

VOL. 8, N. 6 | NOVEMBRE_DICEMBRE 2017

orizzonteCina



grafica e impaginazione: www.glamlab.it

Margini di autodeterminazione: genere e sessualità in Cina

A corpo libero. Esperimenti di autodeterminazione della persona nella società cinese contemporanea | *Daniele Brigadoi* *Cologna*

Donne al lavoro nella Cina di oggi: realtà complesse, nuove soggettività | *Sabrina Ardizzoni*

Disparità di genere nella Cina contemporanea: il caso del mercato immobiliare | *Arianna Ponzini*

Money Boys: dinamiche di genere nella prostituzione cinese | *Martina Bristot*

L'omosessualità nel cinema cinese: contraddizioni e prospettive | *Clarissa Forte*

Intervista
Cui Zi'en 崔子恩, regista e attivista LGBTQ | *Clarissa Forte*

Europa&Cina
#WoYeShi - Il volto cinese delle molestie e l'affanno di Pechino | *Lorenzo Mariani*

Cinesitaliani
Dinamiche di genere tra i cinesi d'Italia: una partita tutta da giocare | *Daniele Brigadoi* *Cologna*

China Media Observatory
La comunità queer cinese e i/nei media: la visibilità come paradosso | *Zhou Tianyang*

Recensione
Gianluigi Negro, *The internet in China: from infrastructure to a nascent civil society* | *Giuseppe Gabusi*

Al riassetto della Cina urbana in nuove configurazioni spaziali, culturali, politiche ed economiche corrisponde la continua ridefinizione della sfera privata e pubblica del singolo individuo. Si assiste così, dai primi anni Ottanta, a un simultaneo negoziato tra il desiderio di affermare nuove soggettività e le aspettative di continuità sociale e familiare di carattere più tradizionale (immagine: Wang Zhao/AFP/Getty Images).

Registrato con il n.177 del 26/5/2011 presso la Sezione Stampa e Informazione del Tribunale di Roma - ISSN 2280-8035

A corpo libero. Esercizi di autodeterminazione della persona nella società cinese contemporanea

di Daniele Brigadoi Bologna

Quando le riforme avviate da Deng Xiaoping nel 1978 inaugurano un lento, riluttante e spesso contraddittorio processo di arretramento della normatività politica dalla vita privata delle persone, per i cittadini della Repubblica Popolare Cinese si apre un'era di inusitata libertà di esplorazione ed espressione del sé. Negli anni Ottanta, questa curiosità, inizialmente incerta e timida, poi febbrile e caotica, si indirizza alla ricerca di nuovi stimoli tanto all'esterno quanto all'interno della propria sfera culturale. Sono gli anni della *wénhuà rè*, 文化热, la "febbre per la cultura", e i suoi protagonisti sono i giovani istruiti tornati alla vita urbana dopo gli anni passati nelle più remote aree rurali del paese, dove erano stati inviati da Mao "a farsi rieducare dalle masse contadine" affinché la Cina sconvolta dalla Rivoluzione culturale potesse tornare sotto il pieno controllo dell'Esercito popolare di liberazione e del Partito comunista cinese.

Tra loro vi sono i propugnatori di nuovi generi letterari, come la letteratura "delle cicatrici" (*shānghén wénxué*, 伤痕文学) e quella della "ricerca delle radici" (*xúngēn wénxué*, 寻根文学), che esplorano con un linguaggio potente e aspro il proprio recente passato o ricercano nella Cina lontana dalle città, tra genti ancorate a tradizioni e riti che l'onnipresenza della *langue de bois* politica pareva aver cancellato, la linfa vitale di una civiltà antica tutta da riscoprire. Le loro istanze, la loro letteratura e la loro arte infiammano una nuova generazione di giovani, soprattutto studenti, ma anche ragazzi non istruiti cresciuti in mezzo al caos della Rivoluzione culturale, che pure si aggrappano ad ogni scampolo di cultura nuova in grado di raggiungerli oltre la "cortina di bambù": musica *canto-pop* e cinema di Hong Kong, jeans e giubbotti "americani" contrabbandati da Taiwan, mode e trend che si indovinano o si reinventano a partire da poche erratiche schegge filtrate attraverso le maglie di una censura ancora molto pervasiva. Uno show del gruppo europop tedesco Boney M.¹ ritrasmesso sulla tv di

¹ L'impatto della discomusic "made in Europe" è rievocato magistralmente in due film cinesi recenti: *Shanghai Dreams* (*Qing hóng*, 青红) di Wang Xiaoshuai, del 2005, e *Platform* (*Zhàntái*, 站台) di Jia Zhangke, del 2000.

DIRETTORE RESPONSABILE

Gianni Bonvicini, IAI

DIRETTORE

Giovanni B. Andornino, Università di Torino e T.wai

COMITATO DI REDAZIONE

Carlotta Clivio (coordinatrice), London School of Economics e T.wai
Daniele Brigadoi Bologna, Università degli Studi dell'Insubria e T.wai
Daniele Brombal, Università Ca' Foscari di Venezia e T.wai
Nicola Casarini, Istituto Affari Internazionali (IAI)
Simone Dossi, Università degli Studi di Milano e T.wai
Enrico Fardella, Peking University e T.wai
Giuseppe Gabusi, Università di Torino e T.wai
Andrea Ghiselli, Fudan University e T.wai
Emma Lupano, Università degli Studi di Milano
Giorgio Prodi, Università di Ferrara e T.wai
Flora Sapio, Australian National University e T.wai

AUTORI

Sabrina Arizzoni, vice presidente, Scuola di Lettere e Beni Culturali, Università di Bologna
Daniele Brigadoi Bologna, ricercatore e docente di lingua e cultura cinese, Università degli Studi dell'Insubria; research fellow, T.wai; socio fondatore, agenzia di ricerca e intervento Codici
Martina Bristot, dottoranda in Sociologia, University of Hong Kong (HKU)
Clarissa Forte, docente di lingua cinese, Convitto Nazionale Umberto I
Giuseppe Gabusi, docente di International political economy e political economy dell'Asia orientale, Università di Torino; research fellow e responsabile del Changing World Politics Program, T.wai
Lorenzo Mariani, ricercatore, Istituto Affari Internazionali (IAI)
Arianna Ponzini, dottoranda in Sociologia, University of Oxford; junior research fellow, T.wai
Zhou Tianyang, dottorando in Media and Cultural Studies, University of Sussex

GLI ISTITUTI

Ente senza scopo di lucro, l'Istituto Affari Internazionali (IAI), fu fondato nel 1965 su iniziativa di Altiero Spinelli. Svolge studi nel campo della politica estera, dell'economia e della sicurezza internazionale. L'Istituto è parte di alcune delle più importanti reti di ricerca internazionali e pubblica due riviste: *The International Spectator* e *Affarinternazionali*.

Costituito nel 2009, il *Torino World Affairs Institute* (T.wai) conduce attività di ricerca, *policy analysis*, alta formazione e dialogo track-1.5 nell'ambito di tre programmi: Global China, Violence & Security, Changing World Politics. Pubblica il trimestrale *RISE* Relazioni internazionali e International political economy del Sud-est asiatico, e *Human Security*.

In linea con la programmazione tematica dei volumi di *OrizzonteCina*, la Redazione accoglie manoscritti in lingua italiana e inglese coerenti con l'approccio multi-disciplinare della rivista. Tutti i manoscritti vengono sottoposti a verifica redazionale (*desk review*) e successivamente a revisione tra pari a singolo cieco (*one-side blind*). Gli autori che desiderano sottoporre un manoscritto o comunicare con la redazione sono invitati a scrivere a orizzontecina@twai.it.

stato scatenata un'improbabile mania per la *discomusic*, che nella Cina dei primi anni Ottanta si lega a curiose reinterpretazioni locali, come le scarpe con tacco alto e tintinnanti rinforzi di metallo per i maschi, abbinati ai pantaloni "a campana", gli occhiali da sole a goccia e i capelli lunghi. La musica rock, *l'heavy metal* e la *breakdance* della cultura *hip hop* arrivano in Cina anch'esse in modo sincopato e filologicamente disordinato, come pure ogni genere di letteratura, fumetto, rivista o poster. Si diffondono audiocassette e *paperback* in lingua inglese portati in dono da parenti emigrati all'estero, che finalmente possono tornare a far visita alle proprie famiglie, oppure lasciati indietro dai primi grup-

pi numerosi di studenti di scambio, ora non più necessariamente soggetti allo stretto vaglio politico degli anni Settanta. Già nel 1983 il Pcc sente la necessità di dare uno strattone alle redini, con la “campagna contro l’inquinamento spirituale” (*Qīngchú jīngshén wūrǎn*, 清除精神污染), cui nel 1987 seguirà quella “contro il liberalismo borghese” (*Fǎnduì zīchǎn jiějí zìyóuhuà*, 反对资产阶级自由化). Niente da fare: nella gioventù cinese figlia della Rivoluzione culturale batte un cuore selvaggio e neppure i carri armati del 1989 riusciranno a fermare il profondo, irrefrenabile anelito di libera espressione che l’attraversa. Tarpate sul nascere le ali di una precoce e forse impossibile presa del potere, ai ragazzi resta l’aspirazione a vivere tutto il possibile, a sfruttare ogni spazio e ogni opportunità per costruirsi il proprio presente, ridisegnare un futuro a propria immagine. Gli anni Novanta saranno gli anni del primo, vero boom economico, e anche gli anni in cui questa generazione diventa adulta, fa carriera, si sposa, fa figli. Sarà la prima generazione della Cina moderna a potersi davvero permettere una sfera privata, la protagonista di una rivoluzione del corpo e dei sentimenti, della propria identità sessuale e personale.

Niente a che vedere, però, con le forme gaudenti, politicamente e socialmente sovversive, che tale rivoluzione ebbe nell’Occidente di vent’anni prima. Questa rivoluzione avviene a muso duro, in anni in cui il denaro detta legge, la politica sconfina spesso e disinvoltamente nel malaffare, le famiglie si rimpiccioliscono e si depotenziano, mentre la maggiore migrazione che la storia umana ricordi porta più di duecento milioni di persone a lasciare le campagne per stabilirsi in enormi metastasi urbane. In pochi decenni le megalopoli cinesi rinoveranno ripetutamente il loro assetto urbanistico da cima a fondo, fagocitando storia patria, biografie famigliari ed epiche individuali in una gigantesca orgia di distruzione e ricostruzione continua. Se l’ambiente urbano si trasfigura secondo processi pianificati dall’alto, il corpo delle persone che lo abitano invece si emancipa perché si disgrega il sistema di norme simboliche, familiari e politiche che lo aveva fino ad allora subordinato alla potestà altrui. La persona esplora nuovi orizzonti di senso e di desiderio perché si ritrova per la prima volta, e per davvero, sola di fronte a un mondo che non può più sperare di comprendere grazie alla guida dei propri anziani, dei propri maestri, dei propri capi. Mentre la società cinese smotta e si riassetta costantemente in nuove configurazioni spaziali, culturali, politiche ed economiche, i soggetti che la compongono esplorano soggettività nuove, creano reti di relazioni di nuovo tipo, annaspiano nel tentativo di conciliare aspettative di continuità – sposarsi, fare figli, garantire loro le scuole migliori, prendersi cura dei genitori – con i propri desideri di autodeterminazione.

Nella Cina tradizionale, il corpo di una persona in seno alla famiglia apparteneva ai genitori (nel caso del maschio primogenito, fino alla loro morte), e poi al marito (nel caso delle donne), ma al di fuori e al di là della famiglia apparteneva all’imperatore, che poteva stabilirne aspetto e impiego a propria discrezione. L’ultima dinastia aveva così profondamente alterato la fisionomia degli uomini cinesi, imponendo l’acconciatura mancese e il codino, da far quasi dimenticare al mondo che per millenni l’aspetto del cor-



Altro tentativo di autodeterminazione personale riguarda l’emergere della sǎng wénhuà (丧文化), una subcultura “del compianto” nutrita dal sarcasmo dei giovani nati negli anni Novanta che stentano a ritrovarsi in quel sogno cinese predicato loro dal Presidente Xi. Tra il serio e il faceto, i ragazzi della sǎng wénhuà ribadiscono come non ci sia niente di male nel prendere le distanze dalla nozione di “lotta verso la felicità” di stampo tipicamente socialista, o da quelle logiche di competizione che spingono i loro coetanei alla ricerca incessante di un partner, di una casa di proprietà, e di un lavoro ben retribuito (immagine: Wang Zhao/AFP/Getty Images).

po maschile cinese era stato diverso. Mentre per la maggior parte delle donne² il corpo venne costretto nei movimenti, storpiato e cronicamente infiammato dalla fasciatura dei piedi per oltre otto secoli, fino all’inizio del Novecento, quando molti riformatori inclusero l’abolizione di tale pratica nella loro agenda per la modernizzazione e la salvezza della Cina, riuscendo nel loro intento nello spazio di una generazione (1895-1912).³ Nella Cina repubblicana, come in quella maoista, il corpo apparteneva prima di tutto alla nazione, che ne delimitava forma e funzione: contadini, operai e soldati, madri e lavoratrici. Ma ogni volta che le maglie del controllo politico si allentano, il corpo si prende i suoi spazi: nella Cina repubblicana, sono soprattutto le élite urbane delle regioni costiere e della nuova capitale, Nanchino, a debordare dalle austere regole di condotta morale imposte dal movimento per la Nuova Vita (*xīn shēnghuó yùndòng*, 新生活运动) promosso dal Partito nazionalista negli anni Trenta; nella Cina di Mao, ogni momento di fervore ideologico si accompagna a reinvenzioni del corpo e dei ruoli maschili e femminili, e ad altrettanto fervide ma clandestine (e non di rado brutali) esplorazioni della sessualità.⁴ Nella Cina delle riforme, la biopolitica del partito-stato cinese mantiene un controllo ferreo sulla sfera riproduttiva attraverso la pianificazione delle nascite, che assume tratti di insensata vio-

² Fino all’80% della popolazione femminile nel 1835, secondo stime riportate in Howard Levy, *Chinese footbinding* (New York: Walton Rawls, 1966). Si vedano anche: Wang Ping, *Aching for beauty. Footbinding in China* (New York: Anchor Books, 2002) e Ono Kazuko, *Chinese women in a century of revolution, 1850-1950* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

³ Si veda: Gerry Mackie, “Ending Footbinding and Infibulation: a Convention Account”, *American Sociological Review*, 61 (1996) 6: 999-1017.

⁴ Si veda: Emily Honig, “Socialist Sex”, *Modern China*, 29 (2003) 2: 143-175.

lenza nelle aree rurali,⁵ ma è in generale fonte di sofferenza e di frustrazione per gran parte della popolazione.

Solo oggi, con una popolazione in piena transizione demografica, con tassi di vecchiaia in vertiginosa crescita e un'economia che comincia a soffrire la mancanza di forza lavoro giovane, la politica demografica inaugurata nel 1980 è finalmente oggetto di revisione. È chiaro però che con questo tipo di retaggio alle spalle, quando la generazione nata dopo il 1980 ha trovato terreno fertile per coltivare le proprie ambizioni in una società significativamente più aperta di quella che aveva condizionato i sogni dei loro genitori, è proprio sul terreno del corpo – del sé espresso a partire dalla propria fisicità – che si sono aperti nuovi fronti dialettici con il potere e le convenzioni sociali che esso riproduce. Fenomeni di costume come i tatuaggi, i piercing, la colorazione dei capelli, l'esplosione della varietà delle acconciature e del vestiario, la chirurgia plastica, segnalano contemporaneamente l'impatto di una nuova forza egemonica (il mercato e la società dei consumi che esso alimenta) e la volontà di autodeterminarsi come persona a partire dal proprio corpo, con tutte le ambiguità che ne conseguono.⁶ Cinema, televisione, letteratura e nuovi media hanno creato lo spazio per una graduale emersione di discorsi rimasti sottotraccia per quasi tutta la storia recente della Repubblica Popolare Cinese: la pervasività della discriminazione di genere, il desiderio di poter dare visibilità e normalità a un orientamento sessuale differente dalla media, l'urgenza di denunciare forme di violenza di genere tanto più gravi quanto più sono generalmente circoscritte all'ambiente familiare o al luogo di lavoro. In questo campo, peraltro, la Cina rappresenta davvero un luogo "altro" rispetto a buona parte dell'Occidente. Si prenda il caso di [Naomi "SexyCyborg" Wu](#), pseudonimo di una giovane autrice di blog e video dedicati alla scena dei maker cinesi: creatori di nuovi gadget tecnologici realizzati con stampanti 3D, interfacce intelligenti, robotica DIY (*do-it-yourself*), videogame e siti web di nuova generazione. *SexyCyborg* è diventata un personaggio piuttosto noto sui social media occidentali (soprattutto tramite Reddit, Twitter e YouTube) grazie al suo voler coniugare una militante attività di *advocacy* a sostegno di un maggiore protagonismo femminile nel mondo delle discipline scientifico-tecnologiche (STEM), dove è saldamente radicata una subcultura maschilista e misogina, al transumanesimo: una corrente di pensiero che auspica il superamento del corpo biologico attraverso la sua modifica per mezzo della chirurgia estetica e di protesi e impianti *high-tech*. Osteggiata (soprattutto dai suoi lettori americani) per il proprio aspetto, *SexyCyborg* ama filmarsi mentre si muove nei luoghi più affollati di Shenzhen per dimostrare che in Cina una donna può vestirsi in modo succinto e sfoggiare un corpo da eroina *manga* senza attirare particolare

attenzione e – soprattutto – senza essere oggetto di molestie o commenti a sfondo sessuale. Naturalmente ciò dipende anche dal fatto che la città di Shenzhen è la più giovane del paese (l'età media dei suoi abitanti è 31 anni): la metropoli delle aspirazioni sociali di un'intera generazione.

Oggi questa "generazione dei figli unici" si trova in una situazione peculiare: da un lato, i suoi esponenti sono investiti di enormi responsabilità da parte delle generazioni che li hanno preceduti, che vedono dipendere largamente dalle scelte matrimoniali e riproduttive dei figli la possibilità di godere di cura e protezione nella loro vecchiaia; dall'altro, sono più in grado di chi li ha preceduti di negoziare le condizioni di questa disponibilità alla cura. Il richiamo alla tradizionale pietà filiale non basta più: per chi è cresciuto lontano dai genitori emigrati dalla campagna alla città, come pure per chi fin dalla più tenera età ha dovuto sacrificare quasi tutto il proprio tempo allo studio o al lavoro per costruirsi le chance di un'indispensabile ascesa sociale, la dedizione agli anziani genitori e nonni non può più essere data per scontata. Per questo, anche i genitori di figli e figlie omosessuali in Cina paiono sempre più disposti a scendere a compromessi, e ad accettare le scelte di vita dei propri figli purché accettino di farsi carico degli inderogabili imperativi generazionali, cioè assicurare la discendenza, prendersi cura dei genitori. È un tema che già nel 1993 aveva esplorato il regista taiwanese Ang Lee, da sempre fine osservatore della condizione familiare, nel suo film *Il banchetto di nozze* (*Xiyàn*, 喜宴), e che più recentemente è stato al centro del [documentario di Sophia Luvarà, *Inside the Chinese Closet*](#), del 2015.

