

Calle America è una collana che presenta sguardi e voci dall'America Latina, Abya Yala. La collana privilegia gli approcci critici e riflessivi dell'antropologia e della ricerca etnografica, attraverso una prospettiva pluridisciplinare e interconnessa con i saperi e i contributi militanti. Calle America intende collocare il proprio punto di osservazione a partire dalla strada, intesa come spazio dialogico e conflittuale di produzione di saperi e pratiche polifoniche e plurali. La collana accetta monografie, raccolte di saggi e proposte di traduzione. Ogni testo sarà sottoposto ad una prima approvazione del Comitato Scientifico che in seguito procederà alla individuazione di referee esterni per una valutazione finale.

Collana sottoposta a double blind peer review

Comitato Scientifico

Sofia Venturoli (direttrice della collana, Università di Torino)

Flavia Cuturi (Università di Napoli "L'Orientale")

Zelda Alice Franceschi (Università di Bologna)

Javier González Diéz (Università di Torino)

Filippo Lenzi Grillini (Università degli Studi di Siena)

Valeria Ribeiro Corossacz (Università degli Studi Roma Tre)

Cristiano Tallè (Università degli Studi di Sassari)

Francesco Zanutelli (Università degli Studi di Messina)

Raul Zecca Castel (Università degli Studi di Milano-Bicocca)

Daniela Salvucci (Libera Università di Bolzano)

a cura di

**Alessia Di Eugenio, Sofia Venturoli,
Valeria Ribeiro Corossacz, Edoardo Balletta**

PENSARE CON ABYA YALA

Pratiche, epistemologie e politiche dall'America Latina



UNIVERSITÀ
DI TORINO



Dipartimento
Culture, Politica
e Società



A MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DIPARTIMENTO
DI LINGUE, LETTERATURE
E CULTURE MODERNE

Questo volume ha beneficiato di un contributo per la pubblicazione da parte dell'Università di Torino, Dipartimento Culture, Politica e Società nell'ambito del Progetto PRIN (Global Europeanness: toward a differentiated approach to global history) e da parte di Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne.



Edizione digitale rilasciata con:
Licenza Creative Commons CC BY NC ND 4.0
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate
Testo integrale disponibile all'url:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

© 2024 editpress, Firenze
Via Lorenzo Viani, 74
50142 Firenze - Italy
www.editpress.it
info@editpress.it
Printed in Italy

Pensare con Abyayla /
a cura di Alessia Di Eugenio, Sofia Venturoli,
Valeria Ribeiro Corossacz, Edoardo Balletta. -
Firenze : editpress, 2024. -
220 p. ; 21 cm
(Calle America ; 6.)

ISBN 979-12-80675-40-8
e-ISBN 979-12-80675-44-6 (Open Access)
Permalink formato digitale:
<digital.casalini.it/9791280675446>

Indice

- 7 Circolazione di saperi da Abya Yala in Italia. Note introduttive
Alessia Di Eugenio, Edoardo Balletta, Valeria Ribeiro Corossacz, Sofia Venturoli
- 25 Note sulla nozione di Abya Yala. Genealogie poetiche, proposte gunadule e strappo decoloniale
Simone Ferrari
- 43 Intraducibilità e decolonizzazione dei saperi. Uncommon, teratologia e stato-nazione
Gennaro Ascione
- 57 Pensare con Abya Yala. Tre proposte simpoietiche per attraversare il presente
Marianna Scaramucci
- 75 Voci letterarie decoloniali di donne indigene in Brasile. Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba
Alessia Di Eugenio
- 93 «Voli dell'immaginazione». Un avvicinamento alla epistemologia *nepantlera* di Gloria Anzaldúa
Paula Satta Di Bernardi
- 111 Lélia Gonzalez. Amefricanità e antropologia
Valeria Ribeiro Corossacz

