

Leila El Houssi

Islam e omosessualità: confronto o paradosso?

Abstract

L'islam è "omofobico"? Non è forse lo sguardo "occidentale" a descrivere l'islam come religione omofobica e le società islamiche come una realtà monolitica? Partendo da questi interrogativi l'autrice del saggio mostra la complessità presente nel dibattito contemporaneo sul tema 'Islam e omosessualità'. Pur constatando che, in linea generale, i paesi musulmani fanno riferimento alla Shari'a e al Corano, il saggio riprende voci autorevoli di storici, opinionisti e letterati, tra cui Tariq Ramadan, Abdelwahab Boudiba, Anna Vanzan, Jolanda Guardi, Al-Aswani e Serena Tolino che ci conducono alla riflessione sulle differenti interpretazioni che animano il dibattito contemporaneo. Un dibattito che risente fortemente della poliedricità che contraddistingue il mondo musulmano, visto che i paesi che lo compongono hanno sviluppato strategie differenziate sia nell'ambito giuridico sia in quello sociale. Partendo dalla sfera religiosa, attraverso l'analisi di alcuni versetti del Corano, il saggio successivamente evidenzia che anche il mondo musulmano non è stato refrattario a una presa di coscienza dell'omosessualità, intesa come categoria psicologica. Ed è dalla tradizione letteraria e poetica, in cui le molteplici narrazioni vengono affrontate con differenti modalità a seconda del contesto storico, che si rivela come l'evoluzione del confronto con il tema dell'omosessualità si sia profondamente diversificato nel corso del tempo. Un dibattito che, nell'età contemporanea, diventa centrale nell'ambito del rispetto dei diritti umani. Insieme ad altre, infatti, la questione dell'omosessualità rappresenta, nel rapporto tra mondo musulmano moderno e il paradigma dei diritti umani, una questione ancora aperta. Nonostante l'attivismo del movimento transnazionale LGBTQI e di alcuni attori particolarmente attivi nell'ambito dell'islam della diaspora.

Keywords: Omosessualità, Società islamiche, Corano, Diritti umani.

1. Le questioni di un dibattito

In un articolo del 2009 Tariq Ramadan, uno dei più noti e controversi intellettuali del riformismo musulmano, afferma che:

tra le questioni delicate che riguardano i musulmani che vivono in Occidente, e in particolare in Europa, vi è la posizione dell'islam sull'omosessualità. In alcuni contesti,

sarebbe proprio questa la chiave della possibile o impossibile “integrazione” dei musulmani nella cultura occidentale. È come se, così facendo, i valori e le culture europee si riducessero all’accettazione o meno dell’omosessualità. La “cultura europea” generalmente si adatta alle circostanze e la sua configurazione cambia secondo i soggetti e le circostanze¹.

Le parole di Ramadan rimandano inevitabilmente allo stereotipo secondo cui la società occidentale, intrisa di secolarismo, si cimenterebbe in giudizi di valore approssimativi che inevitabilmente produrrebbero pregiudizi sulla visione islamica della sessualità e in particolare dell’omosessualità. Sostenendo che “l’Islam non si differenzia dalla tradizione cristiana ebraica o buddista sul tema dell’omosessualità” e ribadendo che “il ‘divieto’ musulmano rispetto ai comportamenti omosessuali rappresenta la norma”, Ramadan ritiene possibile modificare i comportamenti che vengono tenuti nella società nei confronti dell’omosessualità solo attraverso l’educazione. Un’educazione che porterebbe “a sospendere il giudizio sugli altri” se si basa sul rispetto delle scelte dell’Altro.

Tuttavia, come ci rivela il sociologo Abdelwahab Boudiba:

L’Islam resta totalmente ostile a tutte quelle forme di realizzazione del desiderio sessuale che considera snaturalizzanti, in quanto si oppongono all’armonia antiteca dei sessi, in qualche modo violando l’architettura cosmica stessa. In questo senso la maledizione divina ingloba nella stessa collera la donna mascolina e l’uomo effeminato, l’omosessualità maschile e femminile [...] Tutte queste “deviazioni” implicano uno stesso rifiuto: quello di non accettare un corpo sessuato e di non assumersi la responsabilità della propria azione maschile o femminile. La devianza sessuale è rivolta contro Dio².

