

***Hijrā* e corpi colonizzanti: tra moralità e istinti / *Hijrās* and  
colonising bodies: between morality and instincts**

Giulia Ferro

Università degli Studi di Venezia Ca' Foscari, Italia

---

**Abstract**

The present article seeks to analyse the crush between British in colonial India and *hijrās*, a transgender/transsexual community present in the Indian subcontinent since ancient times. The *Criminal Tribes Act* (1871) sanctioned the presence of *hijrās* in public space and thus had the aim to delete the entire community seen as ‘deviant’ and dangerous – even if the results were scarce. The aim of this article is to analyse in depth – through gender theories but also through the semiotic point of view of Fontanille – the reasons British legislated against *hijrās*, which relate to the traditional heteronormativity, gender binarism and stereotypes, but also with the entire foundation of colonialism.

**Keywords:** transgender, *hijrā*, colonial India, gender binary, masculinity.

## 1. Introduzione<sup>1</sup>

Il sesso biologico (la conformazione anatomica, genetica e ormonale del corpo atto alla riproduzione) e ciò che è reso possibile da questo, sono motivo di preoccupazione e interesse da parte dell'essere umano come animale parlante. La possibilità del linguaggio, all'*incipit* della storia, e l'esistenza di tali naturali forme fisiche (delle quali, come vedremo oltre, ci sono eccezioni) – assieme ad altri fattori venuti poi in essere “con il concorso del linguaggio” (Aristotele EN, 1098 a 7-14; trad. it. in Lo Piparo 2003, 8) – ha creato la divisione dei sessi: due, opposti ed escludentisi l'un l'altro, uno maschile e uno femminile (West e Zimmerman 1987; Butler 1990; Lorber e Farrell 1991). I discorsi conseguenti definirono la sessualità, la conformazione identitaria di genere e imposero uno standard eteronormato, che prevede l'interazione sessuale e l'esistenza di rapporti solo tra corpi maschili e femminili e che ha come premessa, dunque, il binarismo (Harris e White 2018, 335; Foucault 1976; Butler 2004).

Attraverso questi discorsi permeanti è reso difficile percepire una diversità nei propri corpi, sia per quanto riguarda l'identità di genere (il senso di appartenenza di una persona a un genere) sia per l'orientamento sessuale (l'attrazione romantica e/o sessuale). In area europea principalmente, la visione dicotomica ed eteronormata è istituzionalizzata, ponendo limiti al proprio pensiero di sé – anche al corpo e ai desideri – e di conseguenza alla propria creazione identitaria anche attraverso gli stessi atti linguistici (vedi Bernini 2016). Ai concetti di uomo/donna e maschile/femminile sono fatte corrispondere caratteristiche ‘implicite’ (‘stereotipi di genere’<sup>2</sup>), mutabili nel tempo e nello spazio ma non per questo meno pericolosi in quanto formanti ed emergenti in superficie in forme corporee adattate a questi discorsi.

L'esistenza documentata di comunità di corpi che, nel corso dei secoli e in diverse aree del globo, andavano controcorrente rispetto al binarismo di genere<sup>3</sup>, rende inutile e falso

---

<sup>1</sup> Ringrazio per l'aiuto, le correzioni nella stesura di questo articolo nonché per l'incoraggiamento Elisabetta Ragagnin, Andrea Drocco e Alberico Crafa.

<sup>2</sup> Per questo argomento si veda Deaux *et al.* (1984), Basow (1992) ed Ellemers (2018).

<sup>3</sup> Esempi di questo, oltre a quello che verrà trattato specificamente in questo articolo, sono preti travestiti o transgender presenti in testi accadici e sumeri di 4500 anni fa (Bachvarova 2008, 18). La Grecia classica, oltre a vantare di figure trans\*, soprattutto donne, è anche ‘famosa’ per l'omosessualità praticata

lo stesso discorso, lasciando trasparire un errore nella sua stessa formulazione, e permettendone la decostruzione dalle sue stesse fondamenta. I modi in cui queste comunità fanno questo sono diversi:

1. attraverso la costruzione del *proprio* genere – più interiore (Jackson 2006, 106);
2. con l’anatomia e le componenti ormonali e genetiche che questi stessi corpi mostrano e che allo stesso tempo possono non includere e non escludere nessuna delle due ‘possibili’ conformazioni create dal discorso binario, maschile e femminile. Le persone e le comunità intersessuali ed ermafrodite ne sono un esempio<sup>4</sup>;
3. l’intersezione e l’interazione tra le componenti sesso biologico, conformazione fisica, identità sessuale, danno luogo a uno spettro variegato, contrario in tutto e per tutto al binarismo imposto (Monro 2006);
4. infine, in generale l’interazione tra persone di sesso biologico diverso o uguale, con identità di genere diverse e uguali, e le conseguenti attrazioni mettono in discussione la totalità dei discorsi binari ed eteronormati, ponendo accanto alle pratiche eterosessuali orientamenti e pratiche non conformanti all’egemonia (Jackson 2006).

All’interno di questo articolo si cercherà di analizzare un potente catalizzatore del binarismo di genere e dei limiti che il binarismo comporta, ovvero la componente razziale e coloniale, nonché la resistenza al discorso stesso attraverso corpi differenti dal binario eteronormato. Sarà infatti analizzata l’interazione tra gli *hijrā* dell’India e i colonizzatori britannici, particolarmente adatta per comprendere sia le modalità in cui il potere colo-

---

diffusamente (Campanile *et al.* 2017). Figure di un terzo genere sono presenti, inoltre, nei dipinti giapponesi del periodo Edo (Mostow e Ikeda 2016), in Thailandia (i *kathoei*) etc.

<sup>4</sup> Fausto-Sterlin (1993, 167) propone l’esistenza di cinque sessi, aggiungendo alle categorie femminile e maschile tre categorie di persone intersessuali: i “true hermaphrodites”, con un ovaio e un testicolo; i “male pseudohermaphrodites”, che posseggono i testicoli e alcuni aspetti dei genitali femminili ma non le ovaie; i “female pseudohermaphrodites” che, al contrario, hanno le ovaie e alcune parti dell’apparato maschile ma non i testicoli. Per un’analisi medico-scientifica si veda, inoltre, l’*Enciclopedia Treccani* alla voce ‘Intersessualità’.

niale cercò di imporsi attraverso il controllo dei corpi, sia le questioni sottese da tale controllo.

## 2. Gli *hijrā*<sup>5</sup>

Le comunità che storicamente e globalmente hanno contribuito ad avviare il processo teorico di contro-significazione del binarismo di genere sono moltissime, come i *kathoei* thailandesi, i *galli* greco-romani etc. Per quanto riguarda il mio campo d'indagine, l'India, si possono vantare radici antiche nella variazione sessuale e di genere (Monro 2006, 3). Una delle comunità che in questa parte del globo mostra, sia storicamente che in senso quantitativo e qualitativo, un maggiore coinvolgimento nella rottura dei discorsi sulla sessualità e sul genere è quella degli *hijrā*<sup>6</sup>. Il concetto espresso con il termine *hijrā* corrisponderebbe a diverse identità sessuali e di genere in termini contemporanei, come intersessuali, transgender, transessuali, travestiti (Cossio 2003, 244-245; Monro 2006, 3). Coloro che fanno parte di questa comunità, considerata in India il terzo sesso, sono “la maggior parte [...] uomini e donne che, alla nascita o al momento della pubertà presentano imperfezioni più o meno rilevanti degli organi sessuali, tali da determinare impotenza e sterilità” (Cossio 2003, 245). Essendo inserita nell'ambito del culto della Bahucarā Mātā – uno degli aspetti della Dea Madre – e a causa del potere che deriva da questa pratica, l'escissione dei genitali rimane tratto distintivo della comunità degli *hijrā*<sup>7</sup>. L'asportazione dei genitali li renderebbe infatti ambigui sessualmente e gli donerebbe il potere generativo della Dea. A causa del loro stato di sterilità e del potere divino di benedire o maledire la fertilità, erano soliti ballare e cantare negli spazi pubblici, nei mercati, nelle feste religiose, intrattenendo persone con cariche importanti e chiedendo l'elemosina<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Il termine *hijrā* è utilizzato al maschile poiché in lingua hindī è un sostantivo maschile.

