

Mascolinità albanesi, sex work e migrazione: omosessualità e rischio di infezioni da rapporti sessuali

di Nicola Mai (University of Sussex)

Il presente articolo compare come parte della ricerca su “*Il traffico internazionale di minori. Piccoli schiavi senza frontiere. Il caso dell’Albania e della Romania*”, coordinata da Francesco Carchedi, nel CD-rom contenente gli atti del convegno “*Il traffico di minori: piccoli schiavi senza frontiere*”, tenutosi a Roma l’11 e 12 luglio 2002 e organizzato da Terre des hommes Italia, in collaborazione con la Fondazione Internazionale Lelio Basso, la Cooperativa Parsec e Save the Children Italia.

Premessa

Il proposito principale di questo saggio è stato quello di esplorare le implicazioni culturali, sociali ed epidemiologiche del modo in cui il fenomeno del *sex work* maschile albanese è emerso come una strategia di sopravvivenza importante per molti uomini (adulti e minori) nell’ambito della loro emigrazione in Italia e in Grecia. L’associazione comune dell’HIV/AIDS ad una costruzione culturale dell’omosessualità nei termini di una malattia morale, derivante da una natura repressiva ed eteropatriarcale (Wilton 1997:31) propria della società albanese, rappresenta il punto di vista più diffuso per analizzare questo fenomeno.

Ossia rappresenta il modo più specifico con cui le mascholinità albanesi sono definite in contrasto ai propri altri non mascholini. L’intreccio profondo di queste relazioni – e le dinamiche socio-culturali che innescano – rappresentano, quindi, una delle prospettive maggioritarie che permette di leggere, al contempo, la possibile potenzialità della diffusione delle malattie sessualmente trasmissibili (*in primis* il virus HIV) presso il gruppo di *sex worker* omosessuali e non. L’attenzione verrà posta, dunque, sul modo in cui la relazione fra identità di genere e le pratiche sessuali corrispondenti che maturano e si chiarificano progressivamente durante il processo migratorio.

Verranno affrontati alcuni aspetti della problematica omosessuale in Albania, in quanto si ritiene che sia alla base del processo di emigrazione di alcune componenti sociali sia adulte che giovanili e finanche minorili e alla base della pratica prostituzionale di alcuni segmenti di

esse. Pratica che per alcuni gruppi è libera, mentre per altri rappresenta il risultato di forme di soggezione e di assoggettamento psicologico e affettivo, soprattutto per i gruppi minorili. La prospettiva metodologica è quella di considerare queste tematiche sia dal punto di vista del paese di partenza – cioè l'Albania – che da quello del paese di arrivo, cioè l'Italia ed in particolare Roma.

I dati e le informazioni analizzate sono state acquisite mediante interviste effettuate sia direttamente in Albania che in Italia, in particolare a Roma. Durante la permanenza in Albania si è avuto occasione di contattare, conoscere e collaborare con i membri della principale associazione omosessuale albanese. Con questi operatori è stato possibile entrare in contatto con numerosi ragazzi omosessuali che vivono in Albania ed all'estero. Tra il marzo e luglio del 2002, inoltre, sono stati contattati ed intervistati oltre 20 ragazzi albanesi e rumeni di diverse età, comprese nella fascia fra i 16 ed i 25 anni che vivono a Roma. Le interviste sono state fatte direttamente dallo scrivente, frequentando i luoghi della prostituzione maschile di strada (Piazza della Repubblica e Valle Giulia) ed alcuni locali gay frequentati dai giovani *sex worker* e dai loro clienti.

Si è cercato quindi di ottenere le informazioni attraverso l'osservazione diretta e, al contempo, attraverso l'annotazione susseguente dei comportamenti dei ragazzi e dei minori medesimi. Le conversazioni e i colloqui di intervista effettuati in parte sono stati spontanei ed in parte hanno seguito una traccia scritta ma che seguiva il ritmo e le scansioni di una normale conversazione.

L'omosessualità invisibile e silenziosa. Marginalità sociale o emigrazione all'estero e in Italia in particolare

Perché occuparsi del tema dell'omosessualità e dei *sex worker* maschili (adulti e minori) in relazione ad un contesto socio-culturale in cui queste pratiche sono talmente stigmatizzate da essere ridotte all'invisibilità e al silenzio quasi completo? La risposta sta nel fatto che in primo luogo l'omosessualità - e in secondo luogo il subfenomeno dei *sex worker* maschili - sta svolgendo un ruolo centrale in quanto rappresenta "l'altro costitutivo" (Hall 1996:5) nell'ambito delle pratiche discorsive che formano le mascolinità contemporanee. Ragion per cui diventano oggetto specifico da analizzare tutte le tematiche inerenti alle narrazioni, ai saperi che si solidificano intorno ad esse, nonché le conoscenze e i discorsi che le accompagnano e nell'accompagnarle le definiscono.

Quasi tutti gli studiosi che si sono occupati di descrivere l'evoluzione storica dell'omosessualità sono d'accordo sul fatto che fu soltanto nella seconda metà del diciannovesimo secolo che il fenomeno acquisì una sua specifica attenzione. Infatti, ci si accorse, tra l'altro, che sussisteva una stretta correlazione e collegamento fra le pratiche sessuali esplicitate fra persone dello stesso sesso e le forme identitarie diverse che assumevano conseguentemente, e viceversa, le persone coinvolte in tali pratiche deliberatamente. Pratiche, tuttavia, che venivano catalogate - e poste in relazione molto spesso - come delle forme particolari di "malattie" e di "psicopatie". La canonizzazione dell'omosessualità in termini patologizzanti e positivisti doveva - e per certi versi deve ancora - essere analizzata in relazione alla necessità di "modernizzare" continuamente gli statuti della mascolinità in un mondo in piena trasformazione.

Il mantenimento e la stabilità della mascolinità eterosessuale contemporanea è intrinsecamente dipendente dalla costruzione strategica di una distanza da e manipolazione di "altri costitutivi" privilegiati e significativi, come l'omosessuale e la donna cosciente della sua soggettività particolare. Insomma, l'eterosessualità ha necessità di determinarsi con pratiche sessuali oppostive (riconoscendole solo ufficiosamente) a quelle considerate omosessuali allo scopo di potersi definire come tale. Paradossalmente - parafrasando Jonathan Dollimore - è possibile affermare che la negazione dell'omosessualità è quasi sempre direttamente proporzionale alla sua reale centralità nelle diverse società umane, così come la sua marginalizzazione culturale è direttamente proporzionale alla sua forte e altrettanta risoluta significatività culturale.

Questo diventa piuttosto importante in quanto ci permette di comprendere il modo in cui i canoni di mascolinità e femminilità sono articolati e spesso intrecciati, nonché negoziati ed esperiti da parte della società albanese nel suo complesso. Questo è particolarmente vero se si considera che la maggior parte dei ragazzi che sono stati intervistati all'inizio della loro carriera di *sex worker* erano al contempo protettori di giovani e giovanissime/mi che esercitavano la prostituzione con differenti modalità.

In questi rapporti gli intervistati affermano di essere, comunque, sempre dei soggetti attivo-penetrativi. Il processo di trasmissione delle malattie di carattere sessuale (in particolare l'HIV e l'epatite A), quindi, avviene con la loro diretta partecipazione. Infatti, il virus viene trasmesso nella maggior parte dei casi attraverso le pratiche sessuali di tipo penetrativo non protette fra uomini e donne (Lewis 2002:15) e fra uomini e uomini. Ad ogni modo, per via del suo status egemonico, sia nel rapporto uomo-donna che nel rapporto uomo-uomo, il comportamento sessuale maschile attivo - e il modo con cui questo è costruito e formato da

nozioni di mascolinità culturalmente determinate - tende a non farsi mettere in discussione né a farsi sottomettere. Non accetta cioè nessuna critica – se non di tipo marginale – nelle pratiche e nei comportamenti sessuali che possono procurare le malattie trasmissibili sessualmente (Lewis 2002;Wilson 1997), anche quando esso stesso gioca un ruolo prioritario.