Come raccontano diversi contributi di questo numero di *OrizzonteCina*, le persone LGBT+ non hanno tuttora vita facile in Cina, ma il fatto stesso che l'esistenza di queste identità di genere non conformi allo standard eteronormativo sia apertamente discussa, raccontata e (faticosamente) vissuta nel quotidiano segnala un cambiamento epocale. Una svolta potenzialmente irreversibile, perché il Pcc avrebbe più da perdere che da guadagnare, in termini di consenso, se intervenisse in maniera persecutoria rispetto a una questione che tutto sommato non confligge con i suoi obiettivi più generali di stabilità sociale. Ciò che disturba le attuali sensibilità di chi governa la Cina non è tanto il riassetto della famiglia cinese attorno a nuove articolazioni affettive, quanto l'eventuale potenziale sovversivo sul piano (bio)politico di *movimenti organizzati* che ruotano attorno alle questioni di genere: dalle performance situazioniste di un giovane femminismo militante, ai festival del cinema LGBT+, alla creazione di organizzazioni non governative che si occupano di supporto a prostitute (e prostituti), alla difesa dei diritti delle persone *transgender*, ecc. Sul piano della repressione, il partito in questo momento pare avere cose più urgenti cui dedicare la sua attenzione, mentre sul fronte del nuovo privato cinese rischia di giocarsi il consenso di cui tuttora largamente gode. Un esempio di come, malgrado la rigidità mostrata nei confronti della causa LGBT+, il governo tollerino invece fenomeni non-movimentisti ma profondamente trasformativi è la nascita in Cina di uno dei più vasti *social network* gay del pianeta, [la piattaforma *Blued*](#), creata

⁵ Per una delle prime denunce delle storture provocate dalla cosiddetta "politica del figlio unico" nelle campagne si veda: Sheryl WuDunn, "Where Have All the Babies Gone", in *China Wakes. The Struggle for the Soul of a Rising Power* di Nicholas D. Kristof e Sheryl WuDunn (New York: Vintage Books, Penguin Random House, 1994), 210-240. Si veda anche Paul J. Bailey, *Women and gender in twentieth-century China* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2012), 128-146.

⁶ Si veda Eva Kit Wah Man, *Bodies in China. Philosophy, aesthetics, gender, and politics* (New York: State University of New York Press, 2017).

nel 2012 da un ex poliziotto omosessuale di nome Ma Baoli.⁷ Certo, il fatto che il suo sia oggi un business da [trecento milioni di dollari](#) non guasta...

I cinesi della nuova era inaugurata da Xi Jinping possono accettare – e perfino applaudire – le misure di inasprimento del controllo sociale, ma solo a patto che non si tocchi quella dimensione privata del sé così faticosamente conquistata e al contempo così fragile. Le tensioni che oggi l’attraversano sono fortissime, e sono intimamente connesse alla sostenibilità del “socialismo con caratteristiche cinesi”. Il sistema-Cina infatti non può permettersi il crollo delle aspettative della generazione nata dopo il 1990, che è cresciuta in un’epoca di inesaurita promessa di un futuro grandioso e sta diventando adulta proprio quando nel modello economico e sociale cinese iniziano a comparire le prime crepe. A questi giovani il paese ha fatto delle promesse che ora sente la necessità di dover mantenere. Studiare, lavorare, indebitarsi per garantirsi un buon matrimonio e uno o due figli prima dei trent’anni... Tutto questo gigantesco sforzo esige una contropartita. Ecco perché la condizione delle “donne-avanzo” (*shèngnǚ*, 剩女), cui si dedica spazio anche negli articoli seguenti, è forse meno drammatica di quanto non la si dipinga: dati demografici alla mano, le donne

che hanno dedicato tempo ed energie alla propria formazione e hanno maturato una maggiore consapevolezza del proprio valore, avranno ampie possibilità di scegliersi i propri compagni (o compagne) di vita. Lo dicono innanzitutto i numeri (c’è – e ci sarà sempre di più – una sovrabbondanza di uomini rispetto alle donne),⁸ ma anche il fatto che le trentenni di oggi nelle città più sviluppate del paese siano sempre meno disposte a tollerare ingerenze famigliari nelle loro scelte di vita. E hanno il proverbiale coltello dalla parte del manico: è dalle loro scelte di carriera che dipende il benessere futuro di genitori e nonni, perché si è ormai capito che nell’ambito delle cure ai famigliari anziani le figlie tendono a essere più affidabili dei figli. Con le loro scelte di vita, queste donne segnalano anche la loro indisponibilità a conformarsi a rapporti di coppia interamente subordinati alle esigenze del marito o dei suoceri, pretendono che la sfera privata sia altrettanto espressione della propria autodeterminazione quanto quella professionale. Per i cinesi, il XX secolo ha visto culminare un lungo e tormentato cammino verso la liberazione del corpo e della sessualità: la strada da percorrere è certo ancora lunga, ma la società cinese del nuovo millennio non sembra intenzionata a tollerare passi indietro. ●

⁷ [Blued](#) oggi conta 15 milioni di utenti in tutto il mondo, di cui circa tre milioni soltanto nella Repubblica Popolare Cinese.

⁸ [L’Accademia Cinese delle Scienze Sociali](#) stima che nel 2020 gli uomini cinesi in età matrimoniale supereranno le donne di oltre 24 milioni.

Donne al lavoro nella Cina di oggi: realtà sociali complesse, nuove soggettività

di Sabrina Ardizzoni

Lo sviluppo economico della Cina, negli ultimi anni, se da una parte ha facilitato la diffusione di un principio di uguaglianza di genere come norma ideale e istituzionale in tutti gli ambienti, dall’altra ha provocato un inasprimento delle differenze di genere nell’ambito lavorativo. Prima delle riforme del 1979, nella pianificazione centralizzata della distribuzione del lavoro da parte dello Stato si evidenziava una sostanziale parità tra impiego maschile e femminile, senza sensibili differenze tra la campagna e la città. Negli anni successivi, invece, la situazione dell’impiego femminile ha assunto degli aspetti molto complessi e spesso contraddittori che vale la pena analizzare in questa sede. Un dato certo è che da quel momento ha cominciato a configurarsi un sempre crescente *gender gap* in ambito lavorativo, in ogni settore d’impiego, con una sempre maggiore polarizzazione. La differenza della retribuzione e l’importanza del collocamento delle donne nei segmenti più bassi delle aree d’impiego va di pari passo con la diminuzione della partecipazione politica delle donne nei livelli dirigenziali dello Stato. Nel Comitato centrale del Partito co-



Nella sua recente monografia dedicata alle white collar beauties (2017), Liu Jieyu illustra come le donne nate nella Cina dell’era del figlio unico abbiano imparato a gestire le aspettative che la società ripone su di loro, pur non perdendo di vista i ruoli di vertice ai quali sanno di poter avere accesso. A rimanere potenzialmente escluse dal ragionamento di Liu Jieyu, tuttavia, sono le donne con un basso livello di istruzione e un hùkòu rurale, alle quali l’accesso a vere e proprie carriere è spesso precluso (immagine: STR/AFP/Getty Images).

munita cinese, le donne costituiscono il 4,9% del totale,¹ mentre tra i membri dell'Ufficio politico, o Politburo, Sun Chunlan è oggi l'unica donna. Nell'ultimo congresso dello scorso ottobre non sono state inserite nuove figure femminili e nessuna donna siede nell'organo apicale del potere politico cinese, il Comitato permanente del politburo.

Nel 2004 le donne costituivano il 44,7% della forza lavoro dell'intero paese,² per il 60% impiegate nell'agricoltura, il 9,4% in più degli uomini. Nel 2017 il tasso di occupazione femminile si è attestato al 60,4% (nel Regno Unito e negli Stati Uniti il dato è rispettivamente pari al 54,1% e al 53%, in Giappone al 47,7%, in India al 25,9%),³ ma sarebbe sbagliato pensare a un miglioramento delle condizioni di vita o del posizionamento delle lavoratrici nella nuova stratificazione sociale. Le percentuali d'impiego in lavori poco qualificati, precari e sottopagati è del 20,8%, contro il 14,1% dei lavoratori maschili. La liberalizzazione del mercato del lavoro in Cina ha acuito gli effetti discriminatori a danno delle lavoratrici che sono così penalizzate al momento dell'ingresso nel mondo del lavoro, meno tutelate durante il periodo lavorativo e poco accompagnate all'uscita dal percorso lavorativo. È evidente che nella Cina dell'armonia sociale di Xi Jinping il potere politico delle donne, così come quello economico, non sembra partecipare di quello sviluppo massiccio che viene rappresentato nelle statistiche nazionali ed internazionali. Le lavoratrici sono sempre più richieste nel settore dei servizi e dei lavori informali, con sempre meno tutele sociali. Nel settore del *management* di alto livello delle imprese private – o ibride private-statali – si distingue una certa presenza femminile, che però è molto visibile proprio in quanto limitata a pochi individui. È il caso eclatante di talune *manager* di respiro internazionale, come Zhang Xin, co-fondatrice e manager di Soho China.

Se nelle grandi e nelle piccole imprese la presenza femminile è in ascesa, tuttavia, la piramide parte da zero al livello delle cariche apicali del Partito-Stato e si allarga a dismisura nelle fasce basse della società, tra le lavoratrici delle fabbriche, delle campagne e dei servizi sottopagati. La costruzione identitaria della donna lavoratrice è una conquista del secolo scorso. È stata una battaglia centrale nel percorso verso la modernità che la Cina ha intrapreso all'inizio del XX secolo. All'epoca di Mao Zedong, con la costituzione di una Repubblica popolare fondata sul marxismo e sul progetto rivoluzionario comunista, le donne erano state mobilitate dallo Stato al fine di partecipare alla vita economica della società, e questo aveva conferito loro un ruolo centrale nelle decisioni interne alla famiglia. La prima legge del nuovo Stato socialista fu la legge sul matrimonio in difesa delle donne.

¹ Xinhua, *Zhōngguó gòngchǎndǎng dì shíjiǔ jì zhōngyāng wēiyuánhùi wēiyuán míngdān* (Elenco dei membri del 19° Comitato centrale del Partito comunista cinese), 24 ottobre 2017, disponibile all'Url http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/24/c_1121846551.htm (link in cinese).

² The World Bank, *Labor Force, Female (% of Total Labor Force)*, China, 2017, disponibile all'Url <https://data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.FE.ZS?locations=CN>. Si veda anche: International Labor Office, *Women at work – Trends 2016*, 2016, disponibile all'Url http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_457317.pdf.

³ The World Bank, *Employment to Population ratio, 15 +, female (%)*, (modeled ILO estimate), 2017, disponibile all'Url <https://data.worldbank.org/indicator/SL.EMP.TOTL.SP.FE.ZS?locations=CN-US-GB-JP-IN>.

Nelle campagne le donne si accingevano a svolgere un ruolo centrale nella costruzione delle nuove modalità di produzione collettiva, anche al di fuori dei sistemi familiari entro i quali erano state relegate nell'epoca precedente la rivoluzione. Il modello della donna casalinga *tout court* fu scoraggiato a tutti i livelli. Prevalente era il modello paritario uomo-donna che tendeva ad annullare le differenze di ruolo, ma anche gli altri segnali di genere, come si vedrà più avanti. In quel periodo il modello vincente era quello della donna militante, resistente, esteticamente non troppo distinta dall'uomo, ovvero quello della contadina, dell'operaia, della scienziata, le "donne d'acciaio": niente trucco, niente abiti marcatamente femminili, insomma, sobrie ed efficienti.⁴ Con l'avvento delle riforme degli anni Ottanta, la figura estetica predominante è diventata nuovamente quella della donna "urbana", di fatto come nella fase precedente il periodo comunista: ben vestita, ben truccata, attenta al *sex-appeal* e pronta ad accontentare i gusti estetici e sessuali degli uomini. Parimenti, le comunicazioni in ambito pubblicitario o mediatico hanno lasciato sempre più spazio alla donna-bambola, la cui differenza estetica è marcata sempre più da quella maschile tramite espedienti di mercificazione e commercializzazione del corpo femminile. La donna di città è diventata modello di femminilità stereotipata, anche sotto l'influenza della cultura massificata della globalizzazione che caratterizza le grandi metropoli, modello che viene veicolato anche dai *media*. Queste nuove interpretazioni dell'identità femminile, le modalità lavorative della Cina "fabbrica del mondo" e le trasformazioni culturali in atto hanno un forte impatto nei rapporti di genere che si vanno costruendo all'interno del nuovo mercato del lavoro.

Oggi possiamo tenere conto di tre ambienti di sviluppo di nuove soggettività femminili: le città, le campagne e il "non luogo" della realtà vissuta dalle donne lavoratrici migranti. La città è diventata il centro di evoluzione nella nuova classe media, il terreno di coltivazione della *xiǎokāng shèhuì* (小康社会), la società moderatamente prospera su cui lo Stato ha concentrato lo sviluppo negli ultimi decenni. Sotto la spinta della politica del figlio unico, nelle famiglie di città il figlio, maschio o femmina indistintamente, è diventato il centro dell'attenzione dei genitori. L'investimento economico ed educativo familiare sulle bambine e i bambini è sostanzialmente uguale. Le giovani donne in città hanno molte possibilità oggi sia in ambito educativo, sia lavorativo, sia di gestione autonoma nelle scelte di vita. Tuttavia, nel tessuto urbano s'innestano anche dinamiche di rivitalizzazione delle tradizioni familiari e sociali che incidono sulla vita lavorativa delle donne: l'obbligo morale al matrimonio, alla riproduzione, alla cura parentale, in generale ai ruoli tradizionali, colpisce contemporaneamente uomini e donne, ma l'impatto sulla vita delle donne è oggettivamente maggiore di quello esercitato su quella degli uomini.⁵ Per l'inserimento nel mondo del lavoro, alle donne è richiesto un titolo di studio sempre più alto, ma al contempo la società richiede che la donna si sposi e faccia dei figli prima dei

⁴ Tani Barlow, *The question of women in Chinese feminism* (Durham: Duke University Press, 2004), 351.

⁵ Leta Hong Fincher, *Leftover women: the resurgence of gender inequality in China* (London: Zed Books, 2014).

trent'anni; il matrimonio con un uomo con un titolo di studio inferiore viene poi fortemente scoraggiato. Testimonianze recenti, inoltre, rivelano come il mondo del lavoro urbano richieda alle donne caratteristiche di eleganza e *sex appeal*, nonché un impegno orario flessibile e difficile da sostenere, data la sempre maggiore richiesta di coinvolgimento nella gestione familiare.

Il modello di donna affascinante, ma non troppo vistosa, istruita, che sa parlare, sa resistere a lunghe ore di lavoro senza mai scomporsi, richiama alla mente il modello di donna virtuosa della tradizione confuciana, esplicitato nei manuali classici di educazione femminile.⁶ Oggi, la donna virtuosa è disposta a sottoporsi a minuziosi interventi di chirurgia estetica, non solo per piacere a se stessa o a un partner, ma anche consapevole del fatto che questo può facilitare il suo ingresso nel mondo del lavoro. Questo modello di donna urbana, autonoma, lavoratrice, moglie e madre, piacente e piacevole è molto presente in quella che si definisce "cultura urbana", e che investe la letteratura, il cinema, i *tabloid*, insomma, la produzione culturale in generale. Quella cultura che favoriva il modello femminile della donna operaia o contadina, viene oggi considerata retaggio del passato e nell'istante in cui si sono allontanate da quel modello, le donne si sono rivolte sempre più verso l'urbanità. Ma le città oggi sono anche il territorio di coloro che negli ultimi anni si sono trasferiti dalle campagne e hanno costituito quelle zone grigie di vita e di lavoro di intere famiglie che nei recenti fatti di cronaca sono stati classificati come *dīduān rénkǒu*, 低端人口 (la fascia più infima della popolazione urbana).⁷

Nelle campagne, d'altra parte, il modello positivo della contadina non è più di moda, e la cultura urbana dominante entra nelle case attraverso i canali oggi deputati alla diffusione della cultura di massa in tutto il mondo, ossia televisione e Internet. In Cina gli scambi città-campagna sono veicolati massicciamente dal flusso – sempre in aumento – dei lavoratori che lasciano le campagne per andare a lavorare in città, ma che con i villaggi di origine mantengono un rapporto viscerale. Per chi resta, la campagna offre poco: il lavoro dei campi si regge su un'economia di sussistenza e non porta all'autonomia economica. L'arretramento dello Stato nella funzione del *welfare*, dalla copertura delle spese sanitarie all'istruzione, mette le famiglie in campagna nelle condizioni di dover designare qualcuno da mandare in città a lavorare per poter rispondere ai bisogni di base. D'altra parte, in città, per soddisfare le nuove esigenze del "benessere" (*kāng*, 康), la richiesta di manodopera a basso costo è sempre più pressante. Ma ciò che è più drammatico è che nelle campagne il ruolo delle donne viene sempre più riportato all'interno dei modelli tradizionali dove ad essa, più che un ruolo di produzione, veniva assegnato un ruolo

⁶ Il più antico libro scritto in epoca Han da una donna, Ban Zhao (tra il I e il II sec. d.C.), *Precetti per le donne*, pubblicato anche in Italia da Einaudi, o il *Guifàn*, le "Regole del gineceo", scritto durante la dinastia Ming da Lü Kun (1536-1618), finanche ai più recenti manuali di educazione delle fanciulle scritti nei primi anni del Novecento, predicavano una morale femminile di buon comportamento delle donne, che dovevano rimanere nelle case ed escluse dalle attività lavorative fuori dalle mura domestiche.