<sup>6</sup> Alcune fonti indicano che l'esistenza degli *hijrā* sia documentata da 4000 anni, come la *People's Union for Civil Liberties*, nel report del 2003 sul *Report on Human Rights Violation Against the Transgender Community*.

<sup>7</sup> Nonostante la devozione a divinità hindū, sembrerebbe che la fede degli *hijrā* sia quella musulmana. Infatti, secondo alcuni resoconti del XIX secolo (Nanda 1999, 41-42) coloro che vengono a far parte delle comunità di *hijrā* divengono musulmani, gli vengono assegnati nomi femminili musulmani e vengono anche seppelliti secondo la legge islamica (vedi Cossio 2003, 252-253).

<sup>8</sup> Dall'esperienza dell'Autrice, in una metropoli come Delhi è possibile incorrere negli *hijrā* che chiedono l'elemosina, per esempio ai semafori, nelle congestioni del traffico, nelle code in generale.

(Monro 2006, 3). Intrattengono durante matrimoni e nascite presso le caste alte con performance (*badhaī*), canti e danze ricevendo (o richiedendo) un pagamento da parte della famiglia in questione (vedi Cossio 2003, 247-249). Oltre a questi introiti, anche la prostituzione è molto diffusa e redditizia.

Gli *hijrā* tracciano le loro origini in testi e arte hindū, dove è frequente il tema della commistione di uomo e donna, ed in special modo nella mitologia cosmogonica e nell'epica del *Rāmāyaṇa* e del *Mahābhārata*<sup>9</sup>. Le caratteristiche peculiari degli *hijrā* sono marcatamente femminili: ancora oggi sono soliti vestirsi con abiti femminili, portare i capelli lunghi, strappare i peli della barba alla radice (se presenti) perché la pelle risulti liscia, utilizzare per sé nomi femminili e termini di parentela femminili all'interno della comunità (Cossio 2003, 244-245). Vivono tuttora in comunità organizzate gerarchicamente e guidate da un *guru*<sup>10</sup>.

Più in generale, nel passato gli eunuchi erano particolarmente comuni in un'area che comprendeva il Medio Oriente e l'India, dove questi avevano ruoli di guardie, consiglieri, intrattenitori, domestiche, sorveglianti di harem, servitori presso famiglie nobili e ricche (che acquisivano maggior prestigio nell'avere degli eunuchi al servizio; vedi Cossio 2003, 247). Dal II secolo, per esempio, erano impiegati nelle corti come custodi degli appartamenti femminili (*antahpura*) e trovarono favore presso diverse corti, sia nell'India classica, che durante il Sultanato di Delhi, e fino alla fine dell'impero Mughal. In questo

---

<sup>9</sup> Il *Rāmāyaṇa* parlerebbe infatti di un terzo sesso, né maschile né femminile, mentre il *Mahābhārata* riferisce di divinità femminili che presero una forma maschile e viceversa. Per esempio, Arjuna, l'eroe del *Mahābhārata*, si vestì da eunuco travestito mentre era in esilio e si esibì in danze per divertire le persone del palazzo reale. Un altro episodio, citato in fonti inglesi dell'epoca, è quello del principe Jetu, nato impotente, al quale la dea Bahucarājī apparve in sogno dicendo di tagliarsi le parti intime e di vestirsi con abiti femminili: una pratica che poi, secondo la leggenda, tutti gli *hijrā* compirono a imitazione del principe (Enthoven 1922, 227, 228; Lal 1999, 123-126; Cossio 2003, 245-246; Jebin e Farhana 2017, 2).

<sup>10</sup> La figura del *guru*, tipicamente indiana, riguarda un capo, che oltre ad avere un certo potere gerarchico e di controllo ha anche un ruolo più spirituale e morale, nonché di iniziazione, nella guida di coloro che gli sono sottoposti (Cossio 2003, 249-250). Il fatto che si creino questi tipi di comunità è dovuto spesso all'abbandono della casa da parte dei membri della comunità *hijrā*. Il nome stesso '*hijrā*' secondo alcune fonti sarebbe derivato dalla lingua urdū e si originerebbe da una radice araba presa in prestito (*h - j - r*) che avrebbe, tra gli altri, anche il significato di 'abbandonare la propria tribù' (Lal 1999, 126; Wehr 1994, 1194; Alhawary e Benmamoun 2005, 97; Dutta 2012, 830). Secondo altre fonti, invece, deriverebbe dal persiano *hīz*, 'ermafrodito', 'eunuco', 'impotente', 'effeminato' (Platts 1968, 1244) o dal persiano *hic* (o *hec*) 'nessuno', 'inutile' (Jaffrey 1996, 148; Cossio 2003, 243-244). Queste ultime possibili origini persiane hanno certamente una carica violenta maggiore rispetto alla prima, più 'descrittiva'. Vista l'incertezza della questione e l'impossibilità di stabilire in questa sede quale sia l'origine corretta, non verrà tenuto conto nell'analisi che segue.

periodo, con la fusione tra le tradizioni islamica e hindū degli eunuchi, aumentarono i nomi per definirli, tra cui appunto *hijrā* (vedi nota 11) (*Ibidem*). Nonostante il loro statuto e la loro posizione queste personalità erano spesso emarginate, disprezzate e derise (Cosio 2003, 245). Era tuttavia riconosciuto loro un ruolo nella società, nella tradizione e nel rituale, soprattutto a causa delle forme di credo che prevedevano per loro uno *svadharmā*<sup>11</sup> preciso in cui agire. Questo, però, sempre nei limiti della divisione castale: secondo la suddivisione delle caste, i membri delle comunità di *hijrā* erano ‘intoccabili’ o *dalit* a causa della castrazione o dell’asportazione dei genitali e si trovavano spesso in condizioni di povertà<sup>12</sup> (Lal 1999; Gupta 2002, 21; Monro 2006, 2-3).

Nel corso della storia conosciuta dell’India ci sono state altre comunità a testimonianza del fatto che il pluralismo sia sessuale che di genere era accettato (come, per esempio, i *kothī* o i *khwāja sarā*, di cui si parlerà brevemente dopo, o donne “sex/gender variant” con il ruolo di mercenarie, religiose, consigliere etc. vedi Monro 2006, 3). Nonostante ciò, il ruolo degli *hijrā* in questo discorso è particolarmente centrale e fu più impattante nel contesto storico coloniale per due motivi. Il primo riguarda la sovversione che avvenne attraverso la loro identità, che non concerne solamente la sfera privata (singoli comportamenti e orientamenti sessuali) ma anche la sfera pubblica, con la stessa concezione di genere, la sua espressione e l’appartenenza a una determinata classe sociale (bassa) ribaltate nelle loro fondamenta, in quanto i limiti imposti dal binarismo non sono visibili nei corpi degli *hijrā* in modo chiaro. In secondo luogo, questa comunità fu centrale

---

<sup>11</sup> Letteralmente *sva* “proprio” e *dharmā* “obbligo”, quindi “one’s own duty”, ovvero il ruolo di ognuno all’interno della società (Monier-Williams 1899, 1275).