- 129 Il *quilombo* per Beatriz do Nascimento: memoria e corpo
in continuo movimento
Francesca De Rosa
- 147 Pensieri *kuir*: appunti per una riflessione decoloniale
sulle *teorias cu* in Brasile
Nicola Biasio
- 165 Il posto dell'America nella storia. Le narrazioni dei testi
scolastici italiani sui popoli preispanici e la conquista
Javier González Díez
- 183 *Tomo pluma yo el cacique del pueblo*. Parola scritta e
politiche della memoria a San Juan de Yacya, Ancash, Perù
Sofia Venturoli
- 199 La funzione indigena. Appunti decoloniali su Gloria
Anzaldúa
Luca Salvi
- 215 Note su autori e autrici

Tomo pluma yo el cacique del pueblo*¹. Parola scritta e politiche della memoria a San Juan de Yacya, Ancash, Perù

Sofia Venturoli

Il dieci di Giugno del 1936 Ofracio Pascual e Desporio Carhuapoma, gli *Alcaldes Varayos*², «indigenas de la comunidad de Yacya», insieme a Timoteo Ortiz, *Teniente Gobernador*, si recarono presso la Subprefettura della provincia di Huari a chiedere il «riconoscimento ufficiale e la iscrizione della comunità cui apparteniamo» (ivi, p. 15) dal momento che i documenti presentati attestavano che i beni territoriali elencati, in base al «tradizionale riconoscimento coloniale» (ibidem), appartenessero alla Comunità di Yacya, «una comunità di indios» (ibidem). Il plico di documenti fu sufficiente e necessario a dimostrare, e lo fu anche per le autorità rappresentanti il governo centrale repubblicano, che «l'esistenza della Comunità di indios della citata Yacya, [esistesse] da tempo immemorabile³» (ibidem). Il documento più antico di cui si chiese trascrizione è il *Título Madre*, o *Título Primordial* del 1623⁴.

Il trenta di Dicembre del 1971, «Germàn Ocaña Pascual ex-Personero de la Comunidad de Yacya, e le Autorità e persone notabili della Comunità» (Subprefectura de Huari 1982, p. 20) si incamminarono lungo la strada che dalla comunità di San Juan de Yacya, Dipartimento di Ancash, Perù, scende fino alla capitale di provincia, Huari. Germàn Ocaña Pascual e gli *envarados* percorsero, probabilmente alle prime luci dell'alba, i circa dieci chilometri che separano i due centri. Con un plico di fogli estremamente importanti, giunsero presso la Subprefectura di Huari, per chiedere trascrizione e copia certificata del *Título de Yacya de la provincia de Conchudos de alta*.

* A Tristan Platt che mi ha insegnato ad ascoltare, osservare e cercare le contraddizioni.

[...] essendosi rovinato il nostro titolo della comunità poiché è caduta la casa dove funzionava l'Ufficio della Comunità a causa del terremoto del trentuno di maggio del mille novecento settanta e avendo l'imperiosa necessità di possedere quel titolo per fini urgenti, [...] visto che nella nostra zona la Riforma Agraria, felicemente, per nostra felicità sta avendo una buona accoglienza (ivi, p. 24).

Una mattina presto del 2004, durante un periodo di ricerca di campo nella comunità di Yacya, raggiunsi l'allora presidente sulla *puna*⁵, dove si trovava per il suo turno di gestione degli animali di proprietà della comunità, per chiedere il permesso di visionare il manoscritto. Il Título era infatti responsabilità delle autorità della comunità insieme ad altri documenti prodotti lungo i secoli che attestano l'esistenza della comunità e che ne racchiudono la biografia, sia da un punto di vista legale sia rispetto alla sua identità politica, sociale e spirituale, costruita a partire dal legame con il suo territorio. Tra questi c'è un documento del 1982, in cui la Sottoprefettura di Huari, nuovamente, trascrisse l'intero plico originale per risolvere l'ennesima causa fondiaria tra Yacya e alcuni proprietari vicini.