⁷ Il termine si riferisce agli abitanti dei villaggi nati intorno a Pechino, gli "invisibili", gli "indesiderati", gli "ultimi" della scala sociale, che nel novembre del 2017 sono stati ricacciati verso le loro residenze rurali di origine.

di ri-produzione, e dove l'assoggettamento alle figure maschili è un obbligo morale. Fortunatamente in molte aree rurali della Cina sono stati avviati progetti sperimentali di sviluppo basato su associazioni e cooperative, anche su base femminile, che contribuiscono a riportare lo sviluppo economico delle campagne e lo sviluppo dell'autonomia femminile sullo stesso binario.⁸

Generalmente sono le donne in età prematrimoniale a partire per andare a lavorare nelle fabbriche nelle zone di grande sviluppo oppure ad infoltire l'esercito delle *dǎgōngmèi* (打工妹) nelle città.⁹ Quest'ultimo è il termine che si riferisce alle donne che fanno parte della categoria di lavoratori migranti, la "popolazione fluttuante" (*liúdòng rénkǒu*, 流动人口). Si tratta di un neologismo che si è affermato intorno alla fine degli anni Novanta e denota un nuovo tipo di relazione lavorativa, che si distingue da quella del periodo precedente. È un composto costituito dal verbo *dǎgōng* (打工), che significa "lavorare per un padrone", e *mèi* (妹), ossia "sorellina". Nella cornice dei rapporti familiari tradizionali, la sorella minore è il componente di rango gerarchicamente inferiore.¹⁰ Letteralmente, dunque, il termine fa riferimento a uno status sociale basso, ma nell'uso corrente, *mèi*, o i derivati, (*mèimei* 妹妹, *xiǎomèi* 小妹) si usano come appellativi che si rivolgono a una giovane donna non sposata. Il termine *dǎgōngmèi* si riferisce soprattutto alle giovani operaie che lavorano con contratti spesso temporanei nelle grandi fabbriche delle zone economiche speciali (ZES), come Shenzhen, o comunque a grande sviluppo industriale, come Dongguang, Wuyi, Chongqing.¹¹

Oltre che nel settore della produzione, le giovani di campagna sono molto richieste nel settore dei servizi: ci sono le commesse nei negozi, le giovani cameriere, o *zágōng* (杂工), lavoratrici generiche, addette alle pulizie nei ristoranti, nei piccoli e grandi esercizi commerciali; ci sono le giovani insegnanti che offrono lezioni private ai bambini di città, oppure ai figli degli stessi lavoratori migranti che, per problemi di tipo burocratico non vengono accettati nelle scuole; ragazze di bella presenza che danno il benvenuto nei locali, e poi parrucchiere, massaggiatrici, addette ai servizi alla persona che sovente diventano attività liminali alla prostituzione. Ma ci sono anche le donne che puliscono le strade, che vendono i prodotti della campagna sui banchi dei mercati, e anche quelle che, forti di una vita allenata nei lavori agricoli, lavorano nelle costruzioni delle strade e dei palazzi del boom dell'edilizia urbana. E qualche anno dopo, da *dǎgōngmèi* si diventa *āyí*

⁸ Tamara Jacka e Sally Sargeson (a cura di), *Women, gender and rural development in China* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2012).

⁹ Leslie Chan, *Operaie*, (Milano: Adelphi, 2010).

¹⁰ Nella famiglia moderna l'ordine gerarchico è un po' diverso da quello della famiglia tradizionale: colui che sta più in alto è il fratello maggiore *gē* 哥, seguito dalla sorella maggiore *jiě* 姐, poi il fratello minore *dì* 弟, da ultima, la sorella minore *mèi* 妹. Si veda Liu Zhengzheng, *Liúdòng fūnù de nǎnnǚ píngděng jiàzhíguān yánjiū – jiyú dì sān qī zhōngguó fūnù shèhuì diwèi tiáo chá shùjiù de fēnxī* (Studio sulle opinioni di donne appartenenti alla popolazione fluttuante in merito alla parità di genere – Analisi basata sui dati del terzo sondaggio sullo status sociale delle donne cinesi), *Fūnù yánjiū lùncóng* (Saggi di studi sulle donne) (Pechino: Zhōngguó fūnù yánjiū huì, 2017), 6.

¹¹ Si vedano: Pun Ngai, *Cina, la società armoniosa. Sfruttamento e resistenza degli operai migranti* (Milano: Jaca Book, 2012); Pun Ngai, Jenny Chan e Mark Selden, *Morire per un iPhone. La Apple, la Foxconn e la lotta degli operai cinesi* (Milano: Jaca Book, 2015).

(阿姨), “zia”: quella figura, ormai irrinunciabile, della signora che accudisce i bambini, gli anziani, pulisce le case delle donne lavoratrici delle grandi città. Questa categoria di lavoratrici giovani costituisce un importante soggetto sociale, ricco di stimoli culturali, ma anche di contraddizioni ed eterogeneo al suo interno.

Oggi le *dāgōngmèi* ricoprono un ruolo importante che è quello, forse meno visibile, di fare da tramite nella comunicazione città-campagna contribuendo così a diffondere nelle campagne la cultura urbana. La cultura urbana acquista così sempre più prestigio, anche all'interno di contesti rurali che si spopolano, impoveriti e

soprattutto spogliati del valore soggettivo di cui erano stati investiti negli anni della rivoluzione. Il risultato è che il lavoro agricolo viene lasciato agli anziani, che restano per curare pezzi di terra sempre più piccoli e i figli delle giovani generazioni che lavorano nelle città in condizioni sempre più difficili e meno tutelate. Le *dāgōngmèi* sono donne che, pur presentando sovente condizioni di partenza di forte svantaggio, grazie a tenacia, determinazione e capacità individuale riescono ad esprimere delle soggettività forti. L'emigrazione dalle campagne è vista dalle donne non solo come una corsa all'oro, ma come una possibilità di reinvenzione di sé, di crescita personale, di affermazione di una propria identità. ●

Disparità di genere nella Cina contemporanea: il caso del mercato immobiliare

di Arianna Ponzini

Pochi anni dopo la conclusione della Rivoluzione cinese del 1949, Mao Zedong proclamò che “le donne possono reggere l'altra metà del cielo” (*Fùnǚ néng dǐng bànbiāntiān*, 妇女能顶半边天), avanzando l'ideale di un ruolo paritario della donna nella società. Nei primi anni della Repubblica popolare, l'ambizione del Partito comunista cinese fu quella di trasformare le relazioni di genere attraverso politiche mirate allo sviluppo e al progresso della donna; tuttavia, con l'avvento della Cina post-maoista, la tradizionale cultura patriarcale ebbe nuovamente la meglio e il potenziale percorso verso un'uguaglianza di genere si arrestò alla fase di mera retorica. Sebbene negli ultimi vent'anni il governo cinese abbia elaborato una serie di programmi, tra cui spiccano “Il programma quinquennale di sviluppo delle donne” e “Il programma decennale di sviluppo delle donne”, mirati al raggiungimento di una parità di genere su vari livelli, ad oggi questi programmi non sono ancora stati attuati.¹ Pertanto, nonostante la retorica dei media della Repubblica popolare sia incentrata sulla parità del ruolo della donna nella società odierna, le donne cinesi stanno di fatto vivendo una situazione di evidente regresso rispetto al genere maschile per quanto concerne i propri diritti. Il dibattito sulle relazioni di genere, tuttavia, ha ancora un ruolo



Ad oggi, la proprietà immobiliare resta la principale fonte di ricchezza dei cinesi residenti in città di prima fascia come Shanghai e Pechino. Stando a dati citati da Leta Hong Fincher in *Leftover Women* (2014), un immobile il cui acquisto è reso possibile solo dall'aggregazione di capitali di mariti, mogli, genitori, zii, e nonni è intestato al solo marito della giovane coppia nell'80% dei casi. Negli ultimi trent'anni, le donne sarebbero dunque state tagliate fuori dal più imponente processo di accumulo di ricchezza immobiliare residenziale al mondo, del valore complessivo di circa 30 miliardi di dollari USA nel 2013 (immagine: Peter Parks/AFP/Getty Images).

¹ Si vedano: *Zhōngguó fùnǚ fāzhǎn gāngyào 1995-2000 nián* (Piano per lo sviluppo delle donne, 1995-2000), disponibile all'Url http://www.nwccw.gov.cn/2017-04/05/content_149162.htm e *Zhōngguó fùnǚ fāzhǎn gāngyào 2001-2010 nián* (Piano per lo sviluppo delle donne, 2001-2010), disponibile all'Url http://www.nwccw.gov.cn/2017-04/05/content_149163.htm (link in cinese). Per una breve disamina sul contenuto dei due documenti sopracitati, si veda il comunicato “Gender Equality and Women’s Development in China” della missione permanente della Repubblica Popolare Cinese a Ginevra, consultabile all'Url <http://www.china-un.ch/eng/zt/ztcgq/t210715.htm>. Il contenuto del primo “Piano per lo sviluppo delle donne e dei bambini” è invece oggetto di discussione in un'intervista del *Quotidiano del Popolo* a Gu Xiulian, allora vicepresidente della All-China Women’s Federation, disponibile all'Url <http://www.people.com.cn/GB/quandian/183/6103/6104/20021030/854720.html> (link in cinese).

cruciale nella società cinese, poiché il raggiungimento di una parità fra i sessi è tra le direttrici politiche che sarebbero più efficaci per garantire lo sviluppo sociale del Paese.

In questo scenario in cui sembra tuttora prevalere la visione patriarcale propria della cultura tradizionale cinese, uno degli ambiti in cui si assiste maggiormente a una effettiva discriminazione di genere è quello della realtà immobiliare: per diverse ra-

gioni, infatti, la donna tende a essere impossibilitata ad accumulare capitale attraverso l'acquisizione di proprietà. Tuttavia, infatti, la casa coniugale tende a essere registrata solamente a nome del marito, con l'implicazione che dal matrimonio non derivi una gestione in comune dei beni e della proprietà, né tantomeno un'uguaglianza di ruolo. Il fatto che ancora oggi in Cina la casa coniugale sia considerata responsabilità del marito rimanda alla concezione di matrimonio della Cina tradizionale, in cui la donna, il giorno delle nozze, lasciava la propria casa originale per trasferirsi in quella della famiglia dello sposo.

Nonostante la consapevolezza del rischio di incorrere in un simile scenario coniugale potenzialmente privo di vantaggi economici, il matrimonio rimane un forte desiderio per la maggior parte delle donne cinesi, che paiono rassegnarsi a questa realtà. Il motivo per cui questo accade è strettamente collegato a un fenomeno sempre più diffuso nella società cinese contemporanea, quello delle cosiddette "donne-avanzo", ovvero una categoria di donne urbane, in carriera e istruite che hanno superato i ventisette anni trovandosi ancora single. Il timore di essere categorizzate come "donne-avanzo" è condiviso da molte, nonostante al giorno d'oggi questo sia un fenomeno sempre più comune, soprattutto nelle grandi città di prima fascia come Shanghai. Ad alimentare tale timore è senza dubbio la pressione di amici, parenti e colleghi, ma *in primis* la pressione e la propaganda dei media cinesi. Persino la Federazione Nazionale delle Donne Cinesi (*Zhōnghuá quánguó fùnǚ liánhéhuì*, 中华全国妇女联合会) sta contribuendo a diffondere il termine "donna-avanzo", nonostante si tratti di un'istituzione fondata dal Partito con lo scopo di proteggere i diritti e gli interessi delle donne. Nel 2007 fu proprio questa Federazione a creare una definizione del termine, riferendolo a donne ancora single al di sopra dei ventisette anni. A partire da quell'anno, i media statali cinesi hanno promosso la diffusione del termine in varie forme, da articoli di giornale,² a sondaggi o a vignette che di fatto stigmatizzano le donne istruite senza un marito. Questa realtà appena descritta è solo una parte del fenomeno di rinascita della disparità di genere proprio della Cina post-maoista, che ha preso piede in special modo durante gli anni della politica di riforma e apertura di Deng Xiaoping.

L'ironia di questa campagna di stigmatizzazione delle "donne-avanzo" è che questo fenomeno potrebbe non essere altro che il prodotto della politica del figlio unico messa in atto dal Partito nel 1979, la quale ha notoriamente provocato uno squilibrio nella proporzione tra i due sessi: attualmente, secondo i dati dell'Ufficio Nazionale di statistica cinese, la popolazione maschile sotto i trent'anni supera quella femminile della stessa fascia di età di circa 20 milioni di individui, fenomeno che è visto dal

² Liu Yiming, *Yóu duōshāo shèngnǚ zhídé wōmen de tóngqīng* (Quante "donne-avanzo" meritano la nostra compassione?), *Huáshēng zàixiàn* (Voice of China Online), 9 marzo 2011, disponibile all'Url <http://opinion.voc.com.cn/article/201103/201103091727093468.html> (link in cinese).

Partito come una minaccia alla stabilità sociale del Paese.³ Il Partito sostiene che milioni di uomini che non trovano moglie sono più propensi a ritrovarsi coinvolti in risse o furti, quindi con una maggior propensione alla devianza sociale rispetto agli uomini sposati; pertanto, incoraggia le donne a non focalizzarsi troppo sulla propria carriera, implicando vi sia per loro il rischio di non riuscire a trovare marito. Da questa situazione demografica peculiare consegue che gli uomini cinesi si trovano, attualmente, ad affrontare non solo una carenza di disponibilità di partner, ma anche una controparte femminile sempre più istruita, qualificata e sicura di sé. Questo tipo di donna intimidisce i propri pari maschi, i quali spesso preferiscono donne più "semplici" e controllabili. Nella lingua cinese, si utilizza comunemente questa metafora per indicare il matrimonio: *mén dāng hù duì* (门当户对), che indica la necessità di una compatibilità sia a livello di "porta" che di "casa", ovvero di una compatibilità socio-economica tra due partner per porre le basi di una sana e felice unione. Nella società cinese contemporanea, un partner femminile di qualità pari a quella delle "donne-avanzo" non è auspicabile, soprattutto se si considera che tuttora, in Cina, si ritiene spetti all'uomo sobbarcarsi la responsabilità economica e materiale della famiglia. Una donna troppo in gamba nuocerebbe potenzialmente alla reputazione della controparte maschile e raramente verrebbe approvata dalla potenziale suocera, che ha sovente l'ultima parola in quanto alla scelta della futura nuora.

Un ulteriore obiettivo del Partito legato alla realizzazione di una società armoniosa è il miglioramento della qualità (*sùzhì*, 素质) generale della popolazione: il governo ritiene, infatti, che l'incoraggiamento delle donne istruite, e pertanto di "alta qualità", al matrimonio, porterà le stesse a generare figli con buoni geni, in grado di contribuire positivamente allo sviluppo della società cinese.⁴

Queste premesse sono essenziali per comprendere la situazione attuale del mercato immobiliare, che nella società cinese è strettamente collegato al matrimonio. In Cina, infatti, si tende ad acquistare casa in corrispondenza di un matrimonio, della nascita di un figlio, o dell'inizio del percorso scolastico del primogenito. Questo legame è talmente forte che un matrimonio "senza casa" viene comunemente chiamato "matrimonio nudo" (*luǒhūn*, 裸婚). Tale connubio tra matrimonio e acquisto di proprietà è, inoltre, parte di un ulteriore filone di propaganda che ritrae alcune donne come "avide e materialiste", esclusivamente interessate a un partner che possieda casa e macchina (con, tuttavia, notevoli differenze a livello territoriale⁵), incrementando in questo modo

³ Central Committee of the Chinese Communist Party and the State Council, "Decision on Fully Enhancing the Population and Family Planning Program and Comprehensively Addressing Population Issues", 22 gennaio 2007. I punti principali del documento sono consultabili all'Url <http://china.org.cn/e-news/news070123-2.htm>.

⁴ In un'intervista rilasciata al sito China.org nel marzo 2015, Kong Weike, membro della Conferenza politica consultiva del popolo cinese, suggerì ai cittadini cinesi "altamente istruiti" di avere fino a tre figli, al fine di "riformare la qualità della popolazione" (*tiáozhěng rénkǒu sùzhì*, 调整人口素质).

⁵ In particolar modo nelle grandi realtà urbane, come Shanghai, il quartiere in cui si acquista casa, le dimensioni della stessa e l'arredamento sono fattori determinanti per lo status sociale delle famiglie.

la domanda dei consumatori relativa alla proprietà immobiliare. Sebbene alcune donne si sposino senz'altro per denaro, in realtà le donne cinesi sono tendenzialmente escluse da quello che è il più grande processo di accumulo di capitale derivante dall'acquisto di proprietà mai registrato nella storia e che, in base ai dati raccolti dalla banca HSBC e dall'Ufficio nazionale di statistica cinese, si aggira a quattro volte il Pil annuale della Repubblica popolare cinese.⁶

Le ragioni di questa esclusione dipendono da vari fattori, tra cui la registrazione della casa coniugale in nome del marito, la tradizione che prevede che i genitori acquistino casa preferibilmente ai figli maschi, e la propensione di molte donne a cedere il proprio denaro al marito affinché quest'ultimo acquisti la casa coniugale a proprio nome. Come si è visto, una delle ragioni per cui le donne cinesi accettano di contribuire finanziariamente all'acquisto della proprietà immobiliare, pur rimanendo escluse dall'intestazione della stessa, è sfuggire alla categoria di "donna-avanzo", che è ancor meno desiderabile di uno scenario coniugale economicamente svantaggioso. Altri possibili fattori che contribuiscono all'accettazione di questa situazione da parte della donna comprendono la crescita esponenziale del prezzo delle proprietà immobiliari, le norme di genere di stampo tradizionale ancora in vigore, e un regresso legale in merito ai diritti immobiliari delle donne sposate. A questo proposito, la legge matrimoniale del 1950 prevede il diritto delle donne all'acquisto di proprietà, ma questo è stato interpretato nel 2011 dalla Corte suprema come valido solo se la proprietà è intestata anche al marito. Attualmente, solo il 30% dei contratti di compravendita immobiliare comprende anche il nome della moglie accanto a quello del marito.⁷

⁶ Zhang Zhi Ming, Dilip Shahani e Keith Chan, "China's Housing Concerns", *HSBC Global Research Report*, 7 giugno 2010, 5. A partire dal febbraio 2010, il valore complessivo della proprietà immobiliare residenziale in Cina ha superato il Pil annuale cinese di 3,27 volte, raggiungendo un valore complessivo di oltre 30.000 miliardi di dollari. Nel 2016, come riportato nel "China Statistical Yearbook 2016" (*Zhōngguó tōngjì nián qiān 2016*, 中国统计年鉴 2016), il valore del mercato immobiliare nazionale ha superato i 42.000 miliardi di dollari, equivalente a circa 4 volte il Pil annuale cinese e pari al 25% del valore immobiliare globale. Si veda l'Url <https://gbtimes.com/china-tops-world-gross-real-estate-value>.