<sup>12</sup> Con il termine *dalit* si fa riferimento alla casta formata attraverso l’esclusione di persone soggette all’‘intoccabilità’ dal sistema castale quadripartito. Per questo motivo sono stati conosciuti nel corso della storia anche come il quinto *varṇa*, *pañcama*. Per una più profonda analisi si veda Joshi (1986), Rajeshkar (1987). Le categorie sociali, oltre che ad altri fattori quali i sistemi coloniale, patriarcale etc. sono anche oggi cruciali per il ruolo che possono ricoprire gli *hijrā* o altre persone che variano sessualmente e nel genere: coloro che nascono di sesso femminile hanno la possibilità di identificarsi in modi diversi solamente se di classi medio-alte, ma solamente come lesbiche o transessuali. Tutto ciò avviene nonostante i *varṇa*, ovvero le caste tradizionali, siano state abolite nel 1947, con l’Indipendenza indiana. I segni che sono stati trasmessi con l’utilizzo delle caste come mezzo di organizzazione sociale, e di altri sistemi che hanno portato altri segni ancora, come quelli appena nominati, continuano a mostrare i loro effetti (Monro 2006, 3).

perché gli inglesi, ossia gli altri attori degli eventi che si narreranno nel prossimo paragrafo, avevano particolari ansie e preoccupazioni causate dagli *hijrā*, e non dalle altre comunità – che erano già state, in qualche modo, messe a tacere (Hinchy 2014, 278).

### **2.1. Gli *hijrā* nel periodo coloniale**

Il momento topico per ciò che concerne la comunità identificata come *hijrā* in particolare, ma anche per un discorso molto più ampio riguardante la sessualità – in un’ottica di incontro tra istinti e istituzioni (vedi Deleuze 2014 [1955]) – fu quando gli inglesi cominciarono ad avere maggior controllo in India, ovvero durante l’età (e la moralità) vittoriana (1837-1901). La questione, se analizzata in modo più profondo, mostra processi di significazione e dinamiche di potere piuttosto importanti. Riguarda lo scontro di due diversi modi di creare l’istituzione – per utilizzare il termine di Deleuze – di due strutture che, anche se in modi diversi, allontanano l’essere umano dalla natura degli istinti, che lo rende simile agli animali, e lo fanno sottostare all’artificialità delle regole. La collisione che ne consegue mette in dialogo, dunque, oltre alle due diverse istituzioni, anche i prodotti di queste (la mascolinità, gli elementi stereotipici associati ai due sessi) e i poteri coloniali, in una visione di gerarchie ancora più ampia.

Il *Great Mutiny* del 1857 rese gli inglesi consci del fatto che si necessitasse di un maggior controllo sugli indigeni per prevenire qualsiasi comportamento sovversivo che minacciasse l’autorità – che si erano pienamente guadagnati nell’anno successivo, nel 1858<sup>13</sup>. Il controllo sulla sessualità, sulle modalità di espressione sessuale e di identità di genere fu dunque uno degli ambiti in cui gli inglesi espressero la loro autorità, la loro superiorità e in cui dimostrarono di avere il controllo della situazione, oltre al *potere* di controllare (Hinchy 2014, 275). Negli anni ’50 e ’60 dell’Ottocento scoprirono dell’esistenza di diverse comunità di ‘eunuchi’ e di travestiti non castrati tra cui, dunque, gli *hijrā*. Per gli inglesi, una comunità ‘maschile’ con sembianze ‘femminili’ con un ruolo

---

<sup>13</sup> In quest’anno, attraverso l’*Act for the Better Government of India*, vennero presi dei provvedimenti per cambiare il governo indiano, sia nel governo imperiale con sede a Londra, che in suolo indiano a Calcutta, dove il governatore diventò viceré, e nei governi provinciali. Nel 1877, la regina Vittoria fu consacrata imperatrice d’India (Moore 2001, 424-426).

sociale non indifferente era considerata una piaga sociale “vergognosa e barbarica” nei luoghi che erano sotto il loro comando, parte del Regno d’Inghilterra (Cossio 2003, 247).

Nonostante il loro ruolo nella società, per i colonizzatori e in special modo gli ufficiali inglesi gli *hijrā* erano semplicemente *uomini*, il che li rendeva ‘sodomiti abituali’, ‘deviati’ sessualmente, impotenti e le performance dalle quali prendevano la maggior parte dei loro introiti erano oscene, un oltraggio morale perpetrato in pubblico (Hinchy 2014, 275). È da sottolineare, alla luce di questo, la violenza e la potenza del linguaggio – messe in evidenza all’inizio – in concomitanza con trattamenti sociali marginalizzanti: asserendo che gli *hijrā* fossero “uomini” e utilizzando dei pronomi maschili per parlare dei membri di queste comunità, contrariamente al modo in cui essi stessi si identificavano, il potere inglese delegittimava l’identità che questi si erano autoprodotti (Governo dell’India<sup>14</sup> 1871; Hinchy 2014, 275). Come sottolinea Virno (2013), la negazione dell’essere umano, e in un contesto più ampio del suo genere e della sua sessualità, è una delle più grandi violenze compiute attraverso il linguaggio. Attraverso queste identificazioni, si cancellava completamente la categoria con cui si identificavano, rendendo la divisione binaria, normale e normativa, di uomo/donna l’unica possibile. Per questo motivo, avendo sciolto la possibilità che esistessero esseri umani con un genere diverso, erano solamente devianti dal binarismo e dall’eteronormatività. Gli inglesi, dunque, si arrogarono la possibilità di legiferare contro gli *hijrā*, come vedremo nel prossimo paragrafo, in modo che potessero essere sorvegliati e controllati.

## **2.2. Leggi contro gli *hijrā*: il CTA<sup>15</sup>**

Il *Criminal Tribes Act (CTA)* del 1871, la legge che prenderemo in considerazione ora, fu un provvedimento preso contro caste e comunità considerate ‘criminali’. Nella seconda parte prendeva provvedimenti per la registrazione degli eunuchi, per poterne dunque controllare il numero e l’aggregazione all’interno della popolazione sottoposta agli inglesi. Questo atto si applicava alle Province nord-occidentali, all’Avadh e al Pañjāb e affermava

---

<sup>14</sup> Tale fonte deriva dagli archivi presenti nella British Library a Londra, in cui sono presenti i verbali dei ministeri indiani (vedi Hinchy 2014).

<sup>15</sup> I manoscritti redatti nel XIX secolo da parte degli ufficiali o da parti del governo inglese presenti in questo paragrafo sono stati estrapolati dal già citato lavoro di Hinchy (2014).

che gli eunuchi erano “*all persons of the male sex who admit themselves or on medical inspection clearly appear to be impotent*” (Governo dell’India<sup>16</sup> 1871). Nonostante l’atto fosse rivolto all’intera categoria degli *hijrā*, solamente coloro che erano sospettati di rapimento di neonati intersessuali o aventi in custodia ragazzi sotto i 16 anni<sup>17</sup>, di castrazione e di sodomia dovevano essere registrati, dividendone quindi i membri in ‘sospettati’ e ‘rispettosi’ (Cossio 2003, 247; Hinchy 2014, 276). Oltre a questi, vi erano, però, altri elementi che rendevano gli *hijrā* oggetto di sospetti e dunque di registrazione, ovvero il compiere le tipiche performance in pubblico o l’indossare abiti associati al sesso femminile, per citarne alcuni. Ciò che faceva in modo che gli *hijrā* fossero considerati sospetti e quindi dannosi dal punto di vista morale è descritto nell’atto stesso:

any eunuch... who appears, dressed or ornamented like a woman, in a public street or place, or in any other place, with the intention of being seen from a public street or place, or who dances or plays music, or takes part in any public exhibition (Governo dell’India 1871).

Coloro che fossero trovati in tali condizioni sarebbero andati incontro a un imprigionamento fino a due anni, rendendo dunque illegale il principale mezzo di sostentamento di questa categoria, e mettendo a rischio la loro stessa esistenza (Cossio 2003, 247).

Gli inglesi, legiferando in tal modo, avevano due principali obiettivi: ve ne era uno a lungo termine, di cancellare l’intera categoria socioculturale, attraverso la proibizione degli atteggiamenti tipici della stessa, quali la danza, il canto, gli abiti femminili indossati in pubblico, che rendevano i membri di questa comunità ‘immorali’ e ‘osceni’ al pari degli atti praticati, prevenendo dunque tutto ciò che suddetti atteggiamenti avrebbero cau-

---

<sup>16</sup> Tale fonte deriva dagli archivi presenti nella British Library a Londra, in cui sono presenti i verbali dei ministeri indiani (vedi Hinchy 2014).