A partire da ciò che definisco *archivio di comunità*, formato dal *Título de la Tierra*, che data 1623, e da altri documenti prodotti in seguito, per attestare la proprietà della comunità sulla terra, questo articolo riflette su come alcuni elementi della cultura materiale e immateriale spagnola-cristiana siano stati – e continuano ad essere – appresi, incorporati, e risignificati da parte delle comunità indigene per diventare strumenti sovversivi allo scopo di contrastare una egemonia prodotta con quelle stesse tecnologie. L'uso della parola scritta, unito alla conoscenza dei codici giuridici e alla conoscenza della ritualità che si affiancava a quei codici, divenne pratica di resistenza nel momento in cui fu ridefinita tramite il pensiero indigeno. Definisco *archivi di comunità* gruppi di documenti e di oggetti attivati e risignificati da pratiche performative e orali, tramandati e incrementati nei secoli dalla comunità che si costituiscono come spazio epistemico di paradigmi

altri, che non solo estendono il concetto di archivio come lo conosciamo ma lo eccedono, permettendo la produzione di regimi indigeni di costruzione del passato.

Archivi istituzionali e archivi di comunità

Più volte gli archivi, e gli archivisti, che qui chiameremo *ortodossi* o istituzionali, sono stati interpretati come strumenti egemonici dello stato – coloniale, post-coloniale ma non solo –, evidenziandone il ruolo di controllo nel produrre, riprodurre e moltiplicare ideologie di potere, classificazioni, discriminazioni, subalternità (Derrida [1966] 1996; Foucault [1969] 1971; Schwartz Cook 2002; Stoler 2009; Burms 2010; Viazzo, Sorgoni 2010). Al contempo, conosciamo il ruolo marginale che le popolazioni indigene hanno avuto nella costruzione della *storia ufficiale* delle nazioni indipendenti latinoamericane e il silenziamento che si è prodotto sugli altri regimi di costruzione e conservazione del passato (Trouillot 1995; Rivera 1984; Mignolo 2003). La dominazione spagnola delle Ande, e la complementare imposizione epistemologica del pensiero spagnolo-cristiano su quello indigeno, si realizzarono, in gran parte, mediante l'imposizione di tecnologie coloniali, la scrittura fu forse la più potente. La concettualizzazione della conoscenza coloniale si definì in uno spazio geopolitico che si tradusse e si materializzò anche sui documenti scritti (Adorno 1982; Ari 2014; Rappaport, Cummis 2016), ricostruendo il passato attraverso processi lineari mediante tecnologie *storicizzanti* ed escludendo altri possibili regimi (Salomon 1984; Rappaport 1990; Mignolo 2003). Se dunque, da un lato, le forme di alfabetizzazione spagnola

[...] crearono la arena simbolica in cui i vari colonizzatori europei, tanto secolari come religiosi, potevano costruire e implementare una politica di colonizzazione e conversione al cristianismo, allo stesso modo mediante la alfabetizzazione i colonizzati poterono de-

scriversi testualmente e prestarsi da soli visualmente davanti ai colonizzatori e fare pressioni rispetto alle loro istanze nella arena politica (Rappaport, Cummis 2016, pp. 13-12).

Tuttavia questo non significa che, fin dalla colonia, le popolazioni indigene non abbiano registrato, narrato e performato la loro storia, le loro storie, anche in forma scritta. L'uso della scrittura alfabetica da parte delle popolazioni indigene implicò l'accettazione del ruolo che questa tecnologia svolse nel sistema di dominazione europeo, ma allo stesso tempo produsse un sovvertimento di quel sistema nell'uso che le comunità indigene fecero della scrittura, mettendola in correlazione con le forme native di pensare, registrare e rappresentare il passato. Se, da un lato, la parola scritta venne riconosciuta come strumento di potere, dall'altro venne incorporata e sovvertita anche tramite la sua associazione con altri oggetti, atti performativi e la relazione con il territorio. Incorporata perché saper leggere e scrivere si distinse come pratica che conferiva privilegi e che permise di imporsi e rappresentarsi. Sovvertita perché l'importanza e il senso di registri alfabetici non risiedette solo nei contenuti scritti, ma anche nella loro materialità, nel loro valore di oggetti in mezzo ad altri oggetti e nella loro relazione con l'oralità e la performatività (Rappaport 1994; Howard-Malverde 1997; Abercrombie 1998; Oliveira 2022).