⁷ Deborah Davis, "Who Gets the House? Renegotiating Property Rights in Post-socialist China", *Modern China*, 36 (2010) 5: 463-492.

Un'ultima constatazione riguarda un concetto centrale della cultura cinese, quello di *miànzi* (面子), lemma letteralmente traducibile come "faccia", ma qui inteso come "reputazione" e "status individuale". Il possesso di proprietà in un contesto urbano contribuisce fortemente alla definizione di mascolinità: un uomo cinese istruito che non può permettersi di acquistare una casa coniugale è destinato a provare sentimenti di vergogna e fallimento ai propri occhi, dinnanzi alla propria famiglia e ai propri pari. Per dirla con Pierre Bourdieu, la casa è l'elemento centrale in un patriarcato, poiché influenza direttamente classe sociale e status.⁸ Pertanto, è comprensibile come una donna proprietaria di una casa possa spaventare eventuali corteggiatori con difficoltà economiche, oltre al fatto che tale donna godrebbe di grandi libertà anche in seguito ad un eventuale divorzio. Sono molte le famiglie che faticano a permettersi una casa di proprietà visti i prezzi esorbitanti che caratterizzano il mercato immobiliare cinese attuale, soprattutto in città di prima fascia come Shanghai, Pechino, Shenzhen e Guangzhou.⁹ In questa situazione, una strategia comunemente utilizzata è quella di mettere in comune il patrimonio familiare in soccorso dell'individuo in necessità: va da sé che è raro che ciò avvenga in favore di un membro femminile, a cui al contrario viene spesso richiesto un contributo in aiuto a un membro maschile della famiglia, proprio in nome di questa forte necessità maschile di possedere una casa urbana.

Nonostante questo scenario in cui la cultura tradizionale patriarcale appare tuttora dominante, recenti ricerche sul campo evidenziano chiari segnali di cambiamento sociale: soprattutto in grandi realtà urbane come Shanghai, i "matrimoni nudi" sono sempre più socialmente accettati e le donne single sopra i trent'anni non sono più una rarità. Con la rapida espansione dell'istruzione è possibile che la Cina sia in procinto di affrontare una rivoluzione matrimoniale come accaduto in altri Paesi avanzati, che influenzerebbe, di conseguenza, anche la fisionomia del mercato immobiliare cinese, caratterizzato attualmente da un'evidente disparità di genere. ●

⁸ Pierre Bourdieu, *La domination masculine* (Paris: Éditions du Seuil, 1998).

⁹ Kenneth Rapoza, "Shanghai Housing Prices Completely Unsustainable", *Forbes*, 19 marzo 2017, disponibile all'Url <https://www.forbes.com/sites/kenrapoza/2017/03/19/shanghai-housing-prices-completely-unsustainable/#4e35cabe326e>.

Money Boys: dinamiche di genere nella prostituzione cinese

di Martina Bristot

La prostituzione maschile è un fenomeno in rapida crescita nei centri urbani cinesi. La maggior parte dei *male sex workers* serve una clientela maschile, solo una minoranza quella femminile. A seconda del genere della propria clientela, diversi nomi vengono quindi utilizzati per indicare gli uomini che si prostituiscono. Il termine generico è “anatra” (*yāzi*, 鸭子), ma nello specifico chi serve altri uomini viene chiamato *money boy*, mentre chi serve una clientela femminile è identificato come “funzionario per le relazioni pubbliche” (*nán gōngguān*, 男公关). Questo contributo si focalizzerà sulla categoria dei *money boys*, ovvero uomini che servono altri uomini. Come spesso accade nei casi di popolazioni difficilmente raggiungibili, a causa di illegalità e stigma, non esistono statistiche ufficiali (o attendibili) che definiscano in modo preciso il numero di persone coinvolte nella prostituzione maschile in Cina. Tuttavia, ricerche etnografiche suggeriscono di inquadrare tale fenomeno nel contesto della migrazione dalle campagne alle città, e quindi guardare ai *money boys* come parte della “popolazione fluttuante” cinese (*liúdòng rénkǒu*, 流动人口).¹

A partire dal 1978, la Cina ha attuato una serie di riforme economiche che hanno rivoluzionato il suo tessuto sociale. Il progressivo allentamento delle restrizioni alla mobilità individuale (attraverso il sistema di registrazione familiare, o *hùkǒu*, 户口), ha dato il via a un esodo di giovani in marcia verso i centri urbani in rapido sviluppo. Nel 2000 si contavano circa 121 milioni di migranti interni, 221 milioni nel 2010 e 245 milioni nel 2013.² Molti di questi migranti costituiscono la principale risorsa a basso costo per le manifatture orientate all’exportazione, i cantieri edili in cui la modernizzazione cresce verticalmente, e una serie di lavori scarsamente qualificati necessari a sostenere la transizione cinese da economia pianificata a economia di mercato. Il mondo della prostituzione rappresenta una valida alternativa per molti giovani migranti cinesi che scelgono di non sottostare a regimi lavorativi caratterizzati da ritmi incessanti e salari minimi, preferendo una più rapida ascesa economica e la percezione di uno stile di vita moderno che l’industria del sesso può offrire.

Al contrario di quanto avviene per la prostituzione femminile – spesso al centro dell’interesse di accademici, attivisti e giornalisti cinesi e stranieri – la prostituzione maschile continua a rimanere nell’ombra. Ciononostante, queste due forme



Dietro l'apparente apertura della comunità LGBTQ cinese, rappresentata da associazioni come PFLAG China (Parents and Friends of Lesbians and Gays) e Queer Comrades, si cela la frequente esclusione dei migranti delle campagne, quasi a voler ribadire l'assoluta "urbanità" e "modernità" dell'essere parte della comunità LGBTQ (immagine: STR/AFP/Getty Images).

di prostituzione presentano numerosi punti di contatto, come ad esempio le caratteristiche socio-demografiche dei *sex worker* (e.g., livelli di istruzione non elevata, contesti di provenienza rurale, scarse risorse economiche) e le spinte motivazionali che ne facilitano l’entrata nell’industria del sesso. Al contempo, importanti differenze di genere delineano esperienze individuali diametralmente opposte in uomini e donne che si prostituiscono. Può essere utile sviluppare alcuni spunti di riflessione sui due fenomeni a confronto, con particolare attenzione alla categoria dei *money boys*.

Scontro tra sogni e realtà: prostituzione come resistenza

Nel suo libro *Weapons of the Weak*, James Scott dimostra come diverse relazioni di potere siano caratterizzate da un flusso continuo di forme di oppressione e resistenza.³ La mancanza di potere delle classi più svantaggiate, secondo Scott, non è da interpretare come inevitabile assoggettamento alla classe dominante e alle sue condizioni. Piuttosto, le classi subordinate attuano meccanismi di resistenza minore e meno visibile (“*everyday forms of resistance*”) che consentono di opporsi al potere senza però scontrarsi. Queste forme di resistenza minore sono di natura individuale e spontanea, in contrapposizione con le forme più classiche di resistenza collettiva e organizzata (ad esempio, scioperi dei lavoratori). In tal senso, nel contesto cinese, la scelta di entrare nel mondo della prostituzione può es-

¹ A tal proposito, si vedano: Travis S. K. Kong, “Reinventing the Self Under Socialism: Migrant Male Sex Workers (‘Money Boys’) in China”, *Critical Asian Studies*, 44 (2012) 2: 283-308; Travis S. K. Kong, “Sex and Work on the Move: Money Boys in Post-Socialist China”, *Urban Studies*, 54 (2017) 3: 678-694.

² National Bureau of Statistics of China, “Statistical Communiqué of the People’s Republic of China on the 2013 National Economic and Social Development”, 24 febbraio 2014, disponibile all’Url http://www.stats.gov.cn/english/pressrelease/201402/t20140224_515103.html.

³ James C. Scott, *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

sere interpretata come una forma di resistenza minore e meno visibile attuata dai giovani migranti. L'origine di tale resistenza nasce dallo scontro tra sogni e realtà di cui è marcata l'esperienza migratoria cinese.

In Cina, così come in molti altri contesti geografici, un aspirante migrante è spinto a lasciare la propria casa per trovare condizioni migliori di vita altrove. Tuttavia, tali aspettative sovente si rivelano idealizzate e il migrante si ritrova a vivere situazioni molto differenti rispetto a quanto sperato prima della sua partenza. In tal senso, molti giovani uomini e donne cinesi lasciano le campagne sognando di immergersi nella vita moderna e cosmopolita delle città cinesi. Solo successivamente scoprono una realtà segnata da sfruttamento lavorativo, scarsi ritorni economici e segregazione spaziale. Dopo una serie di esperienze più o meno lunghe nella manifattura, edilizia, ristorazione e altri impieghi poco qualificati, alcuni migranti scelgono la prostituzione come meccanismo di resistenza atto a evitare il collasso delle proprie aspirazioni. Centri massaggio, saune, karaoke, saloni da parrucchiere, hotel, sale da tè e molti altri luoghi diventano spazi simbolici in cui i sogni di questi migranti tornano a prendere forma. I guadagni crescono esponenzialmente e con essi una maggiore libertà di scegliere come e quanto lavorare. Al contempo, numerose interazioni personali caratterizzate da morali più libere offrono al migrante cinese la percezione di avere raggiunto uno stile di vita moderno.

Tuttavia, cercare le proprie aspirazioni attraverso la prostituzione comporta numerosi costi. Sul piano legale, la Cina adotta un approccio abolizionista in base al quale tutte le attività di sfruttamento e favoreggiamento della prostituzione costituiscono un reato penale. Al contempo, la persona che si prostituisce è soggetta a periodi di rieducazione e altri procedimenti amministrativi. Durante i frequenti raid della polizia nei luoghi di prostituzione, inoltre, è pratica comune procedere all'arresto dei *sex worker* su accuse di varia natura (ad esempio, detenzione di sostanze stupefacenti). Tale approccio si inquadra nella diffusa percezione della prostituzione come elemento di inquinamento morale e pericolo sociale. Per un migrante cinese, essere coinvolto nella prostituzione non significa soltanto aumentare il rischio di implicazioni legali, ma significa anche accettare lo stigma sociale associato a un'occupazione largamente considerata come deviante. Proprio sul piano dello stigma e delle attitudini sociali negative, si misura la principale differenza tra *sex worker* maschili e femminili.

Il doppio stigma della prostituzione maschile

Sebbene le dinamiche di entrata nel mondo della prostituzione non presentino significative differenze tra uomini e donne, l'esperienza prostituitiva e le conseguenze sociali ad essa attribuite sono marcate da particolari nozioni di genere. West e Zimmerman (1987) definiscono il genere come artefatto sociale, un insieme di ruoli, pratiche e modi di essere che ciascun individuo interpreta e attua nel contesto delle quotidiane interazioni con se

stesso e gli altri.⁴ In una specifica società e cultura, essere uomo o donna significa seguire un copione di regole che marcano i confini della normatività di genere. Chiunque non si attenga a recitare tale copione è chiamato a rispondere del proprio comportamento deviante ed è spesso soggetto a forme più o meno marcate di stigma. Nel contesto cinese, così come in molte altre società e culture, la prostituzione è un'attività considerata tipicamente femminile. In tal senso, un uomo cinese che si prostituisce non è solamente tenuto a rispondere del proprio comportamento deviante in termini di moralità, ma soprattutto in termini di genere.

Lo stigma associato alla prostituzione maschile in Cina si manifesta nell'opinione pubblica generale e perfino all'interno delle stesse comunità gay locali. Fino a tempi recenti, l'opinione pubblica cinese ha largamente ignorato l'esistenza della prostituzione maschile focalizzandosi esclusivamente sul fenomeno femminile. Nel 2004, tuttavia, una serie di casi di prostituzione maschile hanno attirato l'attenzione dei media e dei cittadini cinesi suggerendo al governo la necessità di considerare la prostituzione omosessuale al pari di quella eterosessuale sia sul piano legale che su quello sociale.⁵ Il dibattito sulla prostituzione maschile e femminile si focalizza oggi su tematiche simili, ad esempio salute pubblica (diffusione di malattie veneree e HIV/AIDS), morale collettiva, forme di devianza patologica, e in misura minore il fenomeno della tratta di esseri umani. Nello specifico caso della prostituzione maschile, tuttavia, il dibattito assume connotazioni di genere più marcate. I *money boys* non soltanto sono coinvolti in una professione immorale, ma fuoriescono dai confini della eteronormatività sessuale (come gay) e professionale (come uomini coinvolti in un lavoro femminile). Ciò comporta un rimprovero sociale più grave rispetto a quello riservato alle donne.

In aggiunta, come osservato da Travis S. K. Kong, l'esperienza prostituitiva maschile è segnata da un'ulteriore forma di stigmatizzazione, quella operata in seno alle comunità gay locali. Ispirandosi ai modelli di identità queer presenti nel mondo occidentale, a partire dagli anni Novanta, una nuova identità gay cinese è andata via via formandosi attorno agli aggettivi "urbano", "di classe media", "istruito", "civilizzato", "cosmopolita" e "consumista".⁶ Sebbene le comunità gay cinesi costituiscano un'importante risorsa per molti omosessuali, è evidente che esse servano meno come collante tra diversi individui in termini di solidarietà e identificazione, quanto piuttosto come strumento di demarcazione tra chi è autorizzato a farne parte e chi invece merita di esserne escluso. I *money boys* appartengono alla seconda categoria. Da una parte, come migranti che vengono dalle campagne, essi mancano di importanti requisiti socioeconomici (origini rurali, scarsi livelli di istruzione e "qualità umana" o *sùzhì*, 素质) per poter essere accolti dalle elitare comunità gay urbane. Dall'altra, mercificando la propria sessualità sono soggetti a

⁴ Candace West e Don H. Zimmerman, "Doing Gender", *Gender & Society*, 1 (1987) 2: 125-151.

⁵ Elaine Jeffreys, "Querying Queer Theory: Debating Male-Male Prostitution in the Chinese Media", *Critical Asian Studies*, 39 (2007) 1: 151-175.

⁶ Travis S. K. Kong, "Reinventing the Self Under Socialism: Migrant Male Sex Workers ('Money Boys') in China", *Critical Asian Studies*, 44 (2012) 2: 291.

rimproveri morali e accusati di inquinare l'immagine della nuova identità gay. In tal senso, i money boys sono costretti a vivere situazioni di totale stigmatizzazione in seno alle comunità gay così come alla società in senso ampio.

Implicazioni di genere: prostituzioni legittime e illegittime

Sebbene la prostituzione, sia femminile che maschile, rimanga ancora una professione non riconosciuta e fortemente stigmatizzata, le implicazioni di genere che differenziano i due fenomeni traducono esperienze diverse e finestre future opposte. Ad esempio, mentre la prostituzione delle donne migranti cinesi è spesso tacitamente accettata dalle famiglie ("un segreto da non dire", *bù néng shuō de mìmì*, 不能说的秘密) perché considerata come male necessario al miglioramento economico di tutti i suoi membri, la controparte maschile non giova dello stesso trattamento. Mescolandosi a una diffusa non accettazione dell'omosessualità, i *money boys* sono costretti così a mascherare non soltanto la loro professione ma anche la propria identità sessuale. Questo comporta la necessità di scansare ogni dubbio nei fami-

gliari a proposito della propria vita in città, un maggiore distacco nei confronti di chi resta al villaggio e la tendenza a isolarsi.

In senso più generale, le dinamiche di genere sottese alla prostituzione femminile e maschile definiscono possibilità di emancipazione opposte. Oggi, donne e uomini cinesi che si prostituiscono in Cina similmente tendono a non rimarcare la propria identità come *sex worker*. In tal senso, a differenza di altri contesti geografici, l'attivismo per il riconoscimento della prostituzione come lavoro trova spazi ancora molto ridotti. Tuttavia, emerge una differenza di genere anche in quest'ambito. Una delle più controverse figure cinesi recenti è certamente [Ye Haiyan](#), *sex worker* e attivista che si batte per i diritti delle donne che si prostituiscono. Purtroppo, rimane assente una controparte maschile che estenda tale sforzo al riconoscimento dei diritti (o anche solo all'esistenza) dei *money boys* cinesi. Il fardello è così lasciato alla sensibilità della comunità internazionale e ai particolari contesti cinesi di Hong Kong e Taiwan, nella speranza che i *money boys* cinesi possano trovare presto una piattaforma attraverso la quale far sentire la loro voce. ●

L'omosessualità nel cinema cinese: contraddizioni e prospettive

di Clarissa Forte

Il primo riferimento all'omosessualità nella letteratura cinese si riscontra nell'espressione "ricercare l'intimità dei favoriti" (*bǐ wán tóng*, 比玩童), una delle trasgressioni fatali alla famiglia e allo Stato citate nella *Esortazione di Yi* (*Yì xùn*, 伊训), un capitolo probabilmente redatto nel IV secolo a.C. dello *Shāngshū* 尚书, la sezione dedicata alla storia della dinastia Shang nel *Libro dei documenti* (*Shūjīng*, 书经). Strettamente legato a tale espressione e concetto sarà il termine che più frequentemente indicherà l'amore omosessuale maschile dopo la dinastia Han, ovvero *luántóng* (鸾童), giovane favorito di un principe. Nella Cina imperiale, l'omosessualità maschile (i riferimenti a quella femminile sono rari e poco espliciti) è descritta come pratica comune, ma per lo più ricondotta a rapporti di sudditanza o al mondo della prostituzione, soprattutto all'interno di ambienti letterari e teatrali. In entrambi i casi, il rapporto tra signore e favorito o quello tra gentiluomo e attore, erano da intendersi in termini prettamente gerarchici: non si trattava di "amore", ma piuttosto dell'affermazione di una superiorità in campo sociale ed economico da parte di esponenti dei ceti più abbienti e dotati di maggior prestigio.