<sup>17</sup> Come rende noto Cossio, si crede infatti che gli *hijrā*, partecipando ai rituali legati alla nascita dei nascituri, esaminino i genitali per individuare bambini nati intersessuali. In tal caso, li prenderebbero in consegna anche forzatamente. Nonostante questa credenza, gli studi dimostrano che “l’ingresso nella comunità hijra è in prevalenza volontario, anche se non sono infrequenti adesioni ‘aiutate’, quando non forzate, dalla comunità stessa o dalla famiglia dell’interessato”, ma a contribuire è anche la provenienza e la condizione socio-economica (2003, 248-249).

sato in fatto di moralità (Hinchy 2014, 275). Le modalità di cancellazione rappresentavano, invece, lo scopo a breve termine, l'altro lato di una stessa medaglia: rendere l'intera categoria e il genere a cui faceva riferimento meno visibile (come considerare gli *hijrā* 'uomini' e utilizzare di conseguenza dei pronomi maschili, vedi par. 2.1.), nascondendone le caratteristiche che avrebbero potuto turbare, a giudizio britannico, sia la moralità inglese vittoriana (e cristiana) che quella indiana, e togliere ad essa qualsiasi introito che avrebbe potuto farla prosperare all'interno della società, oltre che qualsiasi diritto civile<sup>18</sup> e di autodeterminazione.

### **2.3. Il fallimento del CTA: le motivazioni**

Nonostante questa legge fosse entrata in vigore con gli scopi citati sopra, attraverso le finalità secondarie mascherate dalla volontà primaria e superficiale di mantenere un ordine morale nella colonia britannica – mandato in panico dalla presenza di generi e sessualità 'devianti' dall'istituzionalizzata eterosessualità – l'impatto reale di questo atto non fu così ampio quanto si auspicava. In alcune aree in special modo (Pañjāb, vedi Barron 1910<sup>19</sup>), il CTA non fu applicato in modo particolarmente severo per due motivi. Il primo riguarda la minore "moralità" e attinenza agli ordini di alcuni ufficiali, i quali non consideravano la questione degli *hijrā* così centrale per il potere colonizzatore, con un conseguente controllo meno generalizzato. Secondariamente, vi erano lacune vere e proprie nel lavoro di registrazione degli eunuchi da parte degli inglesi (Hinchy 2014, 277). In generale, nonostante alcuni soggetti furono danneggiati in modo serio dalla legge imposta severamente, vi erano altrettanti casi in cui un'esecuzione meno minuziosa della legge lasciava spazio di manovra agli *hijrā*, rendendogli possibile un'evasione.

Hinchy (2014, 285-286) suddivide i fattori che resero il CTA fallimentare in tre tipi principali: il primo riguarda le capacità limitate degli ufficiali di mantenere un costante controllo sugli *hijrā*, rendendo difficile (per non dire impossibile) coglierli in flagrante,

---

<sup>18</sup> Secondo Hinchy, tra i diritti civili che erano negati agli *hijrā* vi erano quello di scrivere il testamento e quello di essere guardiani di un bambino: la polizia avrebbe portato con sé i bambini che risiedevano assieme agli eunuchi per prevenire qualsiasi possibilità di evirazione (2014, 276).

<sup>19</sup> Da una lettera di Barron, C.A., vicecommissario del Dipartimento pubblico e giudiziario del Governo dell'India al commissario di Delhi (22 agosto 1910), presente negli archivi della British Library a Londra.

nonostante vi fossero voci riguardo alle performance pubbliche e al travestitismo di alcuni. Le lacune nei controlli erano dovute, principalmente, alla priorità che gli ufficiali davano ad altre aree di amministrazione nel mantenere il controllo nell'area coloniale.

Un secondo fattore che rese possibile agli *hijrā* sottrarsi dal *CTA* fu il già citato non unanime giudizio su ciò che era osceno ed era dunque regolamentabile. Questo, come sottolinea Hinchy (2014, 284), mostra che anche a livello di sessualità e mascolinità, i due principali ambiti portati in discussione, non vi era omogeneità di pensiero nemmeno tra gli ufficiali inglesi: vi erano dibattiti riguardo a cosa precisamente fosse osceno delle performance degli *hijrā*, oltre a cosa sarebbe stato messo in discussione sul potere inglese attraverso le esibizioni. Alcune autorità lasciavano esibire gli eunuchi a patto che indossassero abiti maschili (nonostante questo fosse proibito dal *CTA*), mentre coloro che erano travestiti erano puniti e controllati in base a ciò che la legge prevedeva (Hobart 1876)<sup>20</sup>. Inoltre, essendo a conoscenza del fatto che le esibizioni erano il principale, se non l'unico, mezzo di sostentamento degli *hijrā*, molti ufficiali diventavano più accondiscendenti. Altri addirittura sostenevano che le performance fossero 'innocue', non riconoscendo dunque le motivazioni del *CTA*. L'amministrazione britannica aveva i suoi limiti.

In parallelo a questo atteggiamento permissivo, vi erano altri ufficiali britannici, al contrario, particolarmente severi nei confronti degli *hijrā* e delle loro usanze: alcuni avrebbero desiderato vi fosse una maggiore criminalizzazione di questi atti considerati sovversivi, altri trovavano che il punto focale della questione fosse il travestitismo. L'ispettore Tyrwhitt, in una lettera del 1874 fa notare che "*it would be much easier [controllare e sopprimere questo tipo di spettacoli e quelli di altri 'devianti'] if the law made it criminal for any man to appear in public in women's clothes*"<sup>21</sup>. È questo, anche, uno dei punti cruciali della questione, che verrà preso in considerazione in dettaglio nell'ultimo paragrafo: la manifestazione di un'identità di genere che andava oltre il binarismo era vista come la minaccia peggiore all'ordine coloniale imposto a partire dall'inizio del *British Rāj* nel 1858.

---

<sup>20</sup> Da una lettera di Hobart, R.T., viceispettore generale di polizia delle Province nord-occidentali all'ispettore generale (28 giugno 1876), presente negli archivi della British Library di Londra.

<sup>21</sup> Da una lettera di Tyrwhitt, E., ispettore generale di polizia delle Province nord-occidentali al Segretario (26 giugno 1874), presente negli archivi della British Library di Londra.

Un terzo ed ultimo modo in cui la comunità degli *hijrā* riuscì a sopravvivere alla criminalizzazione del CTA riguarda maggiormente i membri della comunità. Questi utilizzarono diverse strategie che alleviarono l'impatto del potere coloniale e del CTA. Riuscirono, infatti, ad utilizzare a proprio beneficio gli spazi vuoti nel potere amministrativo che erano stati creati dagli inglesi stessi (vedi sopra) in diversi modi: in primo luogo, vi erano molte pratiche che facevano parte dei costumi degli *hijrā* che non erano state considerate criminali dalla legge coloniale, come le richieste di elemosina e il racconto di tradizioni orali. Dato che le esibizioni, principale mezzo di sostentamento della comunità, erano divenute illegali, attraverso queste piccole pratiche riuscirono a eludere il potere e andare contro lo scopo della legge legittimando la propria presenza nella società, facendo qualcosa di legale e allo stesso tempo mantenendosi (Hinchy 2014, 285).

La raccolta di elemosina, in particolar modo, era una pratica che ben raffigurava il modo sottile in cui gli *hijrā* potevano sottrarsi alla legge attraverso le piccole crepe che erano state create dalla legge stessa. Al rifiuto di dare l'elemosina, pratica legale, ne sarebbero risultati linguaggio sconcio, insulti, gesti e azioni oscene, ovvero proprio ciò che era stato criminalizzato e proibito in luogo pubblico. Enthoven riporta che "*if anyone fails to give them alms they abuse him, and if abuse fails they strip themselves naked... which is... believed to bring dire calamity*" (1922, 228). In risposta al controllo inglese sugli abiti, sui corpi e sull'oscenità degli *hijrā* in ambito pubblico vi è dunque una mostra del corpo intero e delle differenze che questo aveva rispetto agli standard normalizzati. Un altro modo in cui i progetti coloniali diventavano irrealità era il racconto della mitologia comunitaria degli *hijrā*, derivata dai miti hindū degli androgini e degli evirati (vedi par. 2). Dando voce al mito, ripetendo quotidianamente le storie 'fondative' e adorando immagini associate alla loro comunità, gli *hijrā* legittimavano dunque la propria identità ed esistenza (Enthoven 1922, 227-228; Hinchy 2014, 286).