Come suggerisce Jill Lewis, “la mappa di genere su cui gli individui tracciano i loro comportamenti ed interpretano quelli dei loro partner li invita a comportarsi come un uomo o come una donna in conformità con i canoni morali della loro società ”storicamente determinata (Lewis 2002:16). Ciò vuol dire – ad esempio – che in Albania, aspetto che si evidenzia anche dalle informazioni acquisite dalle interviste effettuate a Roma – che “mettere in atto ed impersonare la mascolinità significa, in prima approssimazione, dovere continuamente ribadire la propria differenza da una femminilità stigmatizzata ed impotente e come questo atteggiamento generalizzato abbia un forte impatto, ad esempio, sulle pratiche e politiche di prevenzione” delle infezioni da HIV (Wilton 1997:33).

Questa “cultura ” – che inficia di sé tutta la società albanese – spinge le componenti maschili omosessuali della popolazione (ma anche quelle femminili) ad un regime di invisibilità. Questo significa che le relazioni uomo-uomo o donna-donna sono pressoché bandite e relegate a circuiti talmente nascosti e mimetizzati che la loro pratica è ritenuta amorale e perseguibile in diverse maniere, non ultima quella penale (anche se negli ultimi anni si registrano degli spiragli di tolleranza, soprattutto in alcuni ambienti elitari). Questo clima culturale determina una forte compressione della manifestazione e della pratica della soddisfazione dei bisogni sessuali da ricercarsi tra persone appartenenti formalmente allo stesso sesso.

L'omosessualità è ancora molto stigmatizzata e negata ed i gay albanesi sono costretti a restare dietro le quinte della società. Questo è particolarmente vero in quanto tra i gay albanesi vige un criterio molto semplice per sondare la reciproca disponibilità ad avere rapporti sessuali che è quello di chiedere al potenziale partner se è stato in Italia o in Grecia. L'esperienza migratoria, in sostanza, attesta il grado di consapevolezza della condizione gay e la potenziale disponibilità delle persone che possono ricoprire il ruolo di “oggetto” dei loro desideri. Essere omosessuale in Albania è una esperienza drammatica sia per la persona coinvolta direttamente che per la famiglia. Le reazioni più comuni variano dal far finta di niente alla marginalizzazione sociale e al senso del disgusto, fino ad arrivare all'aperta discriminazione e sovente al maltrattamento e all'abuso.

La situazione in cui al momento si trovano a vivere gli omosessuali albanesi è di estrema vulnerabilità sociale ed economica, nonché di pericolo psico-fisico soprattutto per quelli che tentano di manifestare timidamente la propria identità sessuale. Inoltre, a causa dell'altissimo livello di disoccupazione e della carenza di alloggi che si registra nel paese, quasi tutti gli omosessuali albanesi sono costretti a vivere con le loro famiglie e soprattutto restano per molto tempo dipendenti dalle stesse dal punto di vista economico. Inoltre la maggior parte degli omosessuali albanesi non possono rivelare la propria natura nemmeno ai propri familiari per paura di essere ripudiati e misconosciuti. Molti datori di lavoro rifiutano di assumere omosessuali per paura di pagare le conseguenze del giudizio severissimo dell'opinione pubblica. Per tutte queste ragioni gli omosessuali albanesi sono costretti a dissimulare la propria natura ed a vivere in isolamento. Non vi sono luoghi di ritrovo specifici in tutto il paese e nessuna delle persone che sono state faticosamente intervistate conosceva più di 4 o 5 altri omosessuali e ne parlava in maniera molto discreta e quasi circospetta.

Questa situazione ambientale può essere annoverata come uno dei fattori di spinta all'emigrazione di questi gruppi di popolazione omosessuale al pari delle condizioni di sottosviluppo da un lato e delle aspettative di migliorare le condizioni di vita e di lavoro delle componenti migratorie "classiche" dall'altro. Da questa prospettiva è possibile leggere ed interpretare la scelta migratoria di interi gruppi omosessuali, sia in età adulta che in età adolescenziale e post-adolescenziale. Ossia si registrano componenti che espatriano anche soli, cioè senza nessun adulto al seguito proprio al fine di non dover sottostare a logiche di tutela di carattere gerarchico che ricordano quelle di stampo patriarcale sopra ricordate.

Molti giovani albanesi, dunque, una volta espatriati fanno ricorso alla prostituzione come strategia di sopravvivenza, in quanto in qualche modo giustifica la loro diversità. Una buona parte degli intervistati, tra le altre cose, ammette di aver praticato la prostituzione da una parte perché non era in condizione di procurare denaro in altro modo, ad esempio, lavorando; dall'altra parte perché esercitare la prostituzione rientrava nell'orizzonte dei motivi per cui avevano lasciato il loro paese. Insomma, prostituirsi diventa una possibilità di esprimere la propria identità sessuale. Tra questi alcuni gruppi riferiscono di avere "conosciuto" l'omosessualità soltanto una volta fuori dall'Albania, mentre altri – in misura minore – affermano che rapporti omosessuali erano stati sperimentati anche in patria, ma non in maniera continuativa e quasi mai dietro compenso monetario.

Le disposizioni normative in relazione all'omosessualità e alla prostituzione

Gli omosessuali in Albania hanno sofferto particolarmente dalla repressione e dalle violenze che hanno caratterizzato il regime dittatoriale di Enver Hoxha. Sebbene relazioni sessuali fra maschi adulti fossero abbastanza comuni nella società albanese pre-socialista, come testimoniato da numerosi diari di viaggio e resoconti etnografici del diciannovesimo secolo, dopo l'avvento del comunismo nel 1944 l'omosessualità venne considerata un reato e molti omosessuali, fra i quali molti artisti ed intellettuali, sono stati perseguitati ed anche uccisi. Molti altri invece sono stati indotti al suicidio a causa della discriminazione, violenza e vergogna che improvvisamente furono associate alla loro condizione in maniera nettamente discriminatoria.

Secondo l'articolo 137 del Codice Penale Albanese introdotto nel 1977 "la pederastia è punibile con una pena di 10 anni di reclusione". La definizione di pederastia nel contesto albanese è chiara e si riferisce a qualsiasi forma di relazione sessuale fra uomini, a prescindere dal fatto che vi prendano parte adulti consenzienti o minori inconsapevoli e vulnerabili. L'articolo 137 faceva parte di una sezione intitolata "Crimini contro la Morale Sociale" e gli altri due articoli inclusi trattavano di prostituzione (Art.135) e di pornografia (Art 136). Un articolo pubblicato sul quotidiano *Gazeta Shqiptare* il 3 giugno 1994, affermava che l'ultimo processo effettuato in base all'Articolo 137 ha avuto luogo nel 1993. Da allora vige un atteggiamento di maggior tolleranza.