Questo genere di rapporti è ben rappresentato nel celebre film del 1993 *Addio mia concubina* (*Bàwáng bié yī*, 霸王别姬) diretto dal



I documentari del regista e attivista Fan Popo riprendono, senza filtri, alcuni temi trattati in questo numero di OrizzonteCina: primo tra tutti quello dei rapporti tra giovani individui LGBTQ e i loro genitori, e di come questi nuclei familiari possano arrivare a sfidare i preconcetti delle società occidentali legati al presunto monolitismo della cultura familiare tradizionale in Cina.

celebre regista Chen Kaige e ambientato però in epoca successiva al crollo dell'Impero (la storia ha inizio nel 1925). A partire dalla dinastia Qing (1644-1911), alle donne fu proibito frequentare il

palcoscenico, così i ruoli femminili (*dàn*, 旦, nell'Opera di Pechino) finirono per essere interpretati esclusivamente da attori di sesso maschile. Douzi (nome di scena Cheng Dieyi, la concubina), da sempre innamorato del suo compagno di palcoscenico Shitou (nome di scena Duan Xiaolou, il re di Chu) è costretto a "vendere il proprio corpo" ad un ricco signore fin dalla più tenera età: "La tradizione dell'opera vuole che la concubina soccomba in un modo o nell'altro" sentiamo pronunciare mentre il ragazzino viene affidato alle mani del suo carnefice. A partire da questo momento l'amore omosessuale di Cheng Dieyi per Duan Xiaolou è narrato dal regista attraverso una sorta di ritualizzazione: spettacolo e realtà si confondono fino a sovrapporsi nella scena del suicidio finale.

La maniera apparentemente disinvolta con cui gli storici cinesi trattarono gli episodi di amore omosessuale incentrati intorno alla figura del sovrano non è tanto il portato di un atteggiamento omofobo ma esprime piuttosto una totale indifferenza: che l'imperatore avesse amanti maschi e femmine (entrambi riconducibili ad un'unica categoria, quella di *pǐ*, 癖, o "propensioni, inclinazioni", senza connotazioni di genere) era cosa risaputa e accettata fintanto che queste relazioni non rischiavano di mettere in pericolo lo Stato. Da un certo punto di vista tale *modus vivendi* non si discosta poi molto da quello attuale. Se consideriamo la famiglia nel senso confuciano del termine (solo relazioni familiari ordinate e gerarchizzate possono garantire l'armonia sociale), allora il nucleo familiare diventa il microcosmo di una società in cui, nel migliore dei casi, l'omosessualità non viene contestata in quanto tale, ma in quanto ostacolo al matrimonio finalizzato alla procreazione.

Il concetto di pietà filiale (*xiàoshùn*, 孝顺) è ancora oggi saldamente radicato come virtù fondamentale e parte integrante della concezione cinese della famiglia e della società. Non adempiere ai propri doveri filiali, tra cui quello del matrimonio, genera un persistente senso di colpa tanto che molte persone omosessuali, pur accettando il proprio orientamento, percepiscono la loro diversità come un tradimento nei confronti dei genitori e preferiscono scendere a compromessi piuttosto che uscire allo scoperto facendo *coming out*. Il compromesso consiste spesso in un matrimonio di facciata. In questo modo, agendo secondo la morale prescritta, non viene pregiudicata la loro reputazione né quella della loro famiglia e pertanto essi stessi e la propria famiglia non "perdono la faccia" (*diūmiànzi*, 丢面子). Fino a qualche tempo fa, il matrimonio di copertura era essenzialmente quello con un partner eterosessuale ignaro delle tendenze sessuali del proprio coniuge. Questo fenomeno si è diffuso a tal punto che per indicare le donne eterosessuali sposate a uomini gay si è adottata la parola *tóngqī* (同妻, "moglie omo").

In anni recenti invece, soprattutto tra gli omosessuali dell'ultima generazione, anche grazie ad alcune *app* e siti di incontri che lo facilitano, si è diffuso il cosiddetto "matrimonio cooperativo", in cui entrambi gli elementi della coppia sono gay. In realtà il problema della pressione familiare è di più ampio respiro e coinvolge l'intera società. Poiché l'etica sociale cinese prevede che ci si sposi entro i trent'anni, i giovani che non hanno trovato il proprio partner sono spesso costretti a mentire e, per far fronte alle pretese dei familiari c'è chi improvvisa una compagna o un compagno da mo-

strare ai genitori nel momento del bisogno. Questo è il caso di uno dei protagonisti del film *The Night* (*Yè*, 夜) del regista indipendente Zhou Hao, presentato al Festival di Berlino nel 2014 e vincitore del Dong Film Fest nel 2016: una storia di gioventù allo sbaraglio che trascorre le proprie notti in un vicolo anonimo di una non meglio identificata metropoli cinese. Senza radici e senza prospettive, i protagonisti sono costretti a vendere il proprio corpo. In un attimo di folle lucidità il ragazzo (*Gardenia*) propone alla sua collega (*Narciso*) di prestarsi a essere presentata ai genitori come la propria compagna. Questo a dimostrazione che la pressione legata al matrimonio si espande a macchia d'olio nell'intera società cinese.

Fu soprattutto a partire dal 1949 che l'atteggiamento nei confronti dell'identità di genere e il triangolo famiglia-matrimonio-riproduzione divennero sempre più rigidi, con il risultato che l'omosessualità cominciò ad essere definita "estranea alla cultura e alla tradizione cinesi". Ancora una volta è necessario però fare una riflessione sull'intera società. Dopo il 1949 infatti, il ruolo del singolo individuo nella società è interamente subordinato alla necessità collettiva di costruire la nuova grande nazione cinese. In quest'ottica è facile comprendere come lo spazio per l'espressione delle diverse identità di genere fosse non solo limitato, ma addirittura inesistente. Nel 1950 il governo emanò una prima, fondamentale normativa a favore della parità tra i sessi. La cosiddetta "legge del matrimonio dei cittadini della Repubblica popolare cinese" aboliva i matrimoni combinati previsti da vecchi codici feudali e caratterizzati dalla totale disparità tra uomo e donna e sanciva eguali diritti per ambedue. Paradossalmente però, proprio nel momento in cui a livello legislativo e giuridico la condizione femminile pareva migliorare, la donna vedeva di fatto la propria autonomia e identità affievolirsi, mentre veniva del tutto rimossa nell'immaginario collettivo la sfera della sessualità.

Nel cinema cinese, la figura della donna fino ad allora costruita dall'occhio maschile dietro la cinepresa come un oggetto da ammirare e concupire, spesso ridotta a feticcio di sensuale gravidanza, viene drasticamente ribaltata, trasformata in un'icona che incarna la propaganda del Pcc sullo sfondo dei vessilli della patria riguadagnata. Tuttavia lo sguardo maschile è ancora dominante: l'autorità patriarcale ha cambiato volto, ma non del tutto sostanza. Nell'ambito cinematografico l'avvento del comunismo ha contribuito a destrutturare la già precaria identità femminile e a ricondurla interamente nell'alveo della sovranità maschile: basti pensare all'attrice Xie Fang, i cui personaggi sono plasmati sull'immagine dell'eroina patriottica Hua Mulan e, anche dal punto di vista fisico, vestono sempre più in modo androgino man mano che politicamente abbracciano le idee del Partito, che li forma e li modella nel corpo e nella mente. Se persino le donne perdono la propria specificità e la loro identità, non rimane certo alcun margine per narrare l'omosessualità. Anzi, questa è utilizzata spesso e volentieri come strumento per screditare avversari politici accusati di immoralità e collusione con i valori corrotti dell'Occidente.

Solo nel periodo successivo alla Rivoluzione culturale si assiste ad un lento ma progressivo miglioramento della condizione delle comunità LGBTQ cinesi. A metà degli anni Ottanta viene abolita la

legge del 1956 che condannava l'atto omosessuale e si stabilisce che chi viene accusato di sodomia sia perseguibile solo in "circostanze riprovevoli"; nel 1997 invece viene totalmente rimosso il reato di sodomia, con il risultato che la persecuzione legale e l'oppressione degli omosessuali, a detta degli attivisti cinesi, diminuiscono notevolmente. Ma è solo nel 2001 che l'associazione degli psichiatri cinesi ha cancellato l'omosessualità dalla lista delle malattie mentali. Nonostante le numerose conquiste dell'era delle riforme, nella società permane tuttavia un atteggiamento non di rado discriminatorio. Mentre a metà degli anni Novanta nascono i primi locali gay in grandi città come Shanghai e Pechino, nel 2008, in occasione delle Olimpiadi di Pechino, si assiste nuovamente ad arresti, retate, minacce e chiusura di buona parte dei suddetti locali. Mentre nel 2001 all'Università di Pechino viene organizzata la prima edizione del *Beijing Queer Film Festival*, nel 2005 la stessa Università si rifiuta di ospitare la seconda edizione che viene spostata dal regista e attivista Cui Zi'en nel distretto artistico 798 di Pechino.

Sarà Cui Zi'en, classe 1958, a dare il via ad un vero e proprio cinema queer cinese con la sua opera del 2002 *Enter the Clowns* (*Chǒujiǎo dēngchǎng*, 丑角登场) che sottolinea in maniera del tutto nuova come il modello dominante dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale sia ormai sbagliato e superato. I suoi lavori successivi mantengono intatta questa prospettiva ma si spingono al di là della rappresentazione dei singoli personaggi omosessuali. Ciò che interessa il regista va ben oltre l'omosessualità, ormai mero strumento per destrutturare le fondamenta della società cinese. Lo si può cogliere in modo esplicito nella trilogia girata tra il 2004 e il 2005: *Withered in a Blooming Season* (*Shàonián huācǎo huáng*, 少年花草黄), *Refrain* (*Fùgē*, 副歌) e *My Fair Son* (*Wǒrúhuā sǐ yù de érzi*, 我如花似玉的儿子) che tematizza la degenerazione e la decadenza dell'istituzione familiare. Con l'avvento al potere di Deng Xiaoping nel 1978, la società cinese si vede costretta a mutamenti improvvisi: "La Cina della Rivoluzione Culturale e la Cina di oggi potrebbero essere paragonate all'Europa del Medioevo e a quella contemporanea, a un europeo servirebbero quattrocento anni per sperimentare due epoche tanto antitetiche, mentre ai cinesi ne sono stati sufficienti quaranta", afferma Yu Hua in *La Cina in dieci parole* (*Shí gè cíhuì zhōng de Zhōngguó*, 十个词汇中的中国). Tale trasformazione investe anche la struttura familiare: divorzi (*Withered in a Blooming Season*), abbandoni (*Refrain*) o genitori costretti ad andare a lavorare lontani da casa (*My Fair Son*) sono eventi traumatici ormai all'ordine del giorno. Ne consegue che molti bambini crescono con un unico genitore o con i nonni. Da analoga situazione prende l'avvio la trilogia di Cui Zi'en. Quest'ultimo sottolinea l'importanza di costruire nuovi rapporti interpersonali per lasciarsi alle spalle la vecchia morale: il dolore dovuto al distacco e alla separazione dalla propria famiglia e dal proprio paese può essere superato solo attraverso la solidarietà degli amici e dei partner. Ecco allora che alla centralità della famiglia si sostituisce quella della coppia, senza differenze di genere né di orientamento sessuale. Questa metamorfosi della società trova corrispondenza nella destrutturazione del linguaggio cinematografico: continui campi lunghi privi di profondità, illuminazione soffusa, ambienti claustrofobici e uso della camera a mano per costruire immagini "traballanti" che sottolineano anche a livello estetico la sua sfiducia nella Cina contemporanea.

Punto di riferimento delle comunità LGBTQ di ultima generazione è l'attivista e regista Fan Popo, classe 1985, la cui opera più significativa, *Mama Rainbow* (*Cǎihóng bàn wǒ xīn*, 彩虹伴我心) del 2012 può essere letta come una sorta di manifesto o, meglio ancora, come una lettera aperta alla società e al governo. Il lavoro consiste nella raccolta di sei storie narrate da madri di ragazzi/e omosessuali provenienti da tutto il paese che raccontano la propria esperienza di accettazione dell'orientamento sessuale dei figli. Il lavoro è stato fatto in collaborazione con PFLAG China, acronimo di *Parents and Friends of Lesbians and Gays* (*Tóngxìngliàn qīnyǒu huì*, 同性恋亲友会), un'associazione che ha lo scopo di promuovere il dialogo tra gli omosessuali cinesi e i propri genitori, argomento spinoso e molto sentito dalle comunità gay visto il ruolo fondamentale svolto dalla famiglia. Nel film colpisce l'assenza di genitori contrari all'omosessualità dei figli. Parlando con Fan Popo si scopre però che questa scelta narrativa non è stata voluta ma imposta dalle condizioni sociali vigenti: non è stato infatti possibile dialogare in alcun modo con le famiglie più conservatrici e di conseguenza sono emerse solo le testimonianze di maggior apertura.

Nella Cina continentale, i film a tematica omosessuale sono legati principalmente al cinema indipendente e cioè a registi che lavorano e producono al di fuori del sistema degli studi cinematografici nazionali (Zhang Yuan, Li Yu, Cui Zi'en, Fan Popo, ecc.). La situazione è molto diversa a Hong Kong e Taiwan, dove le stesse tematiche compaiono già nei film di genere a partire dalla fine degli anni Novanta. Ne sono chiari esempi *Happy Together* di Wong Kar-wai (1997) e *Lan Yu* di Stanley Kwan (2001). Quest'ultimo caso è molto interessante: non si tratta solo di una coproduzione Cina-Hong Kong (il film è stato prodotto da Zhang Yongning), ma è un'opera che mette in evidenza alcune problematiche tipicamente cinesi. Innanzitutto il rapporto mai risolto tra città, rappresentata qui dal ricco Chen Handong, e campagna, impersonata da Lan Yu. Si tratta di una dicotomia ancora presente, che investe anche le comunità LGBTQ: è del tutto fuori discussione che una persona omosessuale proveniente da una zona rurale del Paese possa sentirsi integrata in un locale gay di Shanghai e Pechino. In questo modo si creano ulteriori distanze e fratture anche all'interno delle varie comunità LGBTQ. Il film in questione è tratto dal libro *Beijing Story* che ha conquistato i lettori di tutto il mondo, pur rimanendo in patria un testo clandestino e presente solo in rete.¹ L'autore infatti rimase anonimo e si firmò *tóngzhì*, 同志, letteralmente "compagno", termine che viene ora utilizzato per indicare le persone LGBTQ.

Nonostante alcuni episodi di maggior apertura come la proiezione nei cinema mainstream del primo film a tematica LGBTQ, *Seek McCartney* di Wang Chao nel 2015, tra il 2016 e il 2017 si assiste al progressivo irrigidimento della censura cinese. Agli attivisti del movimento LGBTQ cinese non resta che rifarsi ironicamente alla celebre esortazione del padre della nazione cinese Sun Yat-sen ai propri seguaci: "La rivoluzione non è ancora avvenuta, i compagni devono continuare ad impegnarsi!". ●

¹ *Beijing Story* (*Beijing Gushi*, 北京故事) è un romanzo autobiografico scritto da un autore anonimo, presumibilmente tra il 1996 e il 1997.

Cui Zi'en 崔子恩, regista e attivista LGBTQ

di Clarissa Forte

Nella società cinese odierna si hanno maggiori possibilità di raccontare storie a tematica LGBTQ?

Il governo cinese proibisce la diffusione di film, serie TV e letteratura a tema LGBTQ. Le opere vengono pubblicizzate e trasmesse di nascosto e, se scoperte, non è improbabile che siano censurate o bloccate.

Quanta attenzione e quanto spazio vengono dati all'identità di genere?

L'identità LGBTQ non viene riconosciuta dal governo e nella società cinese le reazioni sono molto diverse. La vecchia generazione non si lascia coinvolgere ed è assolutamente contraria al riconoscimento dell'identità LGBTQ; la generazione di mezzo è in parte più aperta e in parte ancora conservatrice, mentre i giovani, soprattutto coloro che condividono la "politica occidentale dell'uguaglianza dei diritti", sono perlopiù rispettosi.

Ci sono eventi organizzati dalla comunità LGBTQ cinese simili al Gay Pride?

Ci sono proiezioni di film, festival artistici, festival culturali e, nello stesso periodo in cui in Occidente si tiene il Pride, qui viene organizzato il cosiddetto "Pride degli aquiloni" in cui moltissimi aquiloni arcobaleno vengono lanciati in cielo.

Qual è la situazione del mercato matrimoniale cinese?

In base ai costumi patriarcali, all'educazione e alla cultura dominante, i cinesi devono obbligatoriamente sposarsi. Naturalmente ormai molti divorziano. Anche le persone omosessuali non possono aggirare quest'ostacolo. Molti sposano persone eterosessuali e, in alternativa, vengono organizzati "matrimoni cooperativi" tra gay e lesbiche. Gran parte della pressione esercitata dalla società deriva in realtà dalla cultura comune: gossip e pettegolezzi di parenti, amici e vicini di casa sono all'ordine del giorno e non fanno che peggiorare la situazione.



Cui Zi'en in una foto del febbraio 2013 scattata a Parigi, dove il regista presentava i suoi film in occasione del festival "Da Pechino a Taipei, i 1000 Volti della Cina" (immagine: Lionel Bonaventure/AFP/Getty Images).

Il Beijing Queer Festival è ancora attivo? Ci puoi parlare della sua nascita e della sua evoluzione negli anni?

Sì, lo organizzo ancora, ma ogni anno cambia sede. Nel 2001 è stato ospitato all'Università di Pechino ma è stato bloccato dalle autorità. Successivamente abbiamo cercato di tenerlo in vita anche a costo di veri e propri scontri con il governo. La modalità più estrema è stata quella di organizzarlo all'interno di un bus utilizzando quest'ultimo come una sala proiezioni. Abbiamo organizzato ulteriori proiezioni sui treni consegnando ad ogni spettatore una chiavetta USB. Naturalmente in ciascuna chiavetta era stato copiato lo stesso film che i singoli spettatori guardavano contemporaneamente. Attualmente anche questa modalità è stata vietata e negli ultimi anni il Festival si è svolto all'interno dei Consolati olandese, americano e francese. ●

#WoYeShi - Il volto cinese delle molestie e l'affanno di Pechino

di Lorenzo Mariani

Nell'ottobre dello scorso anno Hollywood è diventata l'epicentro da cui si è propagata la campagna virale #MeToo. Nata in reazione alle numerose accuse di molestie mosse contro il produttore cinematografico Harvey Weinstein, l'iniziativa ha ben presto superato i confini della città del cinema trasformandosi in un fenomeno globale che ha portato a rompere, in diversi paesi, il muro di silenzio dietro al quale spesso si celano episodi di molestie e abusi sessuali. Riuniti sotto l'hashtag #MeToo – in Italia #quellavoltache – migliaia di donne, e in alcuni casi anche uomini, hanno deciso di raccontare le proprie esperienze con l'obiettivo di denunciare i propri molestatori, sensibilizzare l'opinione pubblica sull'argomento e chiedere una risposta adeguata ai rispettivi governi. La campagna ha ovviamente assunto sfumature diverse in ciascuno dei diversi paesi in cui si è andata propagando, incontrando diffuso sostegno e in alcuni casi anche critiche ed ostacoli.