La comunità presentò al governo diverse petizioni in cui chiedeva il permesso per continuare a esibirsi e a indossare abiti femminili, ricevendo dai britannici solo rifiuti. A queste risposte negative, i membri della comunità reagirono mettendo in atto altre strategie. Queste riguardano principalmente l'evasione della legge grazie ai buchi nella sorveglianza, come già detto sopra, e la mobilità usata come strategia per continuare a esibirsi e a travestirsi senza dover incorrere a pene. Molti migravano in province del *Rāj* dove il

CTA non era previsto, o dove non erano stati registrati dalle forze dell'ordine (Hinchy 2014, 286).

Inoltre, molti *hijrā* utilizzarono il loro stesso corpo e la sua espressione, nel mirino degli inglesi, come risposta alla stessa legge. Membri della comunità rinunciavano temporaneamente ai loro abiti femminili rientrando nell'ideologia binaria ed eterosessuale, con abiti comportamenti legati alla mascolinità. Vi è testimonianza di un membro delle forze dell'ordine britanniche in cui si parla di *hijrā* del distretto di Hardoi che mostravano creatività nell'approccio alla loro identità di genere e all'effetto che questa aveva sul loro corpo, mischiando elementi femminili ad altri maschili, conformandosi quindi superficialmente alla mascolinità normativa, ma allo stesso tempo confermando ed esprimendo la propria reale identità di genere (Smith 1881)<sup>22</sup>. In ultimo luogo, molti utilizzavano gli abiti femminili che più si confacevano alla loro espressione identitaria solamente in contesti domestici, sfuggendo alla sorveglianza coloniale ma allo stesso tempo impedendo al potere di renderli una categoria identitaria morta.

In base a ciò che è stato mostrato finora, la comunità degli *hijrā*, nonostante i momenti a dir poco bui, riuscì a mantenersi viva e continua ancora oggi ad essere presente in India e negli stati vicini. Il numero stimato di *hijrā*, infatti, va da 50.000 a oltre 1.000.000 (numero considerato più attendibile; Cossio 2003, 247). In India è inoltre stata resa legale la dicitura di 'terzo sesso'<sup>23</sup> in documenti e passaporti, in riferimento agli *hijrā* e ad altre comunità, come quella dei *khwāja sarā*<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Da una lettera di Smith, O.L., viceispettore generale di polizia delle Province nord-occidentali e dell'Awadh all'ispettore generale (6 luglio 1881), presente negli archivi del British Library a Londra.

<sup>23</sup> Attraverso il processo National Legal Services Authority contro Union of India, il 15 aprile 2014 la Corte Suprema indiana ha stabilito l'esistenza e il riconoscimento legale del 'terzo sesso' (Khaleeli 2014). Per un approfondimento sulla letteratura LGBT+ si veda Consolaro (2011; 2014).

<sup>24</sup> I termini *khwāja sarā* o *khwājasarāi* nacquero nel momento in cui la tradizione degli eunuchi islamici si fuse con quella hindū (dal persiano *khojā*, *khwāja* 'persona di rispetto'; Cossio 2003, 247). Nonostante questa corrispondenza iniziale, gli *hijrā* e i *khwāja* vengono considerate due categorie differenti. Entrambi erano denominati 'eunuchi' da parte degli inglesi, ma i *khwāja* si differenziavano dagli *hijrā* in quanto si identificavano come uomini, ed erano schiavi utilizzati nei quartieri femminili delle élite, facendo dunque parte di una classe sociale molto più agiata. Erano cortigiani/e e amministratori/trici che potevano anche avere una posizione di prominenza nell'impero Mughal e nei più piccoli stati regionali indiani. Nonostante alcune caratteristiche in comune con gli *hijrā*, come l'abitudine al travestitismo, l'organizzazione interna della comunità (che hanno fatto in modo che gli inglesi li considerassero con un'unica identità, un'unica comunità), avevano un ruolo sociale completamente diverso tra il XVIII e il XIX secolo. Nel corso del XIX secolo gli inglesi li considerarono sempre più politicamente corrotti e inappropriati all'amministrazione fino a quando, nel 1848, furono proibite le loro posizioni ufficiali in Awadh (Hinchy 2014, 278).

Nel prossimo paragrafo saranno analizzati nel dettaglio i motivi dei provvedimenti da parte inglese – come il *CTA* appena preso in esame – nei confronti della comunità degli *hijrā*.

### 3. *Hijrā* e ‘mascolinità’ coloniale

È difficile pensare che il vero motivo per cui accadde ciò fosse semplicemente politico. Le volontà di controllo delle terre coloniali da parte degli inglesi non erano meno intense prima del *Mutiny*, in quanto le loro mire di conquista e i loro scopi politici erano ben precisi. Dopo il *Mutiny* la volontà di controllo (reale o presunto, come nel caso degli *hijrā*) e i mezzi utilizzati per questo fine furono ancor più severi visti i modi in cui la superiorità inglese era stata messa alla prova, con provvedimenti legali, come il *CTA*. Questo atto non è stato l’unico utilizzato per preservare una parvenza di controllo sulla moralità delle popolazioni colonizzate. Una volta che i *khwāja sarā* (vedi nota 24) avevano perso il loro ruolo e la loro influenza nella società, ancor prima del *Mutiny*, a suscitare l’ansia coloniale rimanevano gli *hijrā*, che oltre a dimostrare una sessualità non normativa erano considerati ‘criminali’ e ‘deviati’ (vedi par. 2.2.). Oltretutto, non tutti avevano un incarico definito nell’amministrazione come i loro “simili” – i *khwāja sarā* (vedi nota 24) – ma spesso erano senza un preciso controllo e rappresentavano quindi la devianza in luoghi pubblici con le loro esibizioni ‘oscene’ (vedi Cossio 2003, 248). I loro corpi, e non solo i loro abiti, incarnavano e mostravano una differenza dalla mascolinità inglese e dunque dalla normalità: era questo lo ‘spettacolo immorale’ che gli inglesi volevano combattere (Hinchy 2014, 275).

Il contesto in cui si trova il travestitismo riguarda, come è già stato accennato, le questioni di genere dell’egemonico costruito sociale della suddivisione in maschile e femminile, e delle caratteristiche stereotipiche di mascolinità e femminilità di diversi luoghi e

---

Resistero fino al 1856, quando vi fu l’annessione dell’Awadh da parte inglese e cominciò il reale declino dell’importanza del loro ruolo sociale e di conseguenza della loro comunità. A causa del declino della loro comunità, gli inglesi non videro più i *khwāja* come ‘criminali abituali’ o ‘deviati’ sessuali, ovvero come una minaccia. Hinchy sottolinea che “*efforts to regulate khwajasarai labour in Awadh highlight the fact that the CTA was not the only colonial intervention aimed at eunuchs*” (*Ibidem*).

diversi tempi, dei limiti ben definiti imposti tra queste due categorie. Oltre a ciò, anche le dinamiche di potere tra i sessi, tra sottomessi e dominatori e l'incontro tra le istituzioni del popolo autoctono indiano e dei colonizzatori britannici (assieme alle élite indiane più vicine a loro) giocarono un ruolo centrale nella legiferazione contro gli *hijrā*. Nel contesto indiano – più specificamente degli *hijrā* ma anche di alcuni ordini religiosi che superavano i confini di genere – queste ‘devianze’ dal binarismo e dall’eteronormatività rendevano possibile la confusione della presunta moralità inglese vittoriana.