A partire dal *Título de la Tierra* del 1623, la comunità di San Juan de Yacya, produce e incrementa un *archivio di comunità*. Tale archivio passa di mano in mano tra le massime cariche politiche allo scopo di difendere l'integrità territoriale della comunità e di garantirne il riconoscimento legale, politico e identitario. Se nel territorio comunitario di Yacya si configura l'idea stessa di comunità, le lotte e tutte le azioni tese alla difesa della terra si configurano come lotte per l'esistenza fisica, epistemica e politica.

Quando si parla di etnografia del e nell'archivio, in generale, ci si riferisce per lo più ad archivi istituzionali, statali, governativi,

che, come dicevamo, sono e sono stati strumenti del potere egemonico. Archivi creati con linguaggi, categorie e convenzioni precise che danno forma a ciò che può essere e non può essere registrato, esercitando scelte su ciò che può *passare alla storia*. Per questo motivo uno dei principali cammini per scavare le *tracce* (Ginzburg [2006] 2015) delle vite, delle volontà e delle narrazioni collettive e individuali silenziate in questi archivi è quello di leggerli “contro pelo”: sovvertendo le modalità con cui sono stati pensati, organizzati, incrementati e mantenuti dalle persone e dalle razionalità che li hanno prodotti (Benjamin 1942; Derrida [1966] 1996; Ginzburg 2006; Stoler 2009; Zeitlyn 2012).

Diversamente, gli *archivi di comunità* risiedono e hanno origine nei collettivi umani che spesso appaiono invisibili negli archivi statali o istituzionali, non solo il cui passato è stato silenziato nella storia ufficiale ma che sono stati prodotti mediante differenti approcci al passato. Per questo motivo, prima di andare contro pelo o *against the grain* – procedimento comunque necessario anche per questo tipo di archivi – è opportuno osservarli *along the grain* per svelare proprio le condizioni e gli esiti di produzione, identificare i pregiudizi e le preoccupazioni dei creatori, le dinamiche di potere, le contingenze, le politiche e le urgenze che li hanno prodotti (Whatley, Brown, 2009; Harris 2009). È dunque necessario considerare i documenti, e le altre *cose* presenti in questi archivi, alla luce del contesto in cui si trovano e in cui sono stati prodotti, analizzarne i contenuti testuali ma cercare anche i significati che vanno oltre quei contenuti in relazione ad altre pratiche. È essenziale interpellare questi diversi *artefatti culturali* (Platt 2018) a partire dal contesto che influenza, in modo variabile, la loro lettura e le storie che possono essere narrate a partire da essi (ibidem). Bisognerà andare oltre la dimensione informativa e strumentale e pensarli in modo relazionale, analizzarli come produttori di conoscenza, relazioni e risposte affettive (Cunha 2004; Stoler 2002; Navaro-Yashin 2007; Lowenkron, Ferreira 2014). La combinazione delle due strategie di lettura, *along* e *against the grain*, associata all’approccio

etnografico⁶, permette di svelare le strategie di incorporazione e sovvertimento di strumenti, simboli e significati cristiano-spagnoli da parte delle comunità indigene.

Il Título Madre de San Juan de Yacya

Il *Título* della terra di Yacya risale al 1623 e fa parte della strategia per la legittimazione del territorio davanti alle autorità spagnole, pratica comune a molti *pueblos de indios* a pochi decenni dalla istituzione della colonia. In epoca coloniale le autorità delle comunità iniziarono a scrivere, e quindi ad esibire davanti ai tribunali, documenti e titoli formali per impedire sia ai coloni spagnoli sia ad altri gruppi vicini di appropriarsi delle loro terre (Okoshi 2018; Jurado 2021; Platt, Bouysse-Cassagne, Harris 2006). In seguito, le autorità indigene dovettero assecondare i cambiamenti in base alle leggi e politiche agrarie introdotte dai governi che si susseguirono, anche in epoca repubblicana. Mantenere attualizzata la proprietà in base alle nuove norme era, ed è ancora oggi, una necessaria strategia di resistenza e di sopravvivenza della comunità. Questi cambiamenti obbligarono a tutti gli effetti la comunità a tenere un registro continuo che si adegua ai linguaggi egemonici dello stato nazionale. Tali documenti inoltre rivendicano e attestano la proprietà di Yacya nei confronti delle comunità e i singoli individui confinanti, raccontando i *pleitos*, i litigi, portati a giudizio. Nei loro contenuti e nei loro usi, è possibile intravedere differenti posizionamenti socio-culturali e di potere, non solo tra la comunità e il mondo delle istituzioni coloniali, ma anche tra Yacya e le comunità limitrofe così come all'interno della comunità stessa. Per esempio potremmo evidenziare che i firmatari dei documenti e i protagonisti di questa storia prodotta dalle comunità sono tutti uomini. Sono uomini appartenenti ad alcune famiglie riconosciute ancora oggi come tra le più antiche e prestigiose all'interno della comunità. Mediante una lettura svolta insieme alle autorità, potremmo poi

evincere alcune caratteristiche che filtrano nella relazione tra il testo e la memoria dei *comuneros*:

[...] la comunità di Yacya nel vano tentativo di estendersi arbitrariamente nelle proprietà altrui ha fatto continui disordini, tanto che il 7 corrente sotto l'istigazione del Presidente della Comunità del villaggio di Yacya i nostri hanno rivoltato la terra, promuovendo un'invasione della comunità [...]» (Título de la tierra de Yacya, transcripción de la Subprefectura de Huari 1982, p. 1).

Leggendo questo passaggio, il sindaco dell'epoca, Don Pascual Ascencio Janampa, mi raccontò di un conflitto avvenuto prima della riforma agraria con il *pueblo* di Mallas, che cercava di impossessarsi di terreni che rientravano nei confini della comunità. Don Pascual mi fece notare, in quella occasione, la differenza tra Yacya e Mallas che, dopo la riforma agraria, – avvenuta in Perù nel 1969 – non si costituì come *comunidad campesina*⁷ ma divise le terre tra diversi proprietari. Prendendo le distanze da chi vive a Mallas, affermò «ellos son propietarios, no son comuneros», per sottolineare la distinzione tra la proprietà individuale e collettiva della terra, con l'orgoglio di avere in mano il titolo del XVII secolo. È infatti mediante la comprensione del legame con il territorio che è possibile cogliere i ruoli e significati che questi documenti assumono sia nella lotta per mantenere la autonomia sulla terra, sia nella risposta all'imposizione dell'epistemologia spagnolo-cristiana mediante la produzione di un passato proprio. Le radici della resistenza della comunità di Yacya si tracciano in un passato cui partecipano anche i luoghi della comunità – *las hirkas* –, persone oltre l'umano (De la Cadena 2010) che partecipano della socialità della comunità, dialogano con i *comuneros*, e come gli umani sono capaci di evocare e conservare la memoria della comunità (Venturoli 2011; Venturoli 2018). Le pratiche performative e relazionali tra i *comuneros* e *las hirkas* sono parte integrante della costruzione e del mantenimento dell'archivio di comunità: gli strumenti e le tecnologie nate in seno

all'epistemologia dominante vengono codificate e incorporate dalla epistemologia indigena.

Dalla seconda pagina del documento redatto dalla Subprefectura de Huari nel 1982, inizia la trascrizione del Titolo Madre. Dopo una serie di frasi e atti rituali riportati all'inizio, la narrazione è quasi interamente occupata dal racconto del percorso per delimitare i confini. Il cammino, che vede protagoniste le autorità e il Santo Patrono in persona, San Juan, inizia nella *quebrada*⁸, a Pomachaca, e ci conduce lungo i confini, nominando molte delle principali hirkas della comunità. Se il Título fosse letto come un qualsiasi