La riflessione di Boudiba non si distacca dal discorso dominante delle religioni abramitiche in cui “l’umano o il naturale vengono concepiti come sfere distinte dalla divinità ma non separate da essa”³. In altri termini, il sacro viene vissuto come trascendente. Da qui si è saldamente posizionata, all’interno delle religioni abramitiche, la rigida formulazione secondo cui la sessualità dell’individuo debba necessariamente essere ridotta al comportamento sessuale. Un quadro che risulta incapace di apprezzare la poliedricità della sessualità umana e che non può che coincidere con una visione *disumanizzante* della sessualità stessa. Così siamo di fronte a orientamenti di condotta che dispongono l’esclusione di tutte le identità sessuali che non rientrano nel quadro normativo ufficialmente prescritto dalle istituzioni religiose. Eclissandosi dietro alla “tradizione” in cui emerge l’immagine di famiglia fondata sul matrimonio uomo-donna, si consolida dunque, all’interno del discorso religioso, una posizione alquanto rigida nei confronti dell’omosessualità che inevitabilmente si riflette sulle società.

Tuttavia, come affermano Anna Vanzan e Jolanda Guardi, scopriamo che fra i musulmani non vi è

¹Tariq Ramadan, *Islam et homosexualité*, in:

<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article10682&lang=fr>, consultato 15 dicembre 2012.

²Abdelwahab Boudiba, *La sessualità nell’Islam*, Milano: Bruno Mondadori, 2005, pp. 34-35.

³Sabino Aquaviva, Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, Roma: Nuova Italia Scientifica, 1992, p. 93.

un approccio unico e negativo nei confronti dei generi diversi, ma una vasta gamma di atteggiamenti e, soprattutto, di nuove interpretazioni religiose di cui tenta di impadronirsi chi voglia conciliare fede e “diversità”⁴.

Pur constatando che in linea generale i paesi musulmani fanno riferimento alla Shari'a⁵ e al Corano, che condannano l'omosessualità considerata come sovvertimento all'ordine del mondo fondato sulla distinzione tra i sessi, così come Allah lo ha voluto, possiamo tuttavia rilevare che vi è un dibattito importante in cui emergono posizioni diversificate. Queste rimandano a una rilettura del Corano operata da studiosi che pongono maggiore attenzione e sensibilità alle questioni di genere. In questo senso non ci si può esimere dall'analisi del Corano, in particolare dall'esame della storia biblica di Lot raccontata 6 volte⁶.

Ad esempio nella sura VII, 80-81 si legge:

E Lot, quando disse al suo popolo: “Compirete forse voi questa turpitudine, tale che mai nessuno la commise prima di voi al mondo? Poiché vi avvicinate per libidine agli uomini anziché alle donne, anzi voi popolo senza freno alcuno.”

E ancora nella sura XXVII, 54-55:

E così Lot allorché disse al suo popolo “commetterete voi la turpitudine pur vedendola tale? V'accosterete voi lussuriosamente agli uomini anziché alle donne?”

Da questi versetti emerge indubbiamente la condanna della pratica sessuale che viene identificata con la sodomia (liwāt), termine che tuttavia non compare nel Corano. Possiamo, infatti, rilevare che nella storia di Lot viene anche sottolineata la condanna “di avere rapporti con gli uomini”, ma, come mette in risalto Guardi, questo “non è l'unico peccato di cui la gente di Lot è colpevole”⁷.

2. Sessualità e ordine sociale

La condanna all'interno del Corano non si discosta da quella dell'episodio di Sodoma (Genesi 19) e di Gabaa (Giudici 19) presenti nell'Antico testamento. Condanna che in entrambi i testi è rivolta alla miscredenza e all'ignoranza del popolo di Lot. A questo proposito l'interpretazione delle sacre scritture è chiara: il timore è minare l'ordine sociale di allora. Un ordine che si fondava su un'idea di “natura” che rivelava la sottomissione femminile rispetto a quella maschile. Questo aspetto lo ritroviamo anche nel Nuovo Testamento dove San Paolo definisce “contro natura” il rapporto

⁴ Jolanda Guardi, Anna Vanzan, *Che genere di Islam*, Roma: Ediesse, 2012, p. 15.