L’argomento degli *hijrā* in periodo coloniale tocca dunque diverse implicazioni che sono collegate a quella di primario interesse del binarismo di genere<sup>25</sup>. Si possono riconoscere alcuni fattori centrali che in questo evento sottolineano le relazioni di potere e i motivi reconditi per cui gli inglesi si preoccupavano della presenza degli *hijrā*, che verranno esaminati a uno a uno nei seguenti paragrafi: la ‘responsabilità’ inglese, la mascolinità inglese e l’essere colonizzatori.

### **3.1. La ‘responsabilità’ inglese**

È da premettere all’analisi di questo primo fattore che testimonianze inglesi dell’epoca coloniale mostrano quanto gli *hijrā* e le loro esibizioni fossero considerati ‘normali’ dalle popolazioni dell’India del Nord, sebbene fossero *borderline*, marginalizzati e spesso derisi. Erano considerati inoffensivi da gran parte della popolazione sia rurale che urbana (considerata rispettabile dagli inglesi), con la quale membri della comunità in esame interagivano quotidianamente (Hinchy 2014, 278). La loro connessione con il rituale e le tradizioni religiose care alla popolazione indiana erano un fattore di collegamento essenziale. A partire dal periodo in cui gli inglesi cominciarono a prendere dei provvedimenti legislativi, l’élite, a causa della sua vicinanza con il potere coloniale, iniziò a considerare

---

<sup>25</sup> Una possibile lettura di un passaggio del *CTA* strettamente collegata al discorso di quest’ultimo paragrafo – che accennerò solamente in nota – riguarda la divisione tra pubblico e privato. La sfera del pubblico è tradizionalmente e culturalmente associata al maschile, mentre quella del privato, del domestico, è collegata al femminile. Nel contesto analizzato, il travestitismo è strettamente correlato alle pratiche (non) possibili all’esterno (nel pubblico) e all’interno (nel privato). Anche questa suddivisione è risultato del predominante binarismo che prevede una divisione netta tra i sessi, oltre che dei luoghi in cui è possibile che questi siano espressi, sottolineando dunque una superiorità sociale, una visibilità del maschile rispetto al femminile o all’altro. Per un’analisi della sfera pubblica/privata associata al maschile/femminile si veda Bouhdiba (2007, cap. II).

gli *hijrā* e le loro pratiche poco raccomandabili, da aborrire, osceni (Hinchy 2014, 279). Dal '900, infatti, associazioni come il Brāhma Samāj e l'Ārya Samāj cominciarono a propagandare un nuovo senso di indecenza, di 'oscenità' prima sconosciuto alle popolazioni e alle religioni indiane<sup>26</sup>, grazie in parte al puritanesimo vittoriano coloniale (Consolaro 2011). Era questa – l' 'educazione' sociale, sessuale, alla purezza e all'ordine – la 'responsabilità' che l'autorità inglese si era presa nei confronti dei nativi?

Il motivo principale per cui gli ufficiali inglesi e in generale l'amministrazione britannica non potevano sopportare il travestitismo, le pratiche considerate 'oscene' e 'sconce' – soprattutto quando tenute in luoghi pubblici – non è da ricercare in un atto di benevolenza per l'educazione del popolo indiano. Il reale problema era il travestitismo che incorporava e mostrava pubblicamente, senza veli, una sessualità innata e un distanziamento dall'eteronormativo resi corporali, tattili e identitari. La perversione che potevano percepire gli inglesi era completamente diversa da ciò che era percepito nel travestitismo e nei vestiti femminili utilizzati dagli attori teatrali, che non erano considerati né 'osceni' né 'perversi' (Hinchy 2014, 279). Inoltre, a causa del loro elemosinare, del vagabondare, e dell'esposizione dei loro corpi, il comportamento degli *hijrā* negli spazi pubblici era visto dagli inglesi come 'maleducato', poco controllato e disordinato. In questo modo, gli *hijrā* offendevano la decenza degli spazi pubblici che erano governati dagli inglesi, e per questo motivo dovevano apparire proprio come era desiderio inglese fossero: ordinati, puliti, morali, decenti.

L'immagine che si doveva avere degli spazi pubblici corrispondeva con quella di coloro che li controllavano e li possedevano, e viceversa. In una relazione metonimica, qualsiasi 'macchia' di indecenza e di immoralità trovata su suolo indiano – oramai parte del territorio regale inglese – sarebbe stata messa in relazione con coloro che di quel suolo erano responsabili. Questo discorso di responsabilità riguardava, pertanto, oltre agli spazi pubblici, la sanità, l'igiene, il lavoro, la criminalità, i movimenti migratori. Qualsiasi area

---

<sup>26</sup> Come afferma Consolaro (2011), inoltre, l'omofobia "non sembra far parte della tradizione precoloniale: l'induismo [...] contiene correnti di pensiero che presentano opinioni contrastanti su molti aspetti della vita, compresa l'omosessualità. Laddove essa è condannata non lo è perché considerata 'contro natura', come avviene in ambiente giudaico-cristiano, ma perché considerata una pratica impura, alla stregua di altre cose attraenti, ma che vanno evitate se non si vuole perdere la propria casta e l'onore a essa connesso".

ritenuta controllabile creava agli inglesi ansia riguardo a un giusto, ordinato e tempestivo adempimento dei progetti governativi. Gli *hijrā* –secondo l’opinione coloniale – mettevano in discussione tutto ciò, in campo sessuale, igienico e morale, ed erano quindi criminalizzati per questo. Come afferma Sandria Freitag, “*the British perceived collectively criminal actions to be either directed against, or weakening, the authority of the state*” (1991, 230).

Più in generale, obiettivo inglese era insegnare ai loro sudditi indiani cosa fosse giusto, decoroso, decente e cosa invece fosse sbagliato, indecente, incivile. Anche in altri campi – come nell’educazione e nell’arte – era di primaria importanza che gli inglesi civilizzassero la popolazione autoctona e le insegnassero il buon gusto, la decenza:

none can have a stronger claim on our attention than [...] education. It is one of our sacred duties to be the means [...] of conferring upon the natives of India those vast moral and material blessing which flow from the general diffusion of useful knowledge, and which India may, under Providence, derive from her connection with England<sup>27</sup>.

Soggiace dunque a tale affermazione che l’interesse e l’obbligo di cui si facevano carico gli inglesi nei confronti dell’India e della sua popolazione – strettamente correlato al problema della colonizzazione – fosse quello di plasmarne l’identità e la mentalità, al fine di renderli una popolazione ‘civile’ simile alla loro. La consideravano una responsabilità.

### **3.2. La ‘mascolinità’ inglese**

Un livello più profondo di questo discorso sulle responsabilità inglesi riguarda il concetto di mascolinità – inteso come insieme di performance e di caratteristiche stereotipate – in contrasto con quello di femminilità (vedi Butler 1990). Il concetto di ‘mascolinità’ era fondamentale nell’ideologia inglese su cui si basava il dominio coloniale:

---

<sup>27</sup> Dall’*Education Dispatch of the India East Company*, 19 luglio 1854.

British men were represented as the masculine ideal. According to colonial discourses, British men had a manly physical appearance, treated their women in a protective and yet liberal manner, occupied their time with manly pursuits such as hunting and sports, [...] ruled the subcontinent in a just and enlightened manner (Hinchy 2014, 275).

L'esistenza di corpi che mettessero in discussione il genere istituito, gli orientamenti e le pratiche sessuali – non solo la loro capacità di controllare la popolazione e di conseguenza la sessualità – contestava anche la mascolinità, la virilità, l'essere uomini degli inglesi in quanto portatori di tutti gli emblemi considerati – tradizionalmente – intrinseci all'uomo portatore del pene ed eterosessuale. È proprio nell'ambito della sessualità che vi è uno scontro con gli *hijrā* in quanto portatori segnici di tutto ciò che rappresenta il contrario dell'istituzione. Combattendo contro quello che gli *hijrā* rappresentavano – il travestitismo, la femminilità in un corpo 'maschile' – si cercava di debellare anche la sodomia praticata da altri che non facessero parte di questa comunità.

Un concetto emblematico evidenziato da Hinchy (2014, 282), e che può portare al punto focale di questa trattazione, riguarda la paura da parte inglese che i confini tra i colonizzatori e i colonizzati fossero troppo 'porous'. La paura inglese era che ciò che osservavano negli *hijrā* li 'contaminasse' mentalmente e corporalmente. Gli ufficiali inglesi non erano esenti dai processi mentali a cui è sottoposto il genere umano. In che modo?

Pensatori e filosofi di diverse aree hanno analizzato la questione, che riporta sempre a una stessa conformazione mentale dell'essere umano. Uno dei primi – e più conosciuti – studiosi della funzionalità della mente e del rapporto di essa con il corpo e la società fu Freud. Nella seconda topica, Freud strutturò l'apparato psichico in Es (la sede delle pulsioni dominata dal principio del piacere), Io (l'insieme dei tratti della personalità) e Super-Io (dove risiedono valori morali e censure dell'Io). A seguire, Jung utilizzò invece i termini Persona e Ombra, ad indicare rispettivamente l'aspetto pubblico di ogni essere umano – ciò che si vuol rendere noto – e la parte più recondita, sgradevole e negativa, corrispondente alla parte istintuale dell'essere umano che l'individuo rifiuta ma che influisce sul suo comportamento.

Per quanto riguarda la semiotica contemporanea, Fontanille (2004) descrisse il corpo umano negli stessi termini (estendendoli in seguito agli oggetti). Fontanille pensa il corpo come l'apparato percettivo-sensoriale centrale nella semiosi. Le sensazioni e le percezioni, che hanno luogo all'interno del corpo, sono quindi essenziali nell'attribuire un significato, cosa che è vista dall'autore come un fenomeno che necessita quindi di un soggetto operante "dotato di un corpo, il quale percepisce i contenuti significanti per poi elaborarne e svilupparne i valori" (2004, 21). Ciò che permette la significazione è la forza che ciò che proviene dall'esterno, dunque i segni, esercita sull'intracettivo, le categorie astratte e interne attraverso il corpo (Greimas e Courtés 1979, 183-184). I due piani, di espressione e contenuto, entrano così in contatto nel corpo dell'attante, che è diviso in 'carne' e 'corpo proprio'. La carne, ciò che "resiste o partecipa all'azione trasformatrice degli stati di cose, ma [...] anche il ruolo di centro di referenza, centro della presa di posizione" e "sede del livello sensomotorio dell'esperienza semiotica" (Fontanille 2004, 32), i.e. il 'Me', è opposta al corpo proprio, "ciò che si costituisce nella semiosi, ciò che si costruisce nella riunione di due piani del linguaggio, nel discorso in atto [...] è portatore dell'identità in costruzione e in divenire e obbedisce a un principio di forza direttrice", i.e. il 'Sé' (*Ibidem*).

All'interno dell' 'involucro' – termine usato da Fontanille facendo riferimento alla linea di demarcazione tra 'Me' e l'Altro, il corpo – degli ufficiali inglesi sarebbero entrati con forza i segni esterocettivi degli *hijrā*, chiaramente sessuali e non eteronormativi, 'scontrandosi' con le istituzioni già introiettate all'interno del corpo, le categorie astratte di cui sopra. La forza con la quale la semiosi ha luogo nel corpo dell'attante origina la nuova identità del Sé in costruzione, e dunque i desideri di compiere quelle stesse azioni che il 'Me' considera un abominio da debellare, in uno scontro difficile da fermare (se non attraverso, appunto, queste istituzioni).

In qualsiasi termine si voglia spiegare la questione, l'autocoscienza inglese era dunque divisa da un lato nell'istinto, ovvero i desideri carnali che dimostrano che l'essere umano è un 'animale' sottoposto alle stesse pulsioni degli altri animali non parlanti (il 'Me', vedi Fontanille 2004). Dall'altro vi è l'istituzione, le regole che l'uomo si è imposto tramite il linguaggio, che dovrebbero distanziare il suo status da quello animalesco sottoponendosi

a un'altra legge diversa da quella di natura. Istinto e istituzione combattono e “dialogano”, come direbbe Hegel, ininterrottamente.

### 3.3. *La colonizzazione inglese*

A un livello maggiormente pubblico – e dunque politico – si può notare quanto anche nel rapporto tra colonizzatore e colonizzato avvenga lo stesso fenomeno di semiosi – di “dialogo” – ma su scala più ampia. Il riconoscimento da parte del colonizzatore di uno stesso corpo, con le stesse pulsioni, gli stessi desideri, le stesse pratiche sessuali, identico a quello colonizzato – indiano, ma anche *hijrā* – farebbe cadere le fondamenta della stessa opera di colonizzazione (con la finalità di ‘civilizzare’ le popolazioni autoctone, vedi par. 3.1.) rendendo pari ciò che prima era aprioristicamente impari – e quindi legittimato. In questo senso, dunque, la mascolinità, necessariamente eterosessuale ed eteronormata, è accompagnata, ed anzi riconfermata, anche dall'essere colonizzatore.

Oltre alla questione corporale e di controllo delle pratiche che riguardano il corpo, dunque, era necessario plasmare anche le menti dei colonizzati: come si è visto sopra, educarli come erano educati i coloni, “*form a class [...] Indian in blood and colour, but English in taste*”, come affermò Macaulay nel 1835. Come già citato, infatti, questo risultato fu raggiunto con l'élite indiana quando cominciarono a non accettare le comunità di *hijrā*. Il subalterno si era ‘elevato’ alla mentalità inglese instillando nella mente colonizzata l'idea che il potere inglese sul territorio e sui corpi indiani fosse necessario e rendendo dunque la colonizzazione più semplice. Il colonizzato diventa, perciò, anche ‘padrone’ – tornando ancora a Hegel – poiché necessario a legittimare la presenza inglese in territorio indiano. Attraverso le leggi che impedivano certi atti all'interno del territorio colonizzato (in questo caso primariamente sessuali) e reprimevano i comportamenti non eteronormativi, gli inglesi non facevano altro che sottolineare, al contrario, quanto i loro corpi non fossero diversi da quelli degli indiani, sottoposti agli stessi desideri e agli stessi piaceri.

Anche se il Rāj britannico durò solamente fino al 1947, i risultati di questo dominio sul subcontinente e sulle menti sono visibili anche oggi nella cancellazione di certi ambiti di conoscenza indiani che, prima del Rāj, erano considerati normali (confronta Vanita 2002).

#### 4. Conclusioni

Per concludere, le leggi e i tentativi fatti per smantellare l'esistenza di una comunità di persone che mettevano in discussione il binarismo e l'eteronormatività creati nel corso della storia europea sono testimonianza della preoccupazione che gli *hijrā* creavano nel Rāj. Questo principalmente per due motivi: in primo luogo, gli *hijrā* mettevano in discussione, con i loro stessi corpi, i discorsi europei sulla sessualità, rendendoli senza fondamento. Inoltre, e conseguentemente, l'identificazione (intesa come 'essere identici/che') tra il corpo (bianco) del colonizzatore e quello (bruno) del colonizzato in quanto entrambi con pulsioni e desideri 'animali' avrebbe smantellato le fondamenta stesse della colonizzazione. L'esperienza della comunità degli *hijrā* in periodo coloniale dimostra quanto l'intersezione con le questioni di legittimazione e superiorità razziale siano collegate e difficilmente considerabili in modo distinto dalle questioni dell'eteronormatività e del binarismo, in quanto sottendono anche una presunta superiorità culturale e sessuale.

Oltre a sottolineare l'intreccio di questioni di genere e questioni razziali, ovvero il fondamento che ha reso possibile la colonizzazione stessa, l'esistenza di comunità come quella degli *hijrā* si pone il quesito riguardante la difficoltà nello "smantellamento" dell'intreccio stesso. In questo, è fondamentale riconoscere l'importanza che i corpi stessi degli *hijrā*, accanto a fattori strettamente politici e contestuali, abbiano avuto nella lotta contro il *CTA* e in generale contro i provvedimenti inglesi volti alla cancellazione delle loro identità e della comunità in generale e al plagio delle menti autoctone. Attraverso una risposta forte come reazione al *CTA*, gli *hijrā* hanno messo in discussione l'autorità inglese di comandare sui loro corpi. Per questo motivo, per decostruire la centralità dei discorsi sull'eteronormatività e sul binarismo, vi è da considerare la centralità dei corpi non eteronormativi, al di là del linguaggio e delle categorie create con esso, in quanto rappresentanti della loro stessa esistenza subalterna (Spivak 1988). L'autodeterminazione che mostrano questi corpi e l'insieme che formano come comunità sono dunque fattori centrali nella sovversione dei discorsi coloniali, razziali, binari ed eteronormati.

## Riferimenti bibliografici

- Alhawary, M.T. e Benmamoun, E. (a cura di) (2005), *Perspectives on Arabic linguistics XVII-XVIII: papers from the Seventeenth and Eighteenth Annual Symposia on Arabic Linguistics*, Amsterdam, John Benjamins Publishing.
- Bachvarova, M.R. (2008), “Sumerian *Gala* Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective”, in Suter, A. (a cura di), *Laments: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, pp. 18-52.
- Barron, C.A. (1910), Lettera del vicecommissario (Delhi) al commissario (Delhi), 22 agosto, Governo dell’India, Dipartimento pubblico e giudiziario, in *India Office Records*, London, British Library.
- Basow, S.A. (1992), *Gender: Stereotypes and Roles* (3<sup>rd</sup> edition), Pacific Grove, Brooks/Cole Pub. Co.
- Bernini, L. (2016), La “teoria del gender”, i “negazionisti” e la “fine della differenza sessuale”, in *About Gender*, vol. 5, n. 10, pp. 367-381.
- Bouhdiba, A. (2007), *La sessualità nell’Islam*, Milano, Bruno Mondadori.
- Butler, J. (2004), *Undoing Gender*, New York, Routledge.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*; trad. it. *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Bari, Laterza, 2013.
- Campanile, D., Carlà-Uhink, F. e Facella, M. (a cura di) (2017), *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, New York, Routledge.
- Consolaro, A. (2014), Respectably queer? Queer visibility and homophobia in Hindi literature, in *DEP. Deportate Esuli Profughe*, n. 25, Venezia, Università Ca’ Foscari.
- Consolaro, A. (2011), *La prosa nella cultura letteraria hindi dell’India coloniale e post-coloniale*, Torino, Libreria Stampatori.
- Cossio, C. (2003), Identità imperfette. Gli hijra nella letteratura hindi, in *Annali di Ca’ Foscari*, vol. 42, n. 3, pp. 243-271.
- Deaux, K., Lewis, L.L. e Kite, M.E. (1984), Individual differences in gender stereotyping, in *Annual convention of the American Psychological Association*, Toronto.

- Deleuze, G. (1955), *Instincts et institutions*; trad. it. (a cura di) Rossi, K. e Fadini, U., *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.
- Dutta, A. (2012), An epistemology of collision: Hijras, kothis and historical (dis)continuity of gender/sexual identities in eastern India, in *Gender & History*, vol. 24, n. 3, pp. 825-849.
- Ellemers, N. (2018), Gender Stereotypes, in *Annual review of psychology*, vol. 69, pp. 275-298.
- Enthoven, R.E. (1922), *The tribes and castes of Bombay*, Delhi, D. K. Publishers Distributors, 1997.
- Fausto-Sterlin, A. (1993), The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough, in *The Sciences*, vol. 33, n. 2, pp. 20-26.
- Fontanille, J. (2004), *Figure del corpo: per una semiotica dell'impronta*, Milano, Meltemi Editore.
- Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir*, trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità, 1*, Milano, Feltrinelli Editore, 2001.
- Freitag, S.B. (1991), Crime in the social order of colonial North India, in *Modern Asian Studies*, vol. 14, n. 1, pp. 1-13, Cambridge, Cambridge University Press.
- Greimas, A.J. e Courtés, J. (2007 [1979]), *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori.
- Gupta, A. (2002), Transgender Law and Civil Rights, in *From the Lawyers Collective*, Mumbai.
- Harris, J. e White, V. (2018), *A Dictionary of Social Work and Social Care*, Oxford, Oxford University Press.
- Hinchy, J. (2014), Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India, in *Asian Studies Review*, vol. 38, n. 2, pp. 274-294, New York, Routledge.
- Hobart, R.T. (1876), Lettera del viceispettore generale della polizia (Province nord-occidentali) all'ispettore generale della polizia (Province nord-occidentali), 28 giugno, Procedimenti della polizia delle Province nord-occidentali, in *India Office Records*, London, British Library.

- Jackson, S. (2006), Interchanges: Gender, sexuality and heterosexuality: The complexity (and limits) of heteronormativity, in *Feminist Theory*, vol. 7, n. 1, pp. 105-121.
- Jaffrey, Z. (1996), *The invisibles. A tale of the eunuchs of India*, New York, Vintage Departures.
- Jebin, L. e Farhana, U. (2017), The rights of Hijra in Bangladesh: An Overview, in *Journal of Nazrul University*, vol. 3, n. 1&2.
- Joshi, B.R. (1986), *Untouchable! Voices of the Dalit Liberation Movement*, London, Zed Books.
- Khaleeli, H. (2014), Hijra: India's third gender claims its place in law, in *theguardian.com*, 16 aprile 2014 - <https://www.theguardian.com/society/2014/apr/16/india-third-gender-claims-place-in-law> (consultato il 10 Ottobre 2020).
- Lal, V. (1999), Not this, not that: The hijras of India and the cultural politics of sexuality, in *Social Text*, vol. 17, pp. 119-140.
- Lo Piparo, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio: Cosa fa di una lingua una lingua*, Bari, GLF Editori Laterza.
- Lorber, J. e Farrell, S.A. (a cura di) (1991), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park, SAGE in cooperazione con Sociologists for Women in Society.
- Monier-Williams, M. (1899), *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*, Oxford, The Clarendon Press.
- Monro, S. (2006), Transmuting Gender Binaries: the Theoretical Challenge, in *Sociological Research Journal*, vol. 12, n.1, Los Angeles, Sage Publishing.
- Moore, R.J. (2001), "Imperial India, 1858-1914", in Porter, A.N. (a cura di), *Oxford History of the British Empire, vol. III: The Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press.
- Mostow, J.S. e Ikeda, A. (2016), *A Third Gender: Beautiful Youths in Japanese Edo-Period Prints and Paintings (1600-1868)*, Leiden, Hotei Publishing.
- Nanda, S. (1999), *Neither man, nor woman. The Hijras of India*, Belmont, Wadsworth Publishing Company.
- Platts, J.T. (1968), *A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English*, Oxford, Oxford University Press, ristampa della V ed. 1930, I ed. 1884.

- Rajeshkar, V.T. (1987), *Dalit - The Black Untouchables of India*, Atlanta, Clairty Press.
- Smith, O.L. (1881), Lettera del viceispettore generale della polizia (Province nord-occidentali e Awadh) all'ispettore generale della polizia (Province nord-occidentali e Awadh), 15 maggio, dai Procedimenti della polizia delle Province nord-occidentali e Awadh, in *India Office Records*, London, British Library.
- Spivak, G.C. (1988), "Can the Subaltern Speak?", in Nelson, C. e Grossberg, L. (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press.
- Tyrwhitt, E. (1874), Lettera dell'ispettore generale di polizia (Province nord-occidentali) al segretario (Province nord-occidentali), 26 giugno, dai Procedimenti della polizia delle Province nord-occidentali, in *India Office Records*, London, British Library.
- Vanita, R. (2002), *Queering India: Same Sex Love and Eroticism in Indian Culture and Society*, New York, Routledge.
- Virno, P. (2013), *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Wehr, H. [1994 (1979)], *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden, Harrassowitz, IV ed.
- West, C. e Zimmerman, D.H. (1987), Doing Gender, in *Gender and Society*, vol. 1, n. 2, pp. 125-151.