Prima del 1995 l'omosessualità in Albania era illegale e punibile con 10 anni di reclusione. Nell'estate del 1994, a seguito del tentativo di armonizzare il Codice penale albanese con i parametri di democraticità previsti dal Consiglio Europeo, il governo albanese ha proposto una revisione dell'articolo 137. La revisione però non depenalizzava l'omosessualità. Questa rimaneva illegale, ma la pena massima applicabile veniva ridotta a tre anni di reclusione. A seguito di una campagna di pressione internazionale orchestrata soprattutto dall'organizzazione ILGA (*International Gay and Lesbian Association*) in collaborazione con il Consiglio Europeo, quest'ultima proposta di legge è stata ritirata e, *de jure*, dal 1995, i rapporti fra omosessuali adulti consenzienti non sono più un reato in Albania.

In ogni caso, l'articolo 116 del Codice Penale in vigore stabilisce a 18 l'età legale per i rapporti omosessuali, con una pena di 5 anni per chi infrange la norma; mentre l'età minima per i rapporti eterosessuali è di 14 anni. A tutt'oggi uno dei termini più comuni con cui vengono designati gli omosessuali in Albania rimane pederasta. Purtroppo, il fatto che l'omosessualità *de jure* sia stata legalizzata in Albania non ha significato *de facto* la fine

degli abusi e della discriminazione contro gli omosessuali. Nel 1998, un gruppo di circa 30 omosessuali albanesi furono arrestati, interrogati e detenuti per ore dalla polizia di Elbasan, nell'Albania centrale, in relazione ad un caso di pedofilia e vennero rilasciati dopo essere stati soggetti a maltrattamenti, minacce ed abusi fisici e psicologici. Successivamente un anziano completamente estraneo all'ambiente omosessuale venne accusato e condannato per il crimine in oggetto.

Casi simili di arresto arbitrario, maltrattamento ed abuso di omosessuali in relazione a casi di pedofilia od altri crimini con una componente sessuale sono tuttora frequenti in Albania. Inoltre gli omosessuali albanesi sono costantemente oggetto di comportamenti abusivi ed arbitrari da parte della polizia. Nel mese di febbraio 2001 la polizia a Tirana ha fermato due omosessuali mentre stavano ritornando a casa e trovandoli in possesso di preservativi li ha costretti ad una umiliante ispezione anale nel cellulare della polizia, nel tentativo di verificare il loro orientamento sessuale. Episodi come questi non sono rari e pertanto testimoniano il livello di maltrattamento ed abuso quotidiano cui sono sottoposti gli omosessuali albanesi.

Nel maggio 2001 un giovane poeta omosessuale è stato trovato morto sulle rive del lago del parco di Tirana. Nonostante che molte prove facessero pensare al coinvolgimento di più persone nella morte del ragazzo, fatto che in circostanze normali avrebbe richiesto più approfondite indagini. Le autorità hanno archiviato frettolosamente il caso come un "annegamento accidentale" ed a tutt'oggi sul caso non sono state effettuate ricerche od inchieste supplementari.

A partire da questa breve analisi della condizione degli uomini omosessuali albanesi si possono sottolineare quattro aspetti principali:

- a) l'associazione criminalizzante da parte del codice penale comunista delle relazioni sessuali fra persone dello stesso sesso e l'esercizio della prostituzione senza distinguere tra quella volontaria e quella coercitiva;
- b) il modo in cui le relazioni sessuali fra persone dello stesso sesso sono state criminalizzate nei termini di pederastia e l'assenza di qualsiasi menzione alla questione dell'omosessualità femminile; questa appare a tutt'oggi quasi sconosciuta nel sentire comune;
- c) il fatto che queste dinamiche di criminalizzazione sono state esasperate e promosse in quanto parte integrante del progetto di modernizzazione del paese da

parte del regime comunista albanese e che il susseguirsi dei nuovi governanti non riesce ad invertire sostanzialmente la rotta;

d) la particolare severità del processo di criminalizzazione, discriminazione e persecuzione degli uomini che fanno sesso con altri uomini in Albania e che, soprattutto, nell'età adolescenziale e post-adolescenziale sono in qualche modo costretti ad espatriare per poter soddisfare aspetti significativi della propria identità sessuale. Pratica che li espone alla prostituzione e a forme di traffico a scopo di sfruttamento sessuale di carattere coercitivo.

Il discorso omosessuale, i diversi tipi di omosessualità e le pratiche prostituzionali

Curiosamente, ma non casualmente, il termine albanese che più si avvicina al concetto occidentale di omosessualità ed in particolare all'identità gay è la parola *kurvë*, che significa anche prostituta femmina. Pensiamo che questa associazione semantica e simbolica fra la figura dell'omosessuale maschio e quella della prostituta femmina sia particolarmente illuminante. Essa merita una ulteriore analisi dal momento che potenzialmente essa rivela la micro-fisica lacaniana di desiderio, potere e conoscenza che determinano il campo discorsivo dal quale emergono le mascolinità albanesi.

In altre parole, l'associazione simbolica del "frocio" e della "puttana" rimanda ad un ordine simbolico fallocentrico ed eteropatriarcale in cui, per dirla con Lacan, non ci sono due sessi, ma uno solo: l'Uno ed i suoi Altri. Secondo questo ordine simbolico autoritario ed omogeneo soltanto i veri uomini, ovvero, per citare Herzfeld, soltanto gli uomini che sono "bravi a fare gli uomini" sono i custodi e detentori dell'onorabilità e della rispettabilità ed hanno il diritto di amministrare il potere affermando il loro predominio e dominazione sui loro "altri diversi" meno onorevoli e meno mascolini.

La donna, la prostituta e l'omosessuale, non potendo aderire e conformarsi agli standard normativi, mascolinizzati ed egemonici di onorabilità e rispettabilità, condividono la funzione di principali altri costitutivi differenziandosi dai quali i soggetti mascolini privilegiati ed egemoni vengono costruiti dal complesso delle interazioni socio-culturali. La posizione degli omosessuali nel campo sociale è quella di una soggezione silenziosa ed impotente ad un soggetto morale fallocentrico ed ideologicamente mascolinizzato che domina la scena simbolica e pertanto tutto il paesaggio socio-culturale albanese.

Per potere comprendere pienamente le implicazioni dell'associazione della figura della "puttana" – la donna disonorata – a quella del "frocio" – l'uomo disonorato – nell'ambito del campo discorsivo e simbolico dal quale emergono le mascolinità albanesi occorre tracciare una breve genealogia dei diversi e mutevoli modi in cui la attività sessuali fra persone dello stesso sesso sono state esperite e costruite culturalmente in Albania. Al riguardo i principali *set* discorsivi relativi alle mascolinità albanesi – con riferimento alle relazioni sessuali fra uomini – possono essere quelle che Huseyin Tapinc (nel suo saggio "*Masculinity, Femininity, and Turkish Male Homosexuality*" del 1992) propone per l'omosessualità turca. Infatti, per molti aspetti l'analisi di Tapinc può essere in parte estesa all'Albania, la quale è stata politicamente, culturalmente ed economicamente parte dell'Impero Ottomano per oltre cinque secoli.

Il saggio di Tapinc pertanto ci sembra un buon punto di partenza in quanto tutte le culture balcaniche e mediterranee sembrano condividere una configurazione particolare di patriarcato, misoginia ed omofobia. Al riguardo si possono delineare quattro scenari caratterizzati dal tipo di relazione fra identità individuale, dai modelli egemonici di genere e dalle pratiche sessuali fra persone dello stesso sesso. Il primo di questi scenari è quello fra due "eterosessuali mascolini" e comprende pratiche sessuali che sono confinate alla masturbazione reciproca e che escludono il sesso orale ed anale (Tapinc 1992:40). Gli uomini che si conformano a questo tipo di comportamento sessuale lo considerano una esperienza eterosessuale, dal momento che la masturbazione fra uomini in Turchia, a differenza che in Albania, non è solitamente considerata un comportamento omosessuale.