⁵ La Shar'ia viene intesa come la via maestra per la salvezza ed è l'insieme normativo che regola la vita del musulmano. A tal proposito, cfr. Giorgio Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino: Einaudi, 2002.

⁶ *Corano*, sura VII, 80-84; sura XI, 77-82; sura 15, 58-79; sura 26, 160-174, sura 27, 54-58; sura 29, 28, 35.

⁷ Guardi, Vanzan, *op.cit.*, p. 29.

omosessuale maschile. Da sottolineare è invece l'assenza nel Corano dell'omosessualità femminile (sāhq e sihāq), in quanto il rapporto sessuale tra donne presupporrebbe l'esclusione della penetrazione, che invece ritroviamo negli hadith a cui è dedicato un intero capitolo dal titolo "Sahhāq an-nisā 'zinā" [lo sfregamento delle donne è fornicazione]⁸. Tuttavia, la condanna del Profeta non è così chiara e lascia spazio a diverse rappresentazioni e interpretazioni.

In ogni caso, l'attenzione posta dalle sacre scritture si rivolge più all'atto sessuale, ed in particolare alla sodomia, piuttosto che all'omosessualità intesa come categoria. In ogni caso, l'attenzione posta dalle sacre scritture si rivolge più all'atto sessuale, e in particolare alla sodomia, piuttosto che all'omosessualità intesa come categoria psicologica. Nel trattato sulla filosofia della storia "Muqāddima", il pensatore Ibn Ḥaldūn, vissuto nel XIV secolo, condannava i rapporti di sodomia sottolineando che il loro "significato è direttamente l'annullamento della progenie, e questa è la peggiore corruzione della specie"⁹.

Tuttavia, dietro queste parole emerge anche un'interpretazione che si può inserire in una riflessione più ampia, protesa a evidenziare la "necessità della sopravvivenza arabo-islamica"¹⁰. Siamo infatti nel XIV secolo, ovvero all'inizio del declino della cultura arabo musulmana. Anche nei testi dei discepoli di Ḥaldūn, come Al-Maqrizi, si rifletterebbe comunque "il timore quasi apocalittico del diffondersi di tale pratica nel Cairo medievale"¹¹. Va sottolineato inoltre che anche nel campo giuridico, sin dagli albori del diritto islamico, non era riconosciuta la condizione di omosessuale in sé ma venivano piuttosto indicati coloro che 'compivano atti omosessuali'¹². Come rileva Vercellin:

Questa forma di sessualità era tutt'altro che rara. Tanto più che le relazioni personali tra padrone e schiavo, la positività complessiva attribuita all'erotismo, la mancanza di senso del peccato moralmente inteso, il contatto con culture come quella sasanide e greco-ellenista [...] tutto portava ad accettare senza i traumi così tipici del mondo cristiano i rapporti omosessuali compresi quelli pedofili¹³.

È accertato che nella società arabo-musulmana medievale era tollerata. Sottolinea, infatti, Robert Irwin:

anche se vi furono occasionalmente casi di azioni giudiziarie che si conclusero con l'esecuzione o la castrazione, abbiamo prove che in determinati tempi e luoghi l'omosessualità era giudicata con maggiore indulgenza. Era risaputo che alcuni sultani mamelucchi nutrivano preferenze di questo tipo. E le tendenze omosessuali di emiri e

⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰ *Ibidem*, p. 50.

¹¹ Robert Irwin, *La favolosa storia delle "Mille e una notte". I racconti di Sharazad tra realtà, scoperta e invenzione*, Roma: Donzelli, 2009, p. 154. Si veda anche Khaled El Rouayheb, *Before homosexuality in the Arabic Islamic 1500-1800*, Chicago: University of Chicago press, 2005.

¹² Serena Tolino, "Identità omosessuale in tribunale nell'Egitto e nel Libano contemporanei", *Genesis*, XI, 1-2, 2012, p. 120.

¹³ Vercellin, *op. cit.*, p. 162.

sultani erano tra i fattori che concorrevano a innalzare i prezzi di mercato degli schiavi più giovani e avvenenti¹⁴.