Da #MeToo a #WoYeShi

La Cina non è rimasta estranea e con il nuovo anno la campagna #MeToo si è fatta largo tra le pieghe del Great Firewall, il muro censorio virtuale che oltre a silenziare le voci di dissenso interne "protegge" l'armonia cinese dalle influenze straniere che viaggiano sul web. Contrariamente a quanto successo negli Stati Uniti, la campagna #MeToo in Cina non è partita dal mondo dello spettacolo, ma da un post pubblicato sulla piattaforma di micro-blogging Sina Weibo. La mattina del primo gennaio 2018, Luo Xixi, una ex dottoranda della Beihang University di Pechino ora ingegnere informatico negli Stati Uniti, pubblicava sul suo profilo un lungo articolo di denuncia accusando il professor Chen Xiaowu, suo supervisore ai tempi del dottorato, di aver molestato in più occasioni lei e altre studentesse della stessa facoltà. In meno di ventiquattro ore, il post ha raggiunto oltre 3,7 milioni di visualizzazioni e più di 16.000 condivisioni. L'hashtag #WoYeShi (#我也是) – traduzione letterale del corrispettivo inglese #MeToo – iniziò così a diffondersi sui social media cinesi.¹ Nei giorni seguenti la notizia fu ripresa dai principali quotidiani nazionali, come il *Quotidiano del Popolo* (*Rénmín Ribào*, 人民日报) ed il *Global Times* (*Huánqióu Shíbào*, 环球时报), mentre il Ministero dell'Istruzione annunciava di voler far luce sulla questione molestie all'interno dei campus universitari. Nonostante le iniziali dichiarazioni di intenti,



Il fatto che i temi evocati dagli hashtag #WoYeShi e #MeToo in Cina (MeToo zài Zhōngguó, ossia #MeTooInCina) siano considerati politicamente sensibili dalle autorità di Pechino ha portato le utenti di Weibo a ricorrere anche alla paronomasia omofonica per aggirare potenziali censure online. Questa pratica ha avuto come effetto la condivisione del "coniglio di riso" (Mǐ tù, 米兔), ormai diventato il simbolo della lotta contro le molestie e gli abusi sessuali declinata secondo il contesto culturale cinese (immagine: Nǚquán zhī shēng, 女权之声, Sina Weibo).

le autorità di Pechino hanno ben presto cambiato rotta, cercando di arginare la diffusione di articoli e commenti connessi al tema, piuttosto che proporre misure volte ad affrontare il problema. In quanto movimento nato al di fuori dei canali ufficiali, la campagna #WoYeShi è stata vista con estrema diffidenza dalle autorità. La potenziale deriva anti-governativa di una incontrollata protesta collettiva dal basso rappresenta, come in altre occasioni, una fonte di inquietudine per il Partito comunista cinese.

Luo Xixi è solamente l'ultima di una lunga serie di *silence breakers* che hanno provato a portare in superficie il problema delle molestie e degli abusi sessuali in Cina. Negli ultimi cinque anni numerosi studi hanno dimostrato che la questione rappresenta un problema complesso che attraversa l'intera società. Nel 2009 una ricerca condotta dalla City University di Hong Kong aveva rivelato che circa l'80% delle donne cinesi in età lavorativa aveva subito, almeno in un caso, molestie verbali o fisiche da parte di colleghi o datori di lavoro. Tra di esse solamente lo 0,5% aveva denunciato l'accaduto alle autorità competenti, mentre appena il 3,6% aveva esposto il problema ai propri superiori.² In

¹ Manya Koetse, "#MeToo in China is #WoYeShi: Sexual Misconduct Allegations Rock Beijing University", *What's on Weibo: Reporting Social Trends in China*, 3 gennaio 2018, <https://www.whatsonweibo.com/metoo-china-woyeshi-sexual-misconduct-allegations-rock-beijing-university/>.

² Dilip K. Srivastava e Gu Minkang, "Law and Policy Issues on Sexual Harassment in China: Comparative Perspectives", *Oregon Review of International Law*, 11 (2009) 1: 43-69.

uno studio più recente, pubblicato lo scorso anno dal Guangzhou Gender and Sexuality Education Center, su un campione di circa 6.500 studenti, il 69% ha dichiarato di aver subito abusi durante il proprio percorso di studi.³ Attualmente solo il 5% delle università cinesi prevede corsi di prevenzione o centri di sostegno, mentre risultano ancora inesistenti procedure standardizzate che consentano agli atenei di accogliere le denunce degli studenti e perseguire gli eventuali responsabili. Al contrario, come dimostrano i racconti condivisi online nei giorni scorsi, diverse facoltà hanno fatto pressione sui propri allievi invitandoli a non pubblicare sui social le loro denunce per non "disonorare" il nome dell'ateneo.⁴ Dalle università alle fabbriche, i numeri parlano di decine di migliaia di violenze fisiche e psicologiche, spesso taciute per paura del giudizio della comunità, per pressioni ricevute da propri superiori, o più generalmente per l'esistenza di un sistema di leggi vacuo che implicitamente incoraggia le vittime a rimanere in silenzio. La questione delle molestie in Cina appare dunque come il frutto di una commistione di problemi sociali, politici e giuridici che si lega a doppio nodo ad un problema più ampio, ovvero la caratterizzazione del ruolo della donna all'interno della società cinese. Un processo, questo, che ancora fatica a trovare una definizione coerente all'interno della narrativa di Stato.

Nel 2011 è stato varato il "Programma di Sviluppo delle Donne Cinesi 2011-2020" (*Zhōngguó fùnǚ fāzhǎn gāngyào 2011-2010 nián*, 中国妇女发展纲要2011-2020年) che contiene una serie di linee guida per l'implementazione del corpo normativo riguardante il contrasto alla disparità di genere. Nel documento si fa largo riferimento alla necessità di contrastare le discriminazioni nel mondo del lavoro e tutelare l'accesso alla sanità e all'istruzione per le donne; tuttavia, non vi è alcun riferimento alla questione delle molestie verbali o fisiche. Nonostante vada riconosciuta l'esistenza di un dibattito interno al partito in merito alla questione, molto spesso è il governo stesso a frenare qualsiasi iniziativa spontanea che tenti di sopperire alle proprie mancanze. Nel 2015, anno in cui è stata varata la legge contro le violenze domestiche, cinque attiviste indipendenti sono state arrestate e detenute per più di un mese con l'accusa di aver organizzato la distribuzione di materiale informativo anti-violenza in alcune stazioni della metropolitana di Pechino.⁵ Alla problematicità della questione si lega dunque

³ Su Weichu, "Bàogào chéng gāoxiào xingsāorǎo zhōng guòbàn de rén xuǎnzé chénmò hé rěnnài", (Rapporto mostra che più della metà delle persone che hanno subito molestie sessuali in università preferisce rimanere in silenzio e sopportare), *Jiemian News*, 13 aprile 2017, <http://www.jiemian.com/article/1245048.html>.

⁴ Christian Shepherd, "China's #MeToo Movement in Colleges Initially Encouraged by Authorities, then Frustrated", *Reuters*, 31 gennaio 2018, <https://www.reuters.com/article/us-china-harassment-insight/chinas-metoo-movement-in-colleges-initially-encouraged-by-authorities-then-frustrated-idUSKBN1FJ33W>.

⁵ Li Maizi, "I Went to Jail for Handing out Feminist Stickers in China", *The Guardian*, 8 marzo 2017, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/mar/08/feminist-stickers-china-backlash-women-activists>.

anche la reticenza del governo a lasciare libertà di manovra a movimenti o associazioni della società civile che non facciano parte o che non siano emanazione diretta della All-China Women's Federation, l'organizzazione che si occupa ufficialmente delle politiche di genere dal 1949.

L'importanza del dialogo con le organizzazioni internazionali e con l'Europa

La partecipazione della Cina a forum internazionali riguardanti i diritti delle donne ha certamente facilitato il processo legislativo per la creazione di maggiori garanzie e tutele nei confronti della popolazione femminile. Il paese ha ratificato la "Convenzione sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione Contro le Donne" (CEDAW) nel 1980 e nel 1995 Pechino è stata la sede ospitante della Quarta Conferenza Onu sulle donne. Più recentemente, nel 2012, i diritti delle donne hanno rappresentato uno dei principali temi di discussione al secondo incontro dello EU-China High Level People-to-People Dialogue (HPPD), nel quale entrambe le parti si sono impegnate per la creazione di tavoli di lavoro per favorire lo scambio di esperienze e proposte di policy tra le rispettive associazioni. Nel 2017 sono stati due gli eventi organizzati congiuntamente dalla Federazione Nazionale delle Donne Cinesi e dalla European Women's Lobby, il suo corrispettivo a livello europeo. Il primo, tenutosi a Vilnius a maggio, sul tema "Economic Empowerment of Women in Europe and Asia" ed il secondo ospitato a Shanghai lo scorso novembre, dove i rappresentanti si sono confrontati su "Work-Life Balance and Gender Pay Gap".⁶

Nonostante la crescente apertura della Cina alla cooperazione nell'ambito della tutela dei diritti delle donne, ad oggi gli sforzi del paese si sono concentrati unicamente verso la risoluzione degli aspetti inerenti alla dimensione economica del problema. Le scelte contraddittorie che hanno caratterizzato la risposta di Pechino alla campagna #WoYeShi dimostrano ancora una volta la mancanza di volontà da parte del governo di impostare una linea politica chiara e decisa su un tema di interesse significativo per il 48% dell'intera popolazione, circa 670 milioni di donne cinesi. ●

L'autore desidera ringraziare Melina Selivanov per l'aiuto svolto nella ricerca dei dati sulla cui base è stato redatto il presente articolo.

⁶ "EU-China High-Level People-to-People Dialogue – Detail", consultabile all'Url http://ec.europa.eu/education/policy/international-cooperation/china_en.

Dinamiche di genere tra i cinesi d'Italia: una partita tutta da giocare

di Daniele Brigadoi Cologna

Un dato che caratterizza l'emigrazione dal Zhejiang fin dalla ripresa dei flussi migratori dalla Rpc all'Italia negli anni Ottanta è il suo profilo familiare, con un rapporto maschi-femmine che sfiora la piena parità. A livello nazionale, le donne costituiscono il 49,5% dei cittadini cinesi residenti, ma in provincia di Milano, dove risiede il 13% circa dei cinesi d'Italia, le donne superano già i maschi, toccando il 50,7% (dati Istat al 31 dicembre 2016). In una popolazione che, almeno dalla metà degli anni Novanta in poi, è soprattutto costituita da coppie con figli, questo è il tipo di profilo che è lecito aspettarsi, soprattutto in assenza delle costrizioni normative che condizionano la dinamica riproduttiva in Cina. Come cambiano le identità, i ruoli e le gerarchie di genere tra i cinesi in Italia rispetto alla Cina? In realtà gli studi specifici su questo tema sono piuttosto rari, anche se diverse ricerche orientate a ricostruire il profilo sociale e demografico della popolazione cinese in specifici contesti territoriali hanno toccato l'argomento, quantomeno sotto il profilo dell'attenzione alla condizione femminile e alle dinamiche intergenerazionali e di coppia.¹ Attingendo ai dati disponibili, a tesi di laurea e occasioni di osservazione e di ricerca sul campo promosse negli ultimi anni, si può qui tentare una analisi preliminare di tendenze in atto quantomeno nel contesto milanese.

Oggi le famiglie cinesi sono caratterizzate dall'incidenza crescente di nuclei domestici condivisi da tre generazioni: i nonni, emigrati in Italia a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta; i genitori, oggi trentenni, ricongiunti nel corso degli anni Novanta e Duemila, e i figli nati negli anni Duemila-Duemiladieci. Ma la maggior parte delle famiglie sino-italiane è tuttora costituita da coppie emigrate nel corso degli anni Duemila e dai loro figli nati nel corso del medesimo decennio, oggi adolescenti. Questo configura una popolazione giovane (l'età media è trent'anni), ma non più giovanissima, in cui la maggior parte degli adulti è nata a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta. Per quanto conservatori possano essere (e generalmente lo sono), i "nonni" nati negli anni Settanta, sul piano delle dinamiche di genere gli orientamenti do-



Il modello tradizionale del matrimonio cinese è già soggetto a tensioni: le donne cinesi in Italia sono sempre più libere di sposare chi desiderano, anche un non-cinese. Per i figli, soprattutto se maschi primogeniti, questa è ancora un'opzione che può essere spesso contrastata dai genitori.

minanti sono quelli di adulti che hanno conosciuto solo la Cina delle riforme e che su questi temi tendono ad avere vedute più ampie e pragmatiche dei loro genitori. Questo vale tanto per il modo in cui si gestiscono i rapporti di coppia e si affrontano le sfide dell'acculturazione alla lingua e al contesto socio-culturale italiano, quanto per il modo in cui ci si orienta rispetto all'educazione dei figli. Queste coppie, per esempio, e a differenza della generazione che li ha preceduti, optano quasi sempre per il mantenimento del cinese standard (*pǔtōnghuà*, 普通话) come "lingua familiare", per favorire il suo apprendimento da parte dei figli, riservando l'uso del dialetto d'origine (la lingua locale o *fāngyán*, 方言) al registro più intimo del rapporto di coppia o alla relazione con i suoceri. Generalmente sono propense a investire molto nell'educazione dei figli e a favorire l'apprendimento in parallelo dell'italiano e del cinese standard. Il loro modello matrimoniale resta patrilocale e fortemente condizionato dalle esigenze di lignaggio: sposarsi entro i trent'anni, sposare coniugi cinesi approvati dai rispettivi lignaggi di appartenenza, utilizzare il matrimonio come strategia di accumulazione primaria di capitale per l'imprenditoria della coppia, fare almeno due figli di cui almeno uno preferibilmente, maschio, mentre dalla nuora ci si aspetta che conviva serenamente con i suoceri e affidi alle loro cure i figli, ecc. Tuttavia, questo modello è già soggetto a tensioni: ci si sposa sempre più tardi, si preferisce "vivere vicino" ai nonni/suoceri piuttosto che averli in casa, e sono sempre più numerosi i giovani che resistono al vaglio del partner da parte dei genitori e del lignaggio. Questo vale soprattutto per le figlie, che sono tendenzialmente più libere di sposare chi desiderano e magari pure di sposare un "esterno", cioè un non-cinese.

¹ Si vedano: Patrizia Farina, "Donne Cinesi in Italia", in *Wenxin. L'Essenza della Scrittura. Scritti in Onore di Alessandra Lavagnino*, a cura di Clara Bulfoni, Jin Zhigang, Emma Lupano, Bettina Mottura (Milano: Franco Angeli, 2017), 526-533; Daniele Cologna, "Forti e Fragili Compagne? Vulnerabilità e Resilienza delle Donne Cinesi Immigrate in Italia", *Mondo Cinese* 146 (2011), 128-143; Sofia Graziani, "Donne e Migrazione: il Caso delle Baomu", *Mondo Cinese* 146 (2011), 144-157. Qualche cenno utile sulla condizione femminile si può trovare anche in Rossella Cecchini, *Lanterne amiche. Immigrazione cinese e mediazione interculturale a Reggio Emilia* (Reggio Emilia: Edizioni Diabasis, 2009); Carla Albano, "Migranti Cinesi in Basilicata", in *Ponti di bambù* a cura di Giuseppina Mercurione (Milano: Egea, 2007), 113-128. Un caso a parte è il romanzo-reportage che la scrittrice sino-canadese Suzanne Ma ha dedicato al suo incontro con una giovane cinese immigrata in Italia: Suzanne Ma, *Ci Vediamo a Venezia. Il sogno di Pei, dalla Cina all'Italia in cerca di Futuro*, trad. it. Laura Melosi (Firenze: Giunti, 2015).

Per i figli, soprattutto se maschi primogeniti, questa è ancora un'opzione assai contrastata dai genitori e sono davvero rari i giovani che riescono a prevalere sull'orientamento tradizionale familiare. Malgrado ciò, gli ultimi dati forniti in merito dall'[Istat](#), mostrano che nel 2015 il numero di donne cinesi che ha sposato uomini italiani eguaglia il numero di matrimoni celebrati tra cinesi o tra cinesi e altri stranieri (243 persone). Il dato sugli uomini cinesi che hanno sposato donne italiane non è fornito perché inferiore al minimo rilevato per nazionalità nella tabella di riferimento (71), ma se fosse maggiore di zero significherebbe che nel 2015, per la prima volta in trent'anni, *i matrimoni misti tra cinesi e non-cinesi hanno superato i matrimoni tra cinesi*. Sono dati da prendere con molta cautela, perché la maggior parte dei cinesi quando si sposa – ovvero quando celebra il banchetto di nozze che unisce gli sposi e sancisce un'alleanza tra i rispettivi lignaggi – poi normalmente non registra ufficialmente il proprio matrimonio se non molti anni più tardi, tanto in Cina quanto in Italia. La ragione principale sembra essere la difficoltà (e il costo) implicato dal conseguimento dei documenti notarili cinesi necessari. Quindi il dato sopra citato sottostima sicuramente l'ammontare complessivo dei matrimoni tra cinesi, ma rappresenta comunque una novità importante rispetto al recente passato, quando il numero dei matrimoni con non cinesi era di molto inferiore a quello tra cinesi.

Nella realtà dell'immigrazione cinese in Italia, le competenze di genere sono relativamente paritarie: le donne tendenzialmente lavorano tanto quanto gli uomini, affidando i propri figli ai suoceri oppure ai propri genitori o ancora a tate cinesi appositamente reclutate. Questo avviene nella realtà quotidiana di coppie che magari, se interpellate al riguardo, tendono comunque ad attribuirsi ruoli di genere più tradizionali, di *caregiver* per le donne e di *breadwinner* per gli uomini.² Anche la partecipazione all'impresa è assai elevata: secondo gli ultimi dati [Unioncamere](#) disponibili (riferiti al 2014) sono 21.526 le imprese con titolare una donna nata nella Rpc. È di gran lunga il maggior numero di imprese gestite da donne immigrate di una singola nazionalità, con un'incidenza del 20% sul totale dell'imprenditoria immigrata al femminile e del 43% sul totale delle imprese con titolare nato in Cina. Una partecipazione al lavoro autonomo che non

ha alcun corrispettivo paragonabile in altre popolazioni immigrate, né tantomeno in quella italiana, dove le imprese gestite da donne sono solo il 21,6% del totale.³ Questo spiega in parte perché le decisioni più rilevanti circa le questioni di famiglia, sia sul piano dell'impresa che su quello dell'educazione dei figli, siano generalmente prese in maniera concertata e paritaria tra i coniugi: è un luogo comune duro a morire quello che dipinge la famiglia cinese in emigrazione come rigidamente patriarcale, ma le evidenze di ricerca suggeriscono una realtà assai più duttile e variegata. Tuttavia il ruolo cruciale delle donne nella famiglia e nell'impresa per ora non si traduce in un protagonismo sociale e politico in ambito associativo e comunitario. In UNIIC, la più giovane e innovativa associazione datoriale sino-italiana, la presenza di soci femminili è tuttora circoscritta, mentre le associazioni di imprenditrici, come la [Associazione Generale Donne Cinesi a Milano](#) (*Yidali Milán huáqiáo huárén fùnǚ liányi zǒnghuì*, 意大利米兰华侨华人妇女联谊总会), svolgono perlopiù il ruolo di controparte conviviale e benevolente delle associazioni di imprenditori in cui militano i loro mariti.