Il secondo e più rilevante scenario discorsivo per gli incontri sessuali fra uomini è quello fra un eterosessuale mascolino ed un omosessuale femminile. L'aspetto chiave di questo modello è la distinzione chiara fra il soggetto penetrante attivo e mascolino e quello penetrato passivo e femminile, i quali considerano la loro identità sessuale e di genere rispettivamente come eterosessuale ed omosessuale. Questa separazione socialmente riconosciuta fra il soggetto penetrante attivo e quello penetrato passivo nel comportamento omosessuale consente a molti uomini eterosessuali di avere rapporti omosessuali.

Questi rapporti che sono considerati come uno "sfogo sessuale secondario" dal momento che per essi la relazione sessuale, sebbene abbia luogo in un "contesto omosessuale", soddisfa un "bisogno eterosessuale". Aspetto che in effetti si riflette nella preferenza e la frequenza nell'ambito di questo scenario del sesso anale, nel quale il partner mascolino attivo e penetrante (non necessariamente omosessuale) rappresenta il potere non negoziabile del fallo mentre il penetrato passivo e femminile (e omosessuale) rappresenta

una dimensione di passività e mancanza di potere. Infatti questa relazione di potere è analoga alla sessualità eterosessuale in cui l'uomo col suo fallo esercita il potere sulla donna che ne è sprovvista (Tapinc 1992:41).

Il terzo scenario omosessuale di Tapinc si riferisce alla relazione fra un omosessuale mascolino ed un omosessuale femminile. Nonostante entrambi i partner coinvolti nella relazione internamente assumano una identità omosessuale, la divisione fra i ruoli e le caratteristiche ascritte alla categoria del maschile e del femminile sono ancora rigidamente rispettate. In questo modello le identità sessuali e sociali di entrambi i partner sono costruiti a partire da ed in conformità con un contesto sociale di ineguaglianza. Contesto che in Albania, come in Turchia, deriva da un investimento fallocentrico nella superiorità della mascolinità, la quale si manifesta nella sessualità esclusivamente penetrativa dell'eterosessuale mascolino od in quella esclusivamente passiva dell'omosessuale mascolino. La maggior parte delle relazioni sessuali tra uomini di lunga durata in Albania ed in Turchia avvengono secondo i canoni e le norme di questo modello. Nel quarto scenario, invece, le frontiere morali e di genere fra partner attivo e passivo scompaiono, in quanto sono deliberatamente scambievoli e complementari.

Il secondo ed il terzo scenario di tipo omosessuale riflettono le forme e le esperienze egemoniche di omosessualità presenti nella "scena gay" di Tirana e sono consistenti con un set di pratiche sociali, spazi e ruoli che finiscono per riprodurre e rinforzare una definizione normativa ed eteropatriarcale di mascolinità. In Albania al centro della costruzione culturale dell'omosessualità e della sua relazione con gli statuti normativi della mascolinità sta l'atto della penetrazione, dal momento che *kurvë* (per designare gli omosessuali viene usato anche il termine *bythqirë* – letteralmente culo fottuto – ma questo è fortemente derogatorio e non viene utilizzato dai gay per definire la propria condizione) è soltanto la persona che accetta di essere penetrata, non quella che penetra.

Non solo lo status di mascolinità della persona coinvolta nel rapporto sessuale e svolgente un ruolo attivo non è messa in discussione, ma raccontare di avere penetrato un uomo *kurvë* (ed ancor più un *bythqirë*) nell'ambito delle conversazioni fra pari sulle proprie performance sessuali può addirittura rinforzarlo, sia in Albania che nel contesto di emigrazione. Inoltre molti albanesi gay che definiscono se stessi come *kurvë* o *motra* (termine ancor meno derogatorio di *kurvë*, che significa "sorella") hanno spiegato che non vorrebbero mai fare sesso con un altro *kurvë* dal momento che questo potrebbe essere assimilato ad un atto lesbico!

D'altra parte in Grecia, per riferirci ad un altro contesto socio-culturale vicino a quello albanese, secondo Faubion, "le categorie tradizionali che definiscono la persona in base alla sua sessualità sono ancora in gran parte categorie performative legate alla posizionalità attiva o passiva del soggetto sessuale piuttosto che categorie di desiderio o scelta sessuale¹" (Faubion 1993:220). Queste differenze nei processi di costruzione culturale delle omosessualità nelle società dei Balcani, del Mediterraneo e del Medio Oriente rispetto a quanto avviene in occidente (che sono ovviamente molto più sfumate e meno nette di come è possibile presentarle), devono essere prese in considerazione quando si analizza la relazione fra genere e sessualità in contesti culturali diversi da quello occidentale.

Per questo i termini gay ed omosessuale non hanno necessariamente lo stesso significato nell'Unione europea ed in Albania, ma lo stesso potrebbe dirsi per alcuni contesti ed aree della Grecia e dell'Italia. La possibilità, quindi, di una modalità di rapporto sessuale ed emotivo fra soggetti costruiti culturalmente come femminini non esiste ancora nell'ordine simbolico e nelle pratiche sessuali in Albania, dove il desiderio è una prerogativa esclusivamente maschile. L'analogia che i ragazzi gay albanesi tracciano fra la loro soggettività di omosessuali passivi e quella delle prostitute è molto interessante e rilevante. Essa sottolinea il modo in cui la costruzione culturale dei rapporti sessuali fra uomini non mette in discussione ma rinforza definizioni normative ed egemoniche di mascolinità.

Negli ultimi dieci anni il modello occidentale e confessionale di omosessualità si è gradualmente diffuso in Albania. Si incontrano ragazzi che definiscono se stessi come gay in quanto fanno sesso con altri uomini. Tuttavia la loro comprensione ed interpretazione del termine gay rappresenta il risultato di un processo di negoziazione fra narrative di mascolinità che fanno riferimento alla concezione confessionale ed occidentale dell'identità sessuale come espressione di un soggetto desiderante ed il modello performativo tuttora egemonico basato sulla dicotomia fondamentale fra femminile/passivo e maschile/attivo.

Nonostante che gli uomini che fanno sesso con altri uomini abbiano a disposizione adesso a Tirana un numero crescente di possibilità e modalità di identificazione e di rapporto, il secondo scenario delineato da Tapinc, sulla base del quale gli uomini rispettabilmente ed onorevolmente mascolini "si accoppiano con i froci" è il modello principale che regola e definisce le relazioni sessuali fra uomini in Albania.

¹ In cinque anni di lavoro sul campo non ho mai incontrato una ragazza lesbica ed anche presso le associazioni che si occupano di questioni di genere o prevenzione dell'HIV/AIDS e soprattutto in quelle omosessuali la categoria dell'omosessualità è sempre stata identificata ed associata automaticamente all'omosessualità maschile.

Sex work come strategia rischiosa di fuoriuscita dalla condizione di povertà

- L'importanza del così detto pubblico rilevante

Per comprendere il desiderio di emersione del *sex work* come strategia di sopravvivenza da un lato e di sviluppo ed auto-determinazione identitaria da praticare all'estero dall'altro, è importante analizzare in maggiore dettaglio il modo in cui gli statuti normativi della mascolinità sono interiorizzati culturalmente. Processo che trova legittimazione e consapevolezza a partire dalle pratiche di riconoscimento e di conoscenza del sé omosessuale e che sono, per tale ragione, culturalmente specifiche e determinate, in quanto corrispondono ad una articolazione particolare della distinzione fra la dimensione pubblica e quella privata dei diretti interessati e non.

L'analisi del bolscevismo russo e del suo rapporto di continuità creativa con i meccanismi e le pratiche religiose preesistenti delineata dallo studioso russo Oleg Kharkhordin è un esempio importante in questa direzione. Nella sua analisi la penitenza pubblica e la rivelazione sono analizzate come tecniche di conoscenza del sé che sono funzionali con un ordine politico, sociale e collettivistico. Dopo aver ricordato l'opposizione foucaultiana fra confessione e penitenza come i due modi principali di conoscere se stessi nel mondo cristiano, Kharkhordin analizza l'*oblichenie* (la rivelazione) come una pratica di costruzione sociale del soggetto ed una tecnica di conoscenza del sé che ha costituito le fondamenta della civilizzazione russa nel corso dei secoli (Kharkhordin 1997:341).

In sintesi, una società in cui la rivelazione è la tecnica di conoscenza egemonica del sé, un individuo ha possibilità di accesso alla sua dimensione più intima – ossia la sfera del sé pensante che costruisce progressivamente la sua stessa autobiografia – non solo attraverso un processo di introspezione e riflessione rivolto all'interiorità, ma anche e soprattutto attraverso atti pubblici virtuosi che gli consentono di acquisire pubblicamente una propria personalità ed identità (Kharkhordin 1997:241). Se adesso proviamo a contestualizzare questa tecnica di conoscenza del sé nell'ambito dell'ordine simbolico eteropatriarcale che abbiamo analizzato prima, ci sono tre implicazioni principali che hanno una certa significatività:

- a) in primo luogo un uomo può conoscere se stesso soltanto attraverso gli occhi di un pubblico che sia significativo e rilevante. Dal momento che il sé di un uomo è rivelato dalla produzione e *performance* di azioni virtuose, allora una obbedienza

disciplinata all'ordine cognitivo e simbolico maschile all'interno del contesto o campo sociale della competizione e del confronto fra pari diventa significativamente essenziale;

b) in secondo luogo, se un sé maschile viene costituito per e dallo sguardo di un pubblico rilevante, per definizione non può essere segreto o tenuto nascosto. Deve essere tutto e sempre in mostra, perché è soltanto attraverso questa esposizione, *in publicatio sui*, che un uomo “veramente tale” ed onorevole può esistere e svolgere la sua funzione pubblica attraverso la partecipazione sociale e politica;

c) in terzo luogo, il fatto che un sé mascolino non venga costituito dagli occhi di un pubblico rilevante significa che potenzialmente l'orizzonte morale di riferimento del soggetto rimane ancorato alla casa, all'abitazione privata. Ciò che importa socialmente sembrerebbe essere soltanto l'abilità di sostenere e rafforzare la permanenza e la continuità di un sé moralmente onorevole attraverso la produzione di azioni virtuose agli occhi di un pubblico rilevante; al contrario, in assenza di quel pubblico molte barriere morali rischiano di evaporare in quanto l'individuo entra nel campo delle azioni non contraddittorie perché non paragonabili con quelle esterne e socialmente legittimate e codificate dal quel pubblico medesimo. Pertanto la frontiera geografica che si affaccia all'esterno di ciascun individuo diventa una frontiera morale che delimita il proprio interno e il proprio mondo vitale soggettivo di ciascuno individuo stesso.

Tutti questi fattori sono molto importanti nel sostenere un senso di continuità di un sé mascolinizzato nel contesto dell'emigrazione e del coinvolgimento del *sex work* all'estero. Le diverse posizioni soggettive ricoperte dagli uomini albanesi che fanno sesso con altri uomini in Albania ed all'estero – a prescindere se dietro compenso monetario o meno – emergono dall'incontro fra diverse definizioni normative di mascolinità e di diverse esperienze storiche e culturali di costruzione sociale del cittadino albanese. Queste hanno origine sia dal contesto culturale, sociale e storico albanese e dai diversi paesaggi morali e culturali stranieri che vengono conosciuti e fatti propri attraverso i media o le esperienze di emigrazione.

Nel contesto dell'emigrazione sia i *sex worker* albanesi gay che quelli etero hanno riposizionato e rinegoziato la loro interpretazione ed esperienza delle proprie identità di genere in relazione alle pratiche sessuali fra persone dello stesso sesso nell'ambito di un nuovo e mutato contesto sociale, culturale ed economico. Questo è divenuto accessibile

immediatamente dopo l'apertura delle frontiere che ha accompagnato il passaggio dal regime comunista alle forme parlamentari attuali. Da questo punto di vista è importante sottolineare tre fattori principali i quali hanno esercitato una considerevole pressione e messo in discussione la concezione da parte di molti uomini del loro ruolo nell'ampio processo di trasformazione post-comunista della società albanese.

Questi sono: la povertà materiale, la costruzione culturale dell'occidente come un contesto sociale e materiale alternativo nonché superiore a quello autoctono ed il collasso del sistema centralizzato di amministrazione del potere e dell'economia che caratterizzava lo stato comunista albanese. In particolare, secondo Jill Lewis (2002:17), la povertà dovrebbe essere considerato un fattore profondamente destabilizzante per le identità di genere, come un catalizzatore che, producendo nuove condizioni di vulnerabilità e nuove strategie di sopravvivenza, ha un ruolo importante anche nello sviluppo delle malattie sessualmente trasmissibili.

Infatti la povertà materiale riduce le *chance* di un supporto educativo o sanitario efficace, favorisce la commercializzazione del sesso ai fini del profitto, aumentando la dipendenza economica delle donne dagli uomini che ne restano invischiati o sono costretti ad esserlo. Inoltre, la disoccupazione intensifica la percezione di emasculazione da parte degli uomini portandoli alla frustrazione, alla depressione ed infine, per alcune componenti minoritarie, anche ad un loro coinvolgimento reattivo nel crimine e nello sfruttamento delle donne e dei minori con azioni violente e coercitive. La povertà crea una mancanza di opportunità e di prospettive fra i giovani e conduce ad assumere atteggiamenti di indifferenza ed apatia sociale alimentati dal senso di impotenza e finanche di disperazione.

La necessità di sopravvivere e fare i conti con la povertà rinforza il bisogno di conformarsi a logiche che prevedono anche lo sfruttamento sessuali altrui. In questi casi si assumono modelli culturali che tendono ad esasperare le condizioni di disuguaglianza inasprendo – dopo averle innescate – dinamiche autoritarie e di dipendenza economica e psicologica delle componenti femminili (sia delle donne che degli uomini femminilizzati, ossia propensi più ad assumere il ruolo passivo nei rapporti con altri uomini) rispetto a quelle maschili (sia degli uomini eterosessuali che di quelli omosessuali più propensi ad assumere il ruolo attivo nei rapporti con altri uomini).

La vulnerabilità economica e l'insicurezza sociale rinchiudono i giovani uomini e le giovani donne in zone d'ombra di sopravvivenza, costringendoli, di fatto, ad attivare, comportamenti difensivi – a volte caratterizzati anche da stati di disperazione – che li costringono a ricorrere a

strategie sessuali che mettono a repentaglio il benessere loro e delle comunità da cui provengono. L'emersione del fenomeno migratorio irregolare, del *sex work* e del traffico e sfruttamento delle giovani donne e dei giovani uomini albanesi sul mercato del sesso italiano (e non solo) trovano le loro radici nello stesso contesto di povertà, vulnerabilità sociale e culturale. Ovvero nella mancanza di un sistema coerente e condiviso di esercizio e di amministrazione democratica del potere, nonché di distribuzione di risorse sociali fondamentali.

Come conseguenza di questo stato di cose oggi, in molte aree culturalmente e socialmente periferiche del paese, si sta verificato un processo di ri-tradizionalizzazione (Schwandners-Sievers 2001), secondo il quale alcuni aspetti importanti dell'eredità culturale storicamente determinatesi sono stati riscoperti – o meglio reinventati – per orientare la popolazione su obiettivi che corrispondono grosso modo ai bisogni sociali emergenti da parte delle nuove identità sociali in corso di definizione. Queste devono essere intese come il risultato di un processo di riposizionamento di modelli e ruoli di genere preesistenti nell'ambito di un nuovo contesto sociale in fase di transizione e cambiamento radicale, sia sotto il profilo culturale che sotto quello economico.

- La propensione migratoria come necessità di cambiamento

In questi inizi degli anni Novanta si riscontra che in contesti sociali collocabili ai margini del processo di elaborazione ed implementazione di una nuova cultura democratica albanese, cioè in contesti periurbani ed in località rurali isolate e periferiche, dove la presenza dello stato è sempre stata molto debole e modesta, sono state create nuove istituzioni che trovano fondamento e legittimazione su codici d'onore ri-modernizzati (Schwandners-Sievers 2001) o piuttosto post-modernizzati. All'interno di questa situazione si riscontrano componenti giovanili che tentano di uscire da questo stato di isolamento geografico e culturale ed aspirano, in maniera manifesta, a misconoscere i rapporti sociali e di genere basati sulla subordinazione e sulla violenza, sulla povertà materiale ed immateriale, sui rapporti autoritari e paternalistici che si riscontrano nella cerchia familistico-parentale e che sono stimolati ed attratti dal mondo di libertà, emancipazione personale e ricchezza materiale che vedono trionfare sui canali televisivi stranieri.

Ci sono anche componenti giovanili maschili, disoccupati e pressoché analfabeti, che sono direttamente coinvolti in nuovi tipi di violenza e dinamiche criminose, come il traffico di

droga, di armi e di persone, inclusi se stessi, nei paesi confinanti. Spesso ciò avviene alla luce della necessità di conformarsi a comportamenti normativi ed egemonici di mascolinità che si basano sulla dimostrazione attraverso gesti ed opere virtuose in pubblico della propria abilità di migliorare le condizioni materiali di vita della famiglia estesa. Queste ultime sono misurate in relazione ad una costruzione culturale che trova modelli di riferimento in Europa e in Italia soprattutto per la vicinanza.

Scenario che, comunque, come sopra accennato, sta alla base dell'effetto spinta che coinvolge componenti significative di giovani (e meno giovani) omosessuali, non solo per poter soddisfare aspettative migliori relativamente alla dimensione economica ma anche – e sovente soprattutto – per poter soddisfare aspettative di carattere sociale (manifestare in maniera più tranquilla la propria identità sessuale) ed esistenziale (ricercare e attivare rapporti affettivi e relazionali con altri uomini disposti all'attivazione di pratiche amorose a carattere omosessuale). All'interno di tale componente però, non mancano segmenti e gruppi che vengono strumentalizzati, ossia vengono raggirati, truffati e finanche assoggettati violentemente al fine di procurare denaro per la soddisfazione di altri. Vengono cioè sfruttati sessualmente. Questi casi, pur tuttavia, dai dati e dalle informazioni acquisite a Roma, ad esempio, non ne sono emersi che poche unità.

Questo, come hanno specificato i giovani intervistati al riguardo, non vuol dire che non ci sono. Vuol dire soltanto che hanno – o sono costretti ad avere – altri percorsi, altri giri, altre dimensioni relazionali. Ad esempio, quello delle case di appuntamento con minori costretti alla prostituzione da un lato e con minori che sperimentano attraverso l'esercizio prostituzionale percorsi identitari importanti senza essere sfruttati da nessuno dall'altro. Oppure quelle componenti minorili o post-adolescenziali che esercitano la prostituzione nel ruolo attivo e di questo ne vanno quasi fieri. Infatti, al riguardo i *sex worker* albanesi, ma anche quelli rumeni, turchi e russo-pontici intervistati definiscono la loro occupazione principale, ma più spesso occasionale o saltuaria, come quella di “scopare i froci e fare i soldi”.

In questo ultimo caso, inoltre, i *sex worker* all'estero vengono a trovarsi in piena continuità e coerenza con il modo in cui i giovani uomini albanesi negoziano le loro identità di genere, la loro sessualità e i loro corpi in relazione all'effettuazione di pratiche sessuali con altri uomini in Albania. Da questa angolazione il *sex worker* (omosessuale o meno) dovrebbero essere meglio visti come soggetti nei quali le diverse identità di genere (che convivono usualmente in ciascun individuo) emergono e si confrontano dall'incontro fra le diverse articolazioni

narrative di mascolinità che scaturiscono dalla società di appartenenza e dalle tradizioni culturali che le hanno prodotte nel tempo.

Pertanto, il modo in cui “scopare i froci” viene vissuto ed interpretato in Italia ed in Grecia riflette nuove condizioni di sfruttamento e vulnerabilità che potrebbero soltanto esasperare la percezione già presente di pericolo forte di emasculazione e femminilizzazione dei giovani uomini albanesi. Per i giovani *sex worker* dell’Albania, ma anche per quelli provenienti dagli altri paesi sopra ricordati, scambiarsi racconti relativi all’aver “scopato froci greci od italiani” è un modo per primeggiare simbolicamente all’interno di un gruppo di pari. Al contempo vuol dire esercitare un controllo potente e mascolino del soggetto immigrato che si percepisce come debole sul soggetto percepito come più forte socialmente, cioè il maschio greco od italiano; si tratta di un modo di riottenere una posizione di potere a partire da una posizione di marginalità e vulnerabilità estreme.

Sex worker come “marchettaro” e sfruttatore di donne

Bowman (1991) nell’analizzare i racconti che si fanno sulle relazioni sessuali che intercorrono fra le mogli dei turisti occidentali ed i venditori di *souvenir* palestinesi a Gerusalemme, arriva alla seguente conclusione: coloro che sono strutturalmente fottuti – i venditori di souvenir in quanto vittime di un mercato marginale e di sopravvivenza – cercano di rappresentarsi come coloro che invece fottono le mogli dei turisti. Queste ultime, invece, apparentemente fottute (dai venditori) sono quelle che nella sostanza fottono (data la loro ricchezza nei confronti dei venditori). Meccanismo che spiega in parte anche alcuni meccanismi alla base del turismo sessuale quando la disparità delle condizioni di vita sono fortemente squilibrati in favore delle componenti turistiche e svantaggiate per le componenti autoctone.

Lo stesso meccanismo si ripete tra alcune componenti di *sex work* albanesi e i loro ricchi clienti italiani o greci, in quanto avere rapporti con loro ed essere anche pagati vuol dire sostanzialmente buggerarli (senza pensare che sono loro ad essere utilizzati e a finanche sfruttati). Se per i *sex- worker* albanesi che si riconoscono come gay è relativamente più facile contenere l’ansia di de-mascolinizzazione relativa al loro coinvolgimento nella prostituzione, per quelli che si definiscono eterosessuali invece può essere più complicato. In questi casi il *sex work* rappresenta una strategia di sopravvivenza economica che è coerente con la loro costruzione culturale della mascolinità in termini attivi e penetrativi.

Un altro aspetto interessanti è dato da fatto che una buona parte dei *sex worker* intervistati erano anche protettori e sfruttatori di donne provenienti dallo stesso paese natale e finanche da altri paesi, non solo della stessa Albania ma anche della Romania, della Moldavia e della Bulgaria. Questa doppia attività lavorativa nel campo della prostituzione rappresenta una parte integrante delle loro strategie di sopravvivenza e di sviluppo – e in alcuni casi di auto-emancipazione esistenziale – come soggetti specificatamente di carattere mascolino. Infatti, la manipolazione, il controllo e il potere esercitato sul corpo della donna sottomessa o coinvolta affettivamente consente ai giovani *sex worker* albanesi di acquisire il capitale finanziario e simbolico necessario ad enfatizzare e a mostrare i loro sé maschilini di fronte ai loro due principali pubblici significativi: il gruppo dei pari e la famiglia di origine.

Per quanto riguarda il gruppo dei pari, l'abilità di controllare e sfruttare il corpo di una donna viene di solito rivelato attraverso l'esibizione di oggetti costosi (in particolare automobili e motociclette) ed i racconti di performance sessuali ipermascoline che si racconta di avere con la partner e/o con altre donne. Per quanto invece riguarda la famiglia il principale atto virtuoso attraverso il quale gli intervistati vedono confermato il proprio senso mascolino del sé in termini di onorabilità e rispettabilità è quello di dimostrare con regali e donazioni di denaro di essere capaci di mantenere se stessi e la proprie famiglia, con la quale molti di essi hanno una relazione molto problematica in merito alla loro omosessualità (quando essa è scoperta). In questo caso, la presenza della donna (anche se costretta a praticare la prostituzione) posizionata accanto al giovane uomo e mostrata alla famiglia come fidanzata e futura moglie serve a ribadire e recuperare l'onorabilità del figlio maschio agli occhi della famiglia medesima, purché la natura della loro relazione e l'attività economica in cui sono coinvolti sia tenuta segreta.

In sintesi, i giovani maschi albanesi che si sentono in pericolo di diventare un *kurvë maschio* a causa del loro senso di appartenenza all'identità di genere mascolina e al contempo provare desiderio sessuale per altri corpi maschili sentono il bisogno di esercitare il loro potere su una *kurvë femmina* in modo da riaffermare e rinforzare la percezione della loro mascolinità. Facendo riferimento all'esperienza di lavoro sul campo e alle informazioni acquisite dai colloqui diretti siamo del parere che il reale elemento di continuità fra il ruolo del *sex worker* e quello del protettore/sfruttatore di donne sia la necessità di domare e controllare la parte della propria identità che viene percepita come femminile, ovvero l'attrazione verso altri corpi maschili, attraverso due principali strategie e cioè:

- a) in primo luogo, lasciando che essa si esprima sempre e soltanto qualora ci sia un profitto economico diretto od indiretto che la giustifichi in termini di convenienza

personale e di alibi esistenziale (“lo faccio per i soldi e non perché sono attratto dai corpi maschili”);

b) in secondo luogo, riproducendo e proiettando il desiderio di controllo di se stesso su un altro soggetto femminile, che allo stesso tempo mitiga l’ansia di de-mascolinizzazione con la sua presenza nell’ambito familiare e nel gruppo dei pari, realizza, simultaneamente, un fonte diretta e lucrosa di guadagno ritenuta utilitaristicamente significativa. Questa doppia convenienza li rafforza anche ai fini della presentazione del proprio sé maschile di fronte al gruppo dei pari (che non è a conoscenza della propensione omosessuale o lo è solo in parte) attraverso l’esibizione di oggetti carichi di capitale simbolico specifico (come oggetti di consumo tipicamente maschili).

Paradossalmente, la maggior parte dei giovani *sex worker* albanesi intervistati sembrano essere imprigionati in un ordine simbolico ipermascolinizzato che consente loro di esprimere altre componenti identitarie del sé solo se queste ultime riconfermano e rinforzano una autorappresentazione in termini di quasi onnipotenza, dominazione e rispettabilità morale. Inoltre, a causa della natura rivelazionista della loro relazione con se stessi, molti degli intervistati sembrano vivere fra due diversi e contrastanti sistemi di moralità.

In molti casi il mondo moralmente più significativo per queste componenti è quello associato alla famiglia. Questo attaccamento alla famiglia sta a significare per molti di loro sottostare alle pressioni sociali ed affettivo-comportamentali che ciò comporta. Al contrario, allentarle e non curarsi di esse quando ci si trova lontano da casa, dal villaggio o quartiere. Ossia, essere liberi di attivare fuori dal contesto familistico-parentale azioni e comportamenti che verrebbero considerati da esso immorali ed improponibili. All’estero possono essere messi in campo senza senso di colpa o responsabilità morale alcuna.

La pressione familiare e sociale contraria, dunque, può prevenire l’emergere di una coscienza o di una forma di identità attorno al proprio orientamento sessuale. Questo vale anche per lo sviluppo delle inclinazioni professionali. In pratica, si può essere frenati nelle proprie aspettative di sviluppo quando il tema della responsabilità, correlabile alle proprie azioni soggettive, non viene affrontato ma eluso mediante l’oscillazione fra due diversi e contraddittori mondi morali che non sono in comunicazione fra di loro.

Le diverse strategie di sopravvivenza in rapporto ai rischi di infezione da HIV

A Roma come ad Atene la pratica del *sex work* albanese avviene in un contesto micro o para-criminale nell'ambito del quale esso è una delle tre principali strategie di sopravvivenza e di eventuale sviluppo ulteriore di un soggetto mascolino. Queste sono ordinate gerarchicamente in termini di onorabilità e rispettabilità. La prima di queste strategie è appunto la possibilità di prostituire se stessi "scopando i froci". Questa possibilità occupa il livello più basso in termini di rispettabilità ed onorevolezza in quanto mette a repentaglio la propria credibilità di maschio, soprattutto se il coinvolgimento nella prostituzione maschile si prolunga nel tempo. Infatti la maggior parte dei giovani *sex worker* albanesi intervistati ad Atene e a Roma hanno dichiarato di avere intenzione di smettere le pratiche prostituzionali al raggiungimento di una fascia di età compresa fra i 22 ed i 24 anni o poco di più.

È proprio in questa fascia di età, ma talvolta anche molto prima, che avviene il passaggio alla seconda strategia: ovvero dal concedersi per denaro allo sfruttamento di giovani donne. Sebbene questa possibilità sia più accettabile in base ai canoni egemoni di onorabilità mascolina, tuttavia lo sfruttatore viene di solito considerato "un mezzo uomo" in quanto sfrutta le donne e quindi ha bisogno di loro per vivere. Questa opinione proviene sia dall'ambiente delinquenziale comunitario caratterizzato da forme di devianza ritenute più maschile (furti in appartamenti, furti di auto, rapine, spaccio di droga, eccetera), laddove si esaltano le capacità tecniche e la destrezza necessaria a delinquere ("io rischio per procurarmi i soldi tu ti nascondi dietro una donna sfruttandola"); sia dall'ambiente stesso dello sfruttamento da parte delle stesse donne o di una parte di esse ("sei solo capace di sfruttare noi donne come un vigliacco che non sa affrontare i rischi relativi a rubare", eccetera).

La terza strategia è quella di passare dalla condizione di sfruttatore (cioè "da mezzo uomo") a quella di ladro, di spacciatore, di rapinatore. Quest'ultima è considerata – per una parte degli sfruttatori/marchettari – l'evoluzione più onorevole tra le diverse strategie di sopravvivenza. In questa prospettiva la percezione mascolina del sé nel mondo para-criminale è significativa e può diventare massima se si riesce a diventare un gangster professionista, attraverso il controllo diretto di un gruppo di uomini, di gruppi di donne e di ingenti risorse finanziarie. In questo caso lo sfruttamento delle donne diventa una specie di fiore all'occhiello in quanto corollario di un potere che si esercita principalmente su altri gruppi maschili e pertanto la presenza di donne rende ancora più forte la percezione della mascolinità ed "erotizzava" maggiormente la pratica di dominio sugli altri.

Tutte queste possibilità sono vissute dai diretti interessati come strategie competitive ed alternative l'una con l'altra finalizzate al sostenimento morale di un senso positivo del sé nel segno della tendenziale coincidenza fra i canoni di onorabilità e quelli di mascolinità. Lo status di rispettabilità mascolina – come accennato – può essere ottenuto soltanto rivelando ad un pubblico significativo la propria abilità di conformarsi ai canoni egemonici della mascolinità attraverso atti pubblici come il miglioramento delle condizioni economiche della propria famiglia, a prescindere dalla provenienza delle risorse finanziarie necessarie. In questo contesto o “scopare i froci” o sfruttare le donne – oppure fare l'uno e l'altro come tendono ad orientarsi la maggior parte degli intervistati a Roma – sono strategie di sopravvivenza che sono legittimate da un ordine simbolico eteropatriarcale e fallocentrico.

Ma “scopare i froci” vuol dire non solo sopravvivere ma anche correre dei rischi concreti. Di questo la maggior parte – per non dire tutti – degli intervistati ne è pienamente convinto e trasmette questa convinzione anche alle donne che sfrutta mediante l'esercizio della prostituzione. Al riguardo si possono fare diverse osservazioni. La prima è data dal fatto che per la maggior parte degli intervistati l'HIV/AIDS è principalmente una condizione morale associata a quella omosessuale e quindi alla passività anale, piuttosto che una condizione medico-sanitaria che ha modalità specifiche di trasmissione. Questa situazione corrisponde forse alla versione inversa rispetto alla logica che Cindy Patton (1994:19) ha nominato “il paradigma frocio”, secondo il quale le persone che sono sieropositive o che vivono con l'AIDS sono automaticamente gay in quanto acquisito con le pratiche sessuali uomo-uomo (Wilton 1997:3).

L'associazione dell'HIV/AIDS ad una condizione stigmatizzata in quanto relativa alla percezione della perdita o diminuzione di mascolinità ed in particolare all'essere penetrati sessualmente si riflette tragicamente nel modo in cui vengono usati i preservativi e quindi sulle pratiche di sesso più sicuro. Sebbene tutte le persone intervistate hanno detto di fare regolare uso del preservativo, il modo in cui questo viene usato corrisponde più alla relazione che i giovani albanesi hanno con la necessità di sostenere la propria mascolinità piuttosto che alle modalità di trasmissione del virus. Per esempio, la maggior parte degli intervistati afferma di fare uso di preservativi soltanto con i clienti e con partner femminili occasionali, mai con le proprie partner, le quali, come abbiamo visto, sono molto spesso *sex worker* esse stesse.

Inoltre alcuni dei ragazzi che hanno ammesso di accettare un rapporto sessuale passivo hanno raccontato di utilizzare il preservativo soltanto quando sono penetrati e non quando penetrano essi stessi, come se il fatto che la posizionalità attiva sia conforme ai canoni di

moralità mascolina li rendesse invulnerabili al rischio di contagio. Infine, molti semplicemente ignoravano che i preservativi si potessero usare una sola volta, che il lubrificante debba essere a base di acqua, che i preservativi si possono deteriorare e quindi diventare inservibili in determinate condizioni ambientali, che si devono cambiare se si penetrano due persone nell'ambito dello stesso rapporto.

Tale mancanza di informazione riguardo alle pratiche del sesso sicuro è molto grave e pericolosa se si pensa che stiamo parlando di una popolazione sessualmente molto attiva sia con uomini che con donne e con una età media che si attesta sui 21 anni. I dati epidemiologici al riguardo appaiono del resto piuttosto preoccupanti. Infatti, secondo una recente analisi realizzata da OIM, oltre l'80% delle persone infettate in Albania ha dichiarato di avere contratto il virus durante la permanenza all'estero, mentre dei nuovi casi documentati nel 2001 oltre il 41% avrebbe contratto il virus dal partner che vive all'estero.

I risultati preliminari di un'altra ricerca sul tema promossa dall'UNICEF in Albania sulle categorie di giovani che sono particolarmente vulnerabili all'infezione da HIV/AIDS hanno evidenziato, già adesso, un livello altissimo di comportamenti sessuali a rischio. In particolare la ricerca sottolinea come il 18% dei giovani migranti albanesi che abitano in Grecia abbiano accettato di avere rapporti sessuali in cambio di droga o denaro, il 94% dei quali erano ragazzi, tra cui alcune componenti di minorenni. Dei 71 nuovi casi diagnosticati in Albania dal 1993, l'80% si riferisce a giovani uomini che risiedono come lavoratori temporanei in Italia e Grecia, mentre il gruppo di età più colpito è quello fra i 20 e i 40 anni.

Pertanto, sebbene tutti i *sex worker* intervistati dichiarino di usare il preservativo, il modo in cui lo usano non li aiuta a proteggersi dal rischio di infezione. Inoltre, nonostante che la maggior parte dei giovani albanesi intervistati fosse provvisto di documenti, quasi nessuno di essi era a conoscenza delle strutture e dei servizi cui rivolgersi in merito alle problematiche legate alla prevenzione delle malattie sessualmente trasmissibili e del fatto che nella maggior parte dei casi questi servizi sono gratuiti e confidenziali per tutti, inclusi i cittadini stranieri sprovvisti di documenti. La conseguenza più grave di quest'ordine di cose è che molti giovani si rivolgono alle strutture e servizi preposti quando ormai è troppo tardi per intervenire in modo efficace.

BIBLIOGRAFIA

- Bowman, G. (1991), "*Fucking Tourists*" in *Critique of Anthropology*, (78)2, pp.35-50.
- Faubion, J.D. (1993), "*Modern Greek Lessons*", Princeton: Princeton University Press.
- Hall, S. (1996), "*Who Needs Identity?*" in Hall, S. and Du Gay, P. (1996) "*Questions of Cultural Identity*", London: Routledge, pp.1-17.
- IOM (2002), "*Overview of HIV/AIDS in South Eastern Europe*", IOM Report, Rome: IOM.
- Kharkhordin, O. (1997), "*Reveal and Dissimulate: a Genealogy of Private Life in Soviet Russia*", in Weintraub, J. and Kumar, K. (eds), "*Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*", Chicago and London: The University of Chicago Press, pp.333-363.
- Lewis, J. (2002), "*Mobilising Gender Issues: report from the Living for Tomorrow project on youth, gender and HIV/AIDS prevention*", NIKK, Oslo 2002.
- Patton, C. (1994), "*Last Served? Gendering the HIV Pandemic*", London: Taylor & Francis. (Social Aspects of AIDS series).
- Schwandners Sievers, S. (2001), "*The Enactment of "Tradition": Albanian construction of identity, violence and power in times of crisis*", in Schmidt, B.E. and Schröder, I.W. (eds), "*Anthropology of Violence and Conflict*", London: Routledge, pp.97-120.
- Tapinc, Huseyin (1992), "*Masculinity, Feminility, and Turkish Male Homosexuality*", in Plummer, K. (ed.), "*Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*", pp.39-49, London: Routledge.
- Wilton, T. (1997), "*Engendering AIDS: Deconstructing Sex, Text and Epidemic*", London: SAGE.