Come sosteneva Foucault è, infatti, dalla seconda metà dell'Ottocento che l'omosessualità "da oggetto di regolazione religiosa diventa campo di indagine scientifica"¹⁵ divenendo parte di un percorso di "ridefinizione dei significati della sessualità"¹⁶

La sodomia – quella degli antichi diritti civile o canonico – era un tipo particolare di atti vietati; il loro autore ne era soltanto il soggetto giuridico. L'omosessuale del XIX secolo, invece, è diventato un personaggio: un passato, una storia e un'infanzia, un carattere, una forma di vita; una morfologia anche, con un'anatomia indiscreta e forse una fisiologia misteriosa. Nulla di quel ch'egli è complessivamente sfugge alla sua sessualità. L'omosessualità è apparsa come una delle figure della sessualità quando è stata ricondotta ad una specie di androginia interiore, un ermafroditismo dell'anima. Il sodomita era un recidivo, l'omosessuale ormai è una specie¹⁷.

In realtà, anche il mondo musulmano non è stato refrattario a una presa di coscienza dell'omosessualità intesa come categoria psicologica. Ne è prova l'immensa produzione letteraria e poetica in cui le diverse narrazioni sul tema dell'omosessualità vengono affrontate con profonde differenziazioni a seconda del contesto storico.

3. *L'omosessualità nella letteratura araba*

Nella letteratura di intrattenimento del periodo classico il tema dell'omosessualità viene man mano censurato nel corso dei secoli per poi rivelarsi protagonista nella letteratura contemporanea dove si riflette intorno all'identità¹⁸. Un esempio è il celebre libro *Palazzo Yacoubian* di Alà al-Aswani, pubblicato nel 2002 in lingua araba, e successivamente tradotto in venti lingue, in cui, attraverso una narrazione corale, l'autore descrive singole storie, tra cui quella di un intellettuale gay, esprimendo una violenta accusa nei confronti della società egiziana. Una società che ai tempi del regime di Mubarak si presentava in preda alla corruzione e all'ipocrisia. È uno dei protagonisti del romanzo, Hatim, intellettuale omosessuale, a compiere un vero e proprio atto di denuncia della società in cui vive quando, rispondendo alla domanda di un suo collaboratore, "Gli omosessuali si comportano forse in modo progressista?", egli risponde così:

Non è nemmeno questo il problema nazionale del nostro paese. Mio caro erudito, l'Egitto non progredisce non per colpa degli omosessuali ma per colpa della corruzione, del sistema dittatoriale e dell'ingiustizia sociale¹⁹.

¹⁴Irwin, *op. cit.*, p. 155.

¹⁵Chiara Bertone, *Le omosessualità*, Roma: Carocci, 2009, p. 16.

¹⁶*Ivi.*

¹⁷Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Milano: Rizzoli, 1978, pp. 42-43.

¹⁸Sulla letteratura cfr. Guardi, Vanzan, *op. cit.*, pp. 49-81.

¹⁹Ala Al-Aswani, *Palazzo Yacoubian*, Milano: Feltrinelli, 2007, p. 129.

Noto al grande pubblico, il romanzo di Al-Aswani non è certo l'unico esempio nella letteratura contemporanea in cui compare il tema dell'omosessualità, in rapporto anche con il contesto sociale e religioso. Naguib Mahfuz, Gamal Al Ghitani, Tahar Ben Jelloun, Mohamed Choukri sono solo alcuni tra gli scrittori che affrontano il tema dell'omosessualità attraverso una narrazione di denuncia nei confronti dei regimi da cui emerge anche l'incapacità di poter vivere tranquillamente la propria identità sessuale. Ma, oltre ad essere “funzionale a una strategia letteraria²⁰” in senso positivo o negativo, il tema dell'omosessualità nella letteratura araba si rivela anche come contraltare di un'identità storica che si basa sull'etichetta religiosa.

Nell'avvicinarsi allo studio del mondo arabo-musulmano, come spesso accade, è dalla tradizione letteraria che riusciamo a trarre una lettura storicamente articolata su alcune questioni. E poiché sul tema dell'omosessualità il quadro risulta complesso, per rintracciare fonti di studio – in particolare, nell'area dell'omosessualità femminile – l'approccio metastorico letterario è il più adatto a rivelare la circolarità tra i fatti e le ricostruzioni umane. Come sottolinea Anna Vanzan, nel “mondo *persianante* [...] l'omosessualità femminile è meno documentata di quella maschile, riflettendo anche in quest'aspetto l'asimmetria di genere comune alle società islamiche e a quelle patriarcali in genere”²¹. In questo quadro storico-letterario si rileva come nel mondo islamico il rapporto con il tema dell'omosessualità si sia profondamente differenziato nel corso del tempo.

Negli ultimi anni riscontriamo quanto la relazione Islam-omosessualità sia al centro di un dibattito legato al rispetto dei diritti²². Insieme ad altre, la questione dell'omosessualità rappresenta nel rapporto tra mondo musulmano moderno e il paradigma dei diritti umani una questione ancora aperta. All'interno di questo dibattito, Tariq Ramadan merita un posto di rilievo in quanto propone una prospettiva alternativa. Si legga, in proposito, la sua posizione:

Da oltre venti anni, ripeto – subendo critiche in particolare da alcune correnti musulmane – che l'omosessualità è vietata nell'islam ma che dobbiamo evitare la condanna e il rifiuto delle persone. Quindi, si può essere in disaccordo con il comportamento di una persona (sul piano pubblico o privato) ma è necessario rispettare la persona per quello che è. È questo che ho sempre affermato andando oltre: una persona che pronuncia l'attestazione di fede islamica è musulmana: se, d'altro canto, pratica l'omosessualità, non spetta a nessuno escluderla dall'islam. Un comportamento considerato riprovevole dalle regole morali non è sufficiente per scomunicare un individuo. Dunque, la questione è chiara, e i musulmani europei hanno il diritto di esprimere le loro convinzioni rispettando le persone per il loro essere e per i loro diritti. Credo che la coerenza imponga il rispetto di questo atteggiamento di fede e di apertura²³.

²⁰Vanzan, Guardi, *op. cit.*, p. 80.

²¹Ibidem, p. 126.

²²Michael O'Flaherty, John Fisher, “Sexual Orientation, Gender Identity and International Human Rights Law: Contextualising the Yogyakarta Principles”. *Human Rights Law Review*, 8 (2), 2008, pp. 207-248, in <http://www.yogyakartaprinciples.org/yogyakarta-article-human-rights-law-review.pdf>.

²³Tariq Ramadan, *op. cit.*, in <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article10682&lang=fr>, consultato il 15 dicembre 2012.

La testimonianza di Ramadan rivela quanto il diritto alla libertà sessuale non sia fondamentalmente riconosciuto non solo all'interno dell'Islam ma anche all'esterno. Lo sguardo "occidentale" descrive l'Islam come religione omofobica e le società islamiche come una realtà monolitica. In realtà, va considerata la poliedricità che contraddistingue il mondo musulmano in quanto i paesi che lo compongono hanno sviluppato strategie differenziate sia nell'ambito giuridico sia in quello sociale. Come suggerisce Tolino, diviene necessaria una riflessione "sull'applicabilità universale del concetto di omosessualità"²⁴ e quindi sul linguaggio universalistico della cultura dei diritti umani che sappiamo appartenere alla cultura occidentale. Poiché solo attraverso un percorso pluralista orientato verso la comprensione delle *Culture Altre* si può giungere all'implementazione e alla protezione dei diritti umani, dovremmo chiederci se non si renda necessario un diverso approccio alla questione dell'omosessualità nell'Islam. Forse sarebbe necessario riflettere sull'applicabilità universale del concetto di omosessualità troppo schiacciata su una categoria occidentale.

Ciò, tuttavia, non ci esime dal riconoscere come in numerosi ambienti dell'arcipelago Islam l'identità omosessuale sia respinta e discriminata. Ma nonostante la difficoltà, risulta altresì vero che tale questione è divenuta oggetto di un confronto interno al mondo musulmano non privo di contraddizioni. Un esempio è l'Iran. Il Presidente della Repubblica islamica Mahmud Almahinejad ha dichiarato nel 2007 alla Columbia University: "Noi in Iran non abbiamo omosessuali come quelli che ci sono qui". Come suggerisce Vanzan, Almahinejad voleva intendere che "il fenomeno non è accettato ed eclatante come quello negli Stati Uniti [...] in ogni caso la frase è infelice, per usare un eufemismo, è un'affermazione assurda e smentita dai fatti"²⁵. Infatti, l'Iran è il paese delle contraddizioni in materia di riconoscimento dei diritti poiché, pur contemplando una legislazione particolarmente punitiva che prevede anche la pena di morte, è il paese in cui sono presenti numerose cliniche legali dove i transessuali vengono accolti e assistiti per cambiare sesso, in parte perfino a spese dello Stato, come ben descrive in un articolo Vanna Vannuccini:

Chi vuole cambiare sesso in Iran deve rivolgersi prima a un'apposita commissione, formata da religiosi e da medici, che sembra sia piuttosto comprensiva perché le statistiche dicono che ci sono più cambiamenti di sesso in Iran che in tutta la regione mediorientale. Le operazioni vengono fatte in cliniche private e ognuno se le deve pagare, a caro prezzo per i livelli iraniani, costano circa 3000 dollari e ce ne vogliono sempre più di una. Ma i prezzi sono comunque molto più bassi di quelli vigenti sul mercato internazionale, e l'Iran ha fama di avere ottimi chirurghi plastici (la chirurgia plastica è diffusissima, e non solo per i rifacimenti del naso)²⁶.

²⁴Serena Tolino, *op.cit.*, pp. 115-140.

²⁵Vanzan, Guardi, *op. cit.*, pp. 174-175.

²⁶ Vannuccini, "Cambiare sesso a Teheran con il permesso dei mullah", «La Repubblica», 19 febbraio 2008.

4. Il movimento LGBTQI

Anche il movimento LGBTQI iraniano (Lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, intersex), nonostante le difficoltà, è molto attivo e abbastanza radicato sia nel territorio sia nella diaspora iraniana. Anche le donne iraniane cominciano a fare *coming out*, nonostante sembri aver maggiore visibilità l'omosessualità maschile, come testimonia la poetessa lesbica Saghie Ghahraman, attivista del movimento IRQO (Iranian Queer Organization)²⁷ :

The gay movement in Iran started right before the Revolution, and then picked up again around 1990, with gay men leading the fight without any lesbian involvement for a very long time. Lesbians appeared very slowly and reluctantly around 2005 or 2006, and without much fuss or pretense in making their presence felt as part of a social movement. So the attention is rightly given to gay men²⁸.

Tuttavia la contraddizione e il paradosso non sono visibili solo in Iran. Altro esempio degno di interesse è il Libano, in cui il movimento LGBTQI è riuscito ad affermarsi nel territorio grazie anche, come sottolinea Tolino, a “una certa libertà sessuale [rispetto ad altri paesi musulmani] e la presenza di una società civile radicata nel paese che da anni ha avviato delle campagne per tale libertà”²⁹.

Ma anche nell'Islam della diaspora il confronto è serrato, come dimostra la recente apertura di una Moschea gay friendly e femminista a Parigi. L'idea di un giovane franco-algerino, Ludovic-Mohamed Zahed, ha sprigionato un acceso dibattito nell'ambito dell'Islam europeo. Da un lato, per i responsabili religiosi risulta impensabile l'associazione religione – omosessualità, dall'altro, questo nuovo luogo di preghiera viene visto, da parte del movimento LGBTQI, come un decisivo segnale di cambiamento. È lo stesso fondatore Zahed a rivelarlo:

Nelle moschee tradizionali le donne devono stare sedute dietro o in salette separate, e indossare il velo, mentre i gay rischiano di essere aggrediti fisicamente o verbalmente □ spiega Zahed, che ha sposato il suo compagno prima con una cerimonia civile in Sudafrica e poi con quella religiosa in Francia □ invece qui le persone potranno venire come sono. I gay musulmani non devono vergognarsi³⁰.

Già nel 2011 si era assistito al *coming out* di Muhsin Hendricks, un Imam sud-africano di 43 anni che sosteneva che “nel Corano non si legge che l'omosessualità sia vietata”. Fondatore di un'associazione “Inner circle”, il cui motto è “Voi avete il diritto di essere omosessuali”, ha come obiettivo l'aiuto nei confronti dei musulmani in difficoltà con la loro identità sessuale.

Dichiarazioni che hanno innescato numerose polemiche all'interno del discorso religioso nel mondo musulmano. Tra le varie posizioni contrarie, significativa è quella

²⁷Su questo cfr. IRQO in <http://irqo.org/?lan=en>, consultato il 18 dicembre 2012.

²⁸Rasheed Abou-Alsamh, *The Iranian LGBT Activist and Poet talks about Lesbian life in Iran*, in: <http://ilga.org/ilga/en/article/niuobRf1gU>, 8-12-2012, consultato il 14 gennaio 2013.

²⁹Tolino, *op. cit.*, p. 135.

³⁰Aurora Bergamini, “A Parigi la prima moschea gay friendly. L'indirizzo del luogo è tenuto segreto per paura di rappresaglie, stasera la prima celebrazione religiosa”, «Il Sole 24 ore», 30 novembre 2012, in <http://24o.it/q7Lkk>.

assunta da Metmati Maamar in cui emerge un atteggiamento notevolmente reazionario quando arriva a definire l'omosessualità come un crimine³¹.

Come abbiamo potuto constatare, il tema Islam-omosessualità si presta, dunque, a numerose letture e interpretazioni. Tenendo conto che la presunta superiorità della condizione eterosessuale è sostenuta, in generale, dai sistemi di credenze e dalle religioni³² emerge, tuttavia, un quadro che rivela come la definizione di Islam omofobico non sia pienamente corrispondente alla realtà. I termini per un confronto sulla sessualità e sull'identità sessuale sono molteplici. Pur essendoci elementi di convergenza, tener conto della peculiarità del contesto aiuta a comprendere le dinamiche e le articolazioni del confronto Islam/omosessualità soprattutto nell'ambito contemporaneo.

Indubbiamente le consistenti contraddizioni e i paradossi che emergono nell'affrontare tale questione possono confondere, ma rappresentano la peculiarità delle società islamiche che non vanno considerate come una realtà monolitica, bensì articolata e in cambiamento³³. Dunque, come affermano Guardi e Vanzan, con le quali concordo, non esistendo un unico Islam non può esistere una medesima concezione di omosessualità³⁴. Nel descrivere questa complessità potrebbe risultare esplicativa la figura della carismatica cantante egiziana Umm Kulthum. La "Voce dell'Egitto", ammirevole rappresentante della tradizione musicale araba e interprete, fra gli altri, anche di testi passionali del grande poeta omosessuale persiano del V secolo Omar Khayyam, affermava in diverse interviste: "Sono molto più a mio agio con le ragazze. Con i ragazzi o gli uomini, non so, credo che se non fossero esistiti, sarei stata perfettamente felice"³⁵.

Leila El Houssi, dottore di ricerca in Storia delle relazioni internazionali (focus MENA) all'Università di Pisa, è una studiosa di storia e culture del Mediterraneo in età moderna e contemporanea. Attualmente è coordinatrice organizzativa del *Master Mediterranean Studies* dell'Università di Firenze dove è titolare del modulo "L'unione Europea, il Mediterraneo e il Medio Oriente", è inoltre docente a contratto all'Università di Padova. Dal 2011 è membro della redazione della rivista on line "Yalla Italia". E-mail: elhousseila@hotmail.com

³¹ Metmati Maamar, *Tariq Ramadan et l'homosexualité*, Paris : La Lanterne, 2012.

³² Franco Garelli, Gustavo Guizzardi, Enzo Pace (a cura di), *Un singolare pluralismo*, Bologna: il Mulino, 2003.

³³ Cfr., tra l'altro, Habib Samar, *Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations*, London: Routledge, 2007; Andrew Kam-Tuck Yip, *Sexuality and religion/spirituality*, in: <http://sex.sagepub.com/content/13/6/667>; Maamar Metmati *Tariq Ramadan et l'homosexualité*, Paris: La Lanterne, 2012 ; Peter Nynäs, Andrew Kam,Tuck Yip, (a cura di) *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life*, London: Ashgate, 2012.

³⁴ Guardi, Vanzan, *Che genere*, cit. p. 191.

³⁵ Valeria Ines Crivello, "Umm Kulthum, portavoce nell'Egitto postcoloniale", «Noi Donne» <http://www.noidonne.org/blog.php?ID=03776>, consultato il 14 gennaio 2013.