Per quanto riguarda le identità di genere che travalicano l'etero-normatività della famiglia cinese in emigrazione, l'omosessualità resta un tabù. Nelle famiglie cinesi d'Italia un orientamento sessuale diverso è considerato ancora deviante e patologico: se nelle figlie viene spesso minimizzato come “una fase temporanea” della crescita, nei figli è invece profondamente osteggiato. In Italia stanno però emergendo voci nuove e importanti a rompere il silenzio su questa delicata materia. Il toccante e vivido *memoir* autobiografico di Shi Yang Shi, *Cuore di seta*,⁴ che narra il difficile percorso di acculturazione e inserimento in Italia di un giovane cinese ricongiunto ai propri genitori nella prima adolescenza, è anche il primo esempio nella letteratura della diaspora cinese di un *coming out* arduamente negoziato con i propri affetti più cari. Le trasformazioni in corso nella famiglia cinese in Italia inaugurano proprio in questi anni una stagione di maturazione del proprio percorso diasporico, di conciliazione sofferta ma in fondo vincente di modernità e tradizione, che merita di essere seguita con più attenzione e dalla quale abbiamo molto da imparare. ●

² Come osserva Patrizia Farina in “Donne Cinesi in Italia”, 530-531: “La grande spinta al lavoro delle donne cinesi e la loro immagine tradizionale rispetto ai ruoli di genere in seno alla famiglia sembra indicare che fra loro ci sia una sorta di conflitto fra la rappresentazione che hanno del proprio ruolo e le circostanze che in qualche misura le obbligano a essere diverse”. Ma potrebbe anche valere il contrario: anche quando queste donne si realizzano nel loro lavoro, cedono comunque alla pressione simbolica familiare e comunitaria a riconoscersi nel ruolo di genere tradizionale di *caregiver* a supporto della famiglia del marito.

³ Centro Studi Unioncamere, 3° Rapporto nazionale sulla imprenditoria femminile “Impresa in genere” (Milano: Unioncamere, 2016).

⁴ Shi Yang Shi, *Cuore di seta. La mia storia italiana made in China* (Milano: Mondadori, 2017).

La comunità queer cinese e i/nei media: la visibilità come paradosso

di Tianyang Zhou

Traduzione dall'inglese a cura di Carlotta Clivio

La rappresentazione mediale di minoranze sessuali e di genere è un fenomeno al quale va riconosciuto il peso che merita. Questo perché “il modo in cui certi gruppi sociali sono trattati in una rappresentazione culturale è parte integrante di come questi sono poi trattati nella vita reale [...] Come siamo visti determina, in parte, il modo in cui saremo trattati; trattiamo gli altri in base a come li vediamo; ed è proprio alla rappresentazione che dobbiamo questo ‘vedere’”.¹ Per gli individui LGBTQ, specialmente quelli che vivono in località dove le comunità queer – così come programmi di supporto alle stesse – sono assenti, la rappresentazione assume così un’importanza vitale, esercitando un forte impatto sulle loro identità, e sul loro “senso di sé”. Una comprensione approfondita delle identità, delle comunità e delle politiche queer dipende dunque da una comprensione altrettanto approfondita della visibilità mediale degli individui queer.

Nell’ultimo decennio gli studi di media e cultura cinesi hanno registrato una nuova tendenza. Un crescente corpus letterario ha esaminato criticamente le politiche della rappresentazione soffermandosi su come le immagini delle comunità queer cinesi passino *da e attraverso* i media e la cultura popolare, e ha allo stesso tempo studiato la relazione che lega queste immagini alla formazione delle identità omosessuali. Con la riconfigurazione dei media cinesi e con la digitalizzazione della sfera del visibile, ad attirare maggiore attenzione sono state le immagini di queer cinesi presenti nel videoattivismo digitale, nella web TV gay, nel microcinema e nelle applicazioni di incontri online. Le nuove tecnologie dei media hanno indubbiamente contribuito a favorire la visibilità degli individui queer cinesi. Questo tipo di visibilità non dimeno cela delle contraddizioni intrinseche, poiché “incoraggia la tolleranza attraverso stereotipi dannosi; diminuisce l’isolamento al prezzo dell’attivismo, si accontenta dell’assimilazione barattandola con l’uguaglianza, e converte il radicalismo a una nicchia



Nel giugno 2017 l’organizzazione PFLAG China (Parents and Friends of Lesbians and Gays) ha organizzato una crociera di quattro giorni per accompagnare decine di membri della comunità LGBTQ, le loro famiglie e amici lungo un percorso formativo finalizzato alla comprensione reciproca e a una maggiore inclusione degli individui LGBTQ nella società cinese (immagine: PFLAG China).

di mercato”.² In questo articolo dedicato ai nuovi media, dunque, si vuole demistificare il loro essere percepiti come strumenti rivoluzionari a disposizione della comunità queer cinese, sviscerando le aspettative e gli obiettivi incompatibili che riguardano la crescente visibilità degli individui queer nella Cina contemporanea. In particolare, occorre trattare i temi paradossali del “coming-out” e della “popolarità” che tendono a “cominciare da asserzioni che riguardano un bene positivo e che sono accettate come reali – progresso, mezzi finanziari, accettazione, abilità digitali – ma il valore delle quali si rivela essere negativo almeno in parte, contrariamente alle aspettative”.³

La cultura queer presta particolare attenzione al discorso della “visibilità”, un tema cardine della retorica degli attivisti LGBTQ.

² Kevin G. Barnhurst, “Visibility as Paradox: Representation and Simultaneous Contrast”, in *Media/Queered: Visibility and its Discontents*, a cura di Kevin G. Barnhurst (New York: Peter Lang, 2007), 1.

³ Ivi, 2.

¹ Richard Dyer, *The matter of images: essays on representation* (London: Routledge, 2002), 1.

Fare “coming out” è stata una delle narrazioni chiave dell’identità queer non solo nei paesi occidentali ma anche in Cina, e si ritiene che proprio attraverso di essa le rappresentazioni culturali delle comunità queer stiano progressivamente superando la propria condizione di marginalità per entrare a far parte della cultura di massa. Le politiche del *coming out* sono state oggetto di considerevoli critiche. Come sostenuto da Sullivan, “fare coming out ha i suoi pro e i suoi contro, ma, in ogni caso, il motivo che spinge un individuo a fare *coming out* sembra presupporre che quest’azione sia trasformativa in sé e per sé, e che l’identità che uno dichiara pubblicamente debba per forza essere priva di ambiguità – sunti, questi, che i teorici post-strutturalisti trovano problematici a livello intrinseco”.⁴ La retorica del *coming out* non sembra inoltre saper “descrivere le esperienze di quegli omosessuali per i quali l’aver ottenuto il riconoscimento della propria identità sessuale non tradizionale è stato un procedimento molto meno catastrofico, o di coloro ai quali fare *coming out* non serve come espediente per riparare i danni di previe false esperienze”.⁵

In realtà il *coming out*, attraverso la sua rappresentazione retorica, richiede all’individuo di fare proprio l’opposto: “going in” (“andare dentro”, posto in contrapposizione al “venir fuori” del *coming out*, *ndt*). Barnhurst osserva che “l’esperienza [del *coming out*] sembra assumere un senso solo nelle condizioni del nascondersi, e il pensare in termini di *coming out* riassume un’ampia gamma di stati d’animo – confusione, dubbio, paura, silenzio, ignoranza, o semplice indifferenza – in un solo pacchetto [...] diversi decenni di visibilità queer hanno avuto come effetto quello di rivelare che questi altri stati d’animo non sono tutti uguali”.⁶ Nel contesto dell’attivismo cinese LGBTQ, questo paradosso si è cristallizzato nel dibattito del “coming out/coming home”, che è stato un tema controverso e molto discusso nell’ambito degli studi queer cinesi dai tardi anni Novanta. Alcuni studiosi hanno tentato di “evidenziare la specificità culturale delle relazioni omoerotiche nelle società cinesi”, sostenendo che il “sistema di vicinanza familiare cinese è il fattore chiave della differenziazione tra l’omosessualità identitaria e sociale ‘occidentale’ e quella ‘cinese’”. Altri autori criticano invece “la violenza e l’esclusione perpetuate nel nome della famiglia cinese”.⁷

In occasione delle celebrazioni per il Capodanno cinese del 2015, PFLAG China (*Tóngxìngliàn qīnyǒu huì*, 同性恋亲友会), la più influente organizzazione della comunità LGBTQ in Cina, fece circolare un video intitolato *Coming Home* (*huí jiā*, 回家) per mostrare il proprio approccio “familio-centrico” al tema del supporto della comunità LGBTQ: un approccio che subito attirò l’at-

tenzione del pubblico cinese. Per gli individui queer cinesi che non hanno ancora fatto coming out con le rispettive famiglie, tornare a casa per celebrare il nuovo anno è spesso un processo complicato che li obbliga a confrontarsi con le inevitabili domande dei familiari, prima fra tutte: “Dov’è il tuo ragazzo/ragazza (del sesso opposto)?”.

PFLAG China ha quindi fatto un uso tattico delle celebrazioni del Nuovo Anno cinese, facendole diventare simbolo del ricongiungimento familiare, oltre ad utilizzarle come espediente per conciliare le nozioni di “coming out” e di “coming home”. In ultima analisi, la strategia di PFLAG China incentrata sulla famiglia che evoca l’idea del “ritorno a casa” per offrire un’alternativa al concetto occidentale e individualista del sé (allo stesso tempo combinandolo con narrazioni occidentali di politiche identitarie), è un espediente che “rafforza la legittimità dell’ONG stessa all’interno del panorama cinese, oltre ad illustrare le caratteristiche non conflittuali delle sue politiche”.⁸ Nonostante questo approccio incentrato sul rapporto dell’individuo LGBTQ con la propria famiglia sia utile alla creazione di strategie politiche che possano lanciare un segnale ai conservatori del contesto cinese, è necessario tuttavia sottolineare come PFLAG China contribuisca alla diffusione di un’idea di omosessualità predefinita, che è di per sé concettualizzata come immutabile, innata, duratura, e che rischia di marginalizzare ulteriormente gli individui cinesi queer, che “risiedono al di fuori di quel binomio che ci permette anche solo di parlare di sessi uguali e opposti, o che si trovano al suo centro, o che si muovono al suo interno, o che lo rifiutano”.⁹ Allo stesso tempo, questo ideale porta avanti un’agenda desessualizzata che evita di prendere in considerazione quelle intimità, quelle relazioni omosessuali che sono incomprensibili per l’istituzione del matrimonio, e che si collocano al di fuori di esso.

Un’altra domanda posta da Noah Tsika riguarda la comprensione delle esperienze degli individui queer in Cina: “[L’esperienza] queer e i suoi metodi devono forse essere intesi necessariamente come anti-capitalistici, profondamente e inestricabilmente critici e refrattari alla commercializzazione e al protocollo istituzionale?”.¹⁰ La visibilità queer, al contrario, può trarre beneficio dalla sua popolarità e dalle dinamiche del mercato. Deirdre McCloskey osserva che il mercato non è necessariamente ostile alle comunità queer, specialmente in contesti politici al di fuori del mondo occidentale, “anche laddove il governo controllasse tutte le testate giornalistiche, i canali televisivi, internet e i forum pubblici”.¹¹ Dato che ci sono stati controlli stringenti sull’omosessualità nei media cinesi, i testi dei media popolari potrebbero

⁴ Nikki Sullivan, *A critical introduction to queer theory* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2003), 31.

⁵ David Van Leer, *The queening of America: gay culture in straight society* (New York: Routledge, 1995), 124.

⁶ Kevin G. Barnhurst, “Visibility as Paradox: Representation and Simultaneous Contrast”, in *Media/Queered: Visibility and its Discontents*, a cura di Kevin G. Barnhurst (New York: Peter Lang, 2007), 5.

⁷ Fran Martin, “Transnational Queer Sinophone Cultures”, in *Routledge Handbook of Sexuality Studies in East Asia*, a cura di Mark McLelland e Vera Mackie (Oxon: Routledge, 2015), 37.

⁸ Jia Lianrui e Zhou Tianyang, “The ‘Making’ of an Online Celebrity: a Case Study of Chinese Rural Gay Couple An Wei and Wu Yebin”, in *Chinese Social Media: Social, Cultural, and Political Implications*, a cura di Mike Kent, Katie Ellis, e Jian Xu, (New York: Routledge, 2017), 53.

⁹ Ben Trott, “Same-sex Marriage and the Queer Politics of Dissensus”, *The South Atlantic Quarterly* 115 (2016) 2: 415.

¹⁰ Noah Tsika, “CompuQueer: Protocological Constraints, Algorithmic Streamlining, and the Search for Queer Methods Online”, *WSQ: Women’s Studies Quarterly*, 44 (2016) 3-4: 114.

¹¹ Deirdre McCloskey, “Queer Markets” in *Media/Queered: Visibility and its Discontents*, a cura di Kevin G. Barnhurst (New York: Peter Lang, 2006), 86.

essere visti come potenti risorse per alcuni queer cinesi contro i poteri dominanti. L'osservazione di McCloskey, tuttavia, corre il rischio di semplificare eccessivamente la situazione dei media cinesi e di un sistema di comunicazione che è forgiato da complesse dinamiche di potere tra lo Stato, il mercato, e la società civile. McCloskey ha però ragione a sostenere come il potere del mercato possa sostenere il progetto della libertà queer e andare in direzione contraria a coloro che considerano il capitalismo come una categoria astratta, o che considerano l'economia come monolitica e monologica.

Una comprensione piena dell'esperienze di vita delle minoranze sessuali cinesi e delle loro relazioni con i media ci obbliga a prendere in considerazione un approccio contestuale radicale che riconosce che la rappresentazione e la pratica culturale queer e il loro contesto sono legati in maniera organica. Questa visione contestualizzante della visibilità queer in Cina potrebbe permetterci di mettere in dubbio l'applicabilità della teoria queer in società non-occidentali. Negli ultimi anni abbiamo assistito alla crescente copertura mediatica che i media occidentali hanno riservato all'omosessualità in Cina. E' sempre più comune imbattersi in reportage dedicati a *Blued*, applicazione cinese di incontri omosessuali descritta come un' "impresa sociale LGBTQ" supportata dal governo cinese, all'avanguardia dell'economia rosa (*fenhong jingji*, 粉红经济) cinese. Come suggerito dal titolo di un rapporto del *Wall Street Journal* dedicato a *Blued*, "con l'inizio di un cambiamento di mentalità in Cina, la piattaforma di incontri omosessuali *Blued* ottiene il via libera".¹² Alla luce di inaspettati sviluppi economici e tecnologici, gli uomini gay cinesi hanno ottenuto una popolarità fuori dal comune. Questa nuova ondata di popolarità tuttavia rischia di diventare pari a "un'illusione in grado di ostacolare la comprensione".¹³

Nel momento in cui diventa di uso comune, l'espressione tipica di una contro-cultura potrebbe perdere la propria valenza

¹² Eva Dou, "As Attitudes in China Begin to Shift, Gay Dating App *Blued* Sees Green", *Wall Street Journal*, 9 novembre 2015, <https://blogs.wsj.com/chinarealtime/2015/11/09/as-attitudes-in-china-begin-to-shift-gay-dating-app-blued-sees-green/>.

¹³ Kevin G. Barnhurst, "Visibility as Paradox: Representation and Simultaneous Contrast" in *Media/Queered: Visibility and its Discontents*, a cura di Kevin G. Barnhurst (New York: Peter Lang, 2007), 13.

e forza politica. Nei paesi occidentali, la cultura di massa tende a "restare affascinata dagli armamentari delle sotto-culture, ma solo quando la loro funzione pratica ha smesso di esistere".¹⁴ Lo stesso si può dire della relazione tra le sotto-culture gay e la cultura popolare in Cina. Quando l'espressività cinese omosessuale e sotto-culturale diventa parte delle tendenze segnate dal consumismo, specialmente con l'ascesa dell'economia rosa cinese, l'invisibilità queer può perdere la sua forza politica, diventando poco più di un feticcio o di un cliché duraturo. L'obiettivo finale dell'attivismo LGBTQ e dell'economia rosa cinese, tuttavia, non è mai stato solo quello della visibilità, ma di un certo tipo di visibilità. Interrogandosi sull'equazione di visibilità e progresso, James Allan sostiene che le immagini di omosessuali all'interno di media che sono gestiti dal mercato circolano a condizione che gli omosessuali rappresentati siano personaggi desessualizzati.¹⁵ La visibilità queer resa possibile dalla digitalizzazione della sfera del visibile in Cina potrebbe "supportare una ristretta ma ampiamente accettata definizione dell'identità gay, vista come strumento di marketing, e può portare a integrare le persone omosessuali come persone che fanno parte di una nicchia di mercato".¹⁶ Nonostante il mercato non sia nemico degli individui queer cinesi, quando la visibilità queer diventa un'ottima prospettiva di affari, la domanda che dobbiamo porci è: "Per chi?", e "Chi trae profitto da questi nuovi mercati?".

In conclusione, la visibilità queer cinese mostra "un aspetto universale della vita umana, il simultaneo contrasto, concettuale e fisico, di condizioni aut-aut, o et-et".¹⁷ Per i queer cinesi potrebbe non esserci via d'uscita da questa condizione universale, ma è comunque possibile smascherarne alcuni contrasti attraverso un'analisi critica e contestualizzante, scegliendo inoltre quale visione supportare, e quale rifiutare. ●

¹⁴ Ivi, 12.

¹⁵ James Allan, "And Baby Makes Three...: Gay Men, Straight Women, and the Parental Imperative in Film and Television" in *Media/Queered: Visibility and its Discontents*, a cura di Kevin G. Barnhurst (New York: Peter Lang, 2007), 57-62.

