagine sul problema delle leggi familiari e matrimoniali per le

persone transessuali), *Journal of Gansu Institute of Political Science and Law*, 94, 2007, pp.120-125.

Zhongguo fanqishi fagui 中国反歧视法规, in “fanqishi.com”, 2009, <http://www.fanqishi.com/china.asp>, [30-08-16].

Filmografia

Bawang bie ji 霸王别姬 (Addio mia concubina), reg. Chen Kaige, Cina, Beijing Film Studio, 1993.

Contemporary visions of sexuality in China: Jin Xing and Audrey Yue, The Monthly Video, 2013.

Dongxie xidu 東邪西毒 (*Ashes of Time – Redux*), reg. Wong Kar Wai, Hong Kong, Jet Tone Productions, 2008.

Jin Xing: from Military Officer to Ballet Dancer, HDNetWorldReport, 2011.

Mao's Last Dancer, reg. Bruce Beresford, Australia, Great Scott Productions Pty. Ltd., 2009.

Piaoliang qingchun 漂亮青春 (*Drifting Flowers*), reg. Zero Chou, Taiwan, The 3rd Vision Films, 2008.

Zhi tongzhi 誌同志 (*Queer China, “Comrade” China*), reg. Cui Zi'en, Cina, Cui Zi DV Studio, 2008.