¹⁶ Rosemary Hennessy, *Profit and pleasure: sexual identities in late capitalism* (London: Routledge, 2000), 137.

¹⁷ Kevin G. Barnhurst, "Visibility as Paradox: Representation and Simultaneous Contrast" in *Media/Queered: Visibility and its Discontents*, a cura di Kevin G. Barnhurst (New York: Peter Lang, 2007), 2.

Dal 2010 a oggi hanno contribuito a *OrizzonteCina*, tra gli altri, **Edoardo Agamenzone** (Edf e T.wai), **Marco Aliberti** (ESPI), **Alessia Amighini** (UNCTAD), **Giovanni B. Andornino** (Università di Torino e T.wai), **Eleonora Ardemagni** (analista indipendente), **Alessandro Arduino** (Shanghai Academy of Social Sciences), **Gabriele Battaglia** (China Files), **Sara Beretta** (Università degli studi di Milano Bicocca), **Alberto Bradanini** (Ambasciata d'Italia presso la Rpc), **Daniele Brigadoi** (Università dell'Insubria, T.wai e Codici), **Daniele Brombal** (Università Ca' Foscari di Venezia e T.wai), **Eugenio Buzzetti** (AGI e AGIChina24), **Anna Caffarena** (Università di Torino e T.wai), **Andrea Canapa** (Ministero degli Affari Esteri), **Maria Adele Carrai** (Princeton-Harvard China and the World Program), **Nicola Casarini** (IAI), **Martina Caschera** (Università di Chieti-Pescara), **Larry Catá Backer** (Pennsylvania State University), **Epaminondas Christofilopoulos** (Praxi/Forth), **Chen Chunhua** (George Washington University), **Vannarith Chheang** (Cambodian Institute for Cooperation and Peace), **Carlotta Clivio** (LSE e T.wai), **Roberto Coisson** (Università di Parma), **Andrea Critto** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Giuseppe Cucchi** (Nomisma), **Da Wei** (China Institutes of Contemporary International Relations), **Massimo Deandreis** (SRM), **Lidia De Michelis** (Università degli Studi di Milano), **Simone Dossi** (Università degli Studi di Milano e T.wai), **Nicolas Douay** (Université Paris Diderot e UMR Géographie-Cités), **Ceren Ergenç** (Middle East Technical University), **Fang Kecheng** (Southern Weekly - 南方周末), **Paolo Farah** (Edge Hill University), **Enrico Fardella** (Peking University e T.wai), **Feng Zhongping** (China Institutes of Contemporary International Relations), **Susan Finder** (University of Hong Kong), **Ivan Franceschini** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Fu Chenggang** (International Finance Forum), **Giuseppe Gabusi** (Università di Torino e T.wai), **Gao Mobo** (University of Adelaide), **Michele Geraci** (Nottingham University Business School e Zhejiang University), **Andrea Ghiselli** (Fudan University e T.wai), **Gabriele Giovannini** (Northumbria University), **Elisa Giubilato** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Andrea Goldstein** (UNESCAP), **Simona Grano** (Università di Zurigo), **Ray Hervandi** (T.wai), **Huang Jing** (China Institutes of Contemporary International Relations), **Massimo Iannucci** (Ministero degli Affari Esteri), **Joan Johnson-Freese** (US Naval War College), **Kairat Kelimbetov** (Banca centrale della Repubblica del Kazakistan), **Andrey Kortunov** (Russian International Affairs Council), **Yuan Li** (University of Duisburg-Essen), **Liang Zhiping** (Accademia nazionale cinese delle arti), **Liang Yabin** (Scuola centrale del Pcc), **Lin Zhongjie** (University of North Carolina), **Shahriman Lockman** (Institute of Strategic and International Studies, Malaysia), **Emma Lupano** (Università degli Studi di Milano), **Giovanna Mapelli** (Università degli Studi di Milano), **Antonio Marcomini** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Maurizio Marinelli** (Goldsmiths University of London), **Daniele Massaccesi** (Università di Macerata), **Silvia Menegazzi** (LUISS), **Marina Miranda** (Università di Roma "La Sapienza"), **Dragana Mitrović** (Università di Belgrado), **Lara Momesso** (University of Portsmouth), **Angela Moriggi** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Gianluigi Negro** (Università della Svizzera Italiana), **Elisa Nesossi** (Australian National University), **Giovanni Nicotera** (UNODC), **Niu Xinchun** (China Institutes of Contemporary International Relations), **Paola Paderni** (Università di Napoli "L'Orientale"), **Raffaello Pantucci** (RUSI), **Roberto Pedretti** (Università degli Studi di Milano), **Peng Jingchao** (SIPRI), **Andrea Perugini** (Ministero degli Affari Esteri), **Luca Petroni** (Deloitte Financial Advisory), **Lisa Pizzol** (Università Ca' Foscari di Venezia), **Giorgio Prodi** (Università di Ferrara e T.wai), **Anna Paola Quaglia** (T.wai), **Ming-yeh T. Rawnsley** (University of Nottingham), **Xavier Richet** (University of the New Sorbonne), **Alessandro Ripa** (University of Aberdeen), **Giulia C. Romano** (IN-EAST Universität Duisburg-Essen e SciencesPo), **Stefano Ruzza** (Università di Torino e T.wai), **Marco Sanfilippo** (Robert Schuman Centre for Advanced Studies, EUI), **Flora Sapio** (Australian National University e T.wai), **Dini Sejko** (Chinese University of Hong Kong), **Francesco Silvestri** (Scuola Superiore Sant'Anna e T.wai), **Alessandra Spalletta** (AGIChina 24), **Francesca Spigarelli** (Università di Macerata), **Jonathan Sullivan** (University of Nottingham), **Sun Hongzhe** (Peking University), **Justyna Szczudlik-Tatar** (Polish Institute of International Affairs), **Antonio Talia** (AGI e AGIChina24), **Matteo Tarantino** (Università di Ginevra), **Patricia Thornton** (University of Oxford), **Konstantinos Tsimonis** (King's College London), **Alexander Van de Putte** (IE Business School), **Anastas Vangeli** (Polish Academy of Sciences), **Alessandro Varaldo** (Intesa Sanpaolo e Penghua Fund Management), **Wang Jinyan** (Chinese Academy of Social Sciences), **Wang Ming** (Tsinghua University), **Wang Tao** (Beijing Energy Network), **Wang Zheng** (Seton Hall University), **Christopher Weidacher Hsiung** (Norwegian Institute for Defense Studies e University of Oslo), **Chloe Wong** (Foreign Service Institute of the Philippines), **Xu Xiaojie** (Chinese Academy of Social Sciences), **Yu Hongjun** (Dipartimento per gli Affari Internazionali del Pcc), **Zhang Jian** (Peking University), **Zhang Weiliang** (Hangzhou Normal University), **Zhang Zhenjun** (China Institute of Space Law), **Zhao Minghao** (China Center for Contemporary World Studies), **Zhu Feng** (Peking University), **Zhu Shaoming** (Pennsylvania State University), **Zhu Zhongbo** (China Institute of International Studies).

* Le affiliazioni qui riportate sono riferite al momento in cui gli autori hanno contribuito a *OrizzonteCina*.

DOCUMENTI DI POLICY DEL MESE

- Beijing LGBT Center and Peking University Department of Sociology, [Chinese Transgender Population General Survey Report](#), Pechino, novembre 2017.
- Assemblea Nazionale del Popolo della Repubblica Popolare Cinese, [Legge della Repubblica Popolare Cinese Contro la Violenza Domestica \(Zhōnghuá rénmín gònghéguó fān jiātíng bàoli fǎ, 中华人民共和国反家庭暴力法\)](#), Pechino, dicembre 2015.



Gianluigi Negro

The internet in China: from infrastructure to a nascent civil society

(Cham: Palgrave Macmillan, 2017)

In questa rubrica, OrizzonteCina ha sempre recensito testi in lingua italiana, con l'eccezione di [Country Driving: a Chinese Road Trip](#) di Peter Hessler, [The Chinese Economy: Recent Trends and Policy Issues](#) a cura di Gommel et al., e [A Journey to the West: Observations on the Chinese Migration to Italy](#) di Valentina Pedone, libri dai quali fummo a suo tempo particolarmente colpiti. Ora compiamo la quarta eccezione per segnalare la ricerca di uno studioso italiano, espatriato (ma non troppo) all'Università di Lugano, dove da alcuni anni lavora sui temi della comunicazione e dei media in Cina. *The Internet in China* è il frutto delle approfondite analisi di Gianluigi Negro sul complesso fenomeno della rete in un Paese autoritario e tecnologicamente avanzato quale la Repubblica Popolare Cinese. Come viene ricordato nella prefazione, dopo avere conseguito la laurea all'Università Ca' Foscari di Venezia, l'autore si specializza in scienze della comunicazione alla "Scuola di Lugano", caratterizzata da un approccio "multifocale" all'interpretazione della realtà sociale che utilizza allo stesso tempo strumenti politico-economici, sociologici e culturali.

Ne risulta un testo complesso, ricchissimo di dettagli, incentrato sulle infrastrutture materiali e immateriali di un mondo che conta oggi in Cina almeno 731 milioni di internauti, e che rappresentava nel 2012 (secondo Boston Consulting Group) il terzo mercato internet più lucrativo al mondo, contando quasi per il 6% del Prodotto interno lordo (Pil) – per farsi un'idea, il dato riferito agli Stati Uniti era del 4,9%, mentre nell'Unione Europea il contributo dell'economia digitale al Pil era del 3,9%. Già la sola ampiezza del mercato giustifica la necessità di conoscere in maniera adeguata il quadro di internet in Cina. Inoltre, la tensione tra un servizio per sua natura aperto, inclusivo, globale, e uno Stato-Partito difensore del monopolio del potere e profondamente geloso della sovranità nazionale crea dinamiche assai interessanti per l'analisi accademica.

Fin dal 1994 il governo cinese si era accorto dei potenziali rischi per la stabilità sociale derivanti da un libero utilizzo di Internet, e aveva scelto di regolamentarlo, accettandone e promuovendone la funzione economica in una Cina in pieno sviluppo, incamminata verso l'ingresso nell'Organizzazione mondiale per il commercio. La dialettica tra rischio politico (in cima alle preoccupazioni del Dipartimento della propaganda del Partito) e opportunità economica (perseguita dal Consiglio per gli Affari di Stato) a volte sfocia, soprattutto sotto la premiership di Zhu Rongji, in aperto contrasto tra diverse autorità, riflettendo la struttura duale del potere in Cina. Negro ricostruisce puntigliosamente l'architettura istituzionale (nazionale e decentrata) dell'amministrazione di Internet, giungendo all'era di Xi Jinping, in cui il Presidente dirige il *Cyberspace Affair Leading Group* (CALG), con ampi poteri di controllo sull'intero settore online. Su un piano storico-culturale il dibattito all'interno della leadership sulla necessità di regolamentare Internet – che avrebbe portato alla creazione dell'infrastruttura censoria nota come "Great Firewall of China" – viene fatto risalire al concetto di *Liquán* (利权), dove "Li" 利 significa "benefici, risorse", e "Quán" 权 "diritti, potere e controllo", e ricorda una discussione simile all'epoca dell'introduzione del telegrafo, nel 1865.

Il secondo pilastro nel testo è rappresentato dalla questione della società civile in Cina: esiste? Come si evolve grazie alla rete? L'autore cerca di dare una risposta osservando empiricamente, anche grazie a una lunga serie di interviste agli addetti ai lavori, condotte a Pechino, le tre fasi dello sviluppo digitale in Cina, dai primi blog (2003-2008) ai tempi d'oro del microblogging di Sina Weibo, l'equivalente dell'occidentale *Twitter* (2008-2011), fino agli anni della sofisticata tecnologia di *WeChat* (Weixin, 微信), paragonabile al nostro *Whatsapp* (2013-2017). Mentre qualche anno fa su questa rubrica recensivamo l'ottimismo di [Germogli di società civile in Cina](#) (a cura di Renzo Cavalieri e Ivan Franceschini), la conclusione a cui giunge l'autore è più realista: "quando possiamo parlare di società civile in Cina, sarebbe più appropriato chiamarla una sfera pubblica" (p. 111). Si potrebbe dire che il governo ha vinto la sfida di mantenere il controllo della rete facendone allo stesso tempo una forza trainante per l'economia (p. 116). Non solo tre delle prime dieci aziende Internet a livello mondiale sono cinesi, ma i nuovi spazi, seppure controllati, di espressione online hanno generato un'ondata di "citizen journalism" che funziona sia come valvola di sfogo, sia come monitoraggio preventivo degli umori della società, per governarla in maniera più efficace ed efficiente, in linea con il potere tecnocratico che si è affermato in Cina negli ultimi decenni. Peraltro, anche in questo caso l'ampiezza degli spazi di libertà si è andata restringendo negli anni, dalla "guida dell'opinione pubblica" (*yúlùn dǎoxiàng*, 舆论导向) di Jiang Zemin alla necessità di "incanalare l'opinione pubblica" (*yúlùn yǎndào*, 舆论引导) propugnata da Hu Jintao, fino alla più militante "lotta con l'opinione pubblica" (*yúlùn dòuzhēng*, 舆论斗争) sostenuta da Xi Jinping. Tuttavia Internet è un animale sfuggente, mutante, e ogni azione di controllo genera una reazione creativa per sfuggire alle maglie della censura: Negro ricorda ad esempio il fenomeno degli *È'gǎo* (恶搞), parodie che sfruttano la tecnologia applicata all'arte visiva per prendere in giro l'ossessione propagandistica del Partito-Stato. In questo senso l'autore definisce "co-evolutivo" il processo di sviluppo della sfera pubblica online: autori e recettori del messaggio interagiscono bidirezionalmente, ottenendo spesso risultati diversi da quelli previsti all'origine.

Il libro – una vera miniera di dati e informazioni – si chiude con molti spunti per ricerche future, gravitanti tutti attorno al ruolo dello Stato, oggi presente con propri funzionari nelle discussioni online – ricerche che hanno rilievo anche per l'Occidente, che (a causa del dilagare delle *fake news* e dell'*hate speech*) si interroga sui deleteri effetti sociali della libertà di espressione assoluta in rete. Riusciranno campioni globali cinesi come *WeChat* ad afferinarsi nelle democrazie avanzate, conciliando sicurezza con privacy e libertà? Attendiamo il prossimo libro di Gianluigi Negro – magari in italiano, e in una forma più snella per raggiungere un pubblico più vasto – per rispondere a questa e ad altre domande, così cruciali per affrontare e gestire il futuro potere tecnologico che ci attende. ●

I libri recensiti in questa rubrica possono essere acquistati presso la Libreria Bodoni di via Carlo Alberto, 41, Torino.

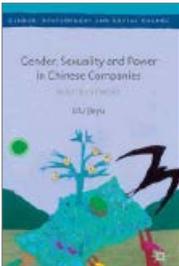


Susanne Yuk-Ping Choi e Yinni Peng

Masculine Compromise: Migration, Family and Gender in China

(Oakland: University of California Press, 2016)

Incentrato sulle storie di 266 migranti, il volume di Choi e Peng esamina gli effetti dei processi migratori interni alla Cina contemporanea sulle identità maschili di uomini (padri, figli, mariti, amanti) costretti a rinegoziare i propri ruoli di genere e genitorialità all'interno dei rispettivi nuclei familiari.

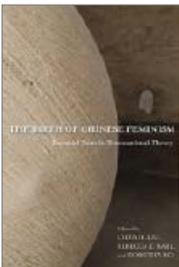


Jieyu Liu

Gender, Sexuality and Power in Chinese Companies: Beauties at Work

(London: Palgrave Macmillan UK, 2017)

Resoconto etnografico sulla vita professionale delle "bellezze dal colletto bianco" (*báiling lìrén*, 白领丽人) nella Cina del nuovo millennio. L'analisi puntuale di Liu Jieyu intende mostrare come gli studi di area possano contribuire allo sviluppo di una letteratura sul femminismo dal carattere "globale".

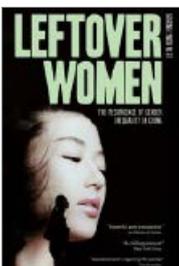


Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl e Dorothy Ko (a cura di)

The Birth of Chinese Feminism: Essential Texts in Transnational Theory

(New York/Chichester: Columbia University Press, 2013)

Attraverso un'analisi comparata di alcuni saggi della teorica He-Yin Zhen (per la prima volta tradotti in inglese) e dei testi degli autori suoi contemporanei Jin Tianhe e Liang Qichao, il volume ripercorre le origini del femminismo in Cina a cavallo dei secoli XIX e XX.



Leta Hong Fincher

Leftover Women: the Resurgence of Gender Inequality in China

(London: Zed Books, 2014)

Innovativo studio di economia politica di genere, *Leftover Women* segue il processo di creazione, sviluppo e diffusione mediatica della nozione di "donna-avanzo", osservando come questa sia solo uno dei tanti sintomi del prepotente ritorno della discriminazione di genere nella Cina post-socialista.

La [Biblioteca del Torino World Affairs Institute](#) ospita una delle più ricche e aggiornate collezioni italiane di volumi dedicati alle questioni di politica interna, relazioni internazionali, economia, storia e società della Cina contemporanea.

Dal 2012 la Biblioteca mantiene anche abbonamenti alle seguenti riviste: *The China Journal*, *China Perspectives*, *The China Quarterly*, *Journal of Chinese Political Science*, *Mondo Cinese*, *Pacific Affairs*, *Twentieth Century China*, *Sulla via del Catai*.

Vi si trovano altresì copie di *China Information*, *European Journal of International Relations*, *Foreign Affairs*, *Modern China*, *The Pacific Review*.

L'accesso alla Biblioteca è consentito a chiunque vi si iscriva in qualità di ricercatore individuale. Tutti i contenuti possono essere agevolmente reperiti mediante una ricerca sul [catalogo online](#) della Biblioteca. È possibile avere in prestito fino a tre libri per volta per un periodo di una settimana, e consultare sul posto le riviste scientifiche.

La Biblioteca è aperta il LUNEDÌ (10.00 – 13.00), MARTEDÌ (14.00 – 17.00), GIOVEDÌ (14.00 – 17.00).

Gli orari possono subire variazioni, segnalate sul sito di T.wai. Per qualsiasi informazione è possibile scrivere a info@twai.it.

OrizzonteCina è sostenuto da:



Compagnia
di San Paolo



International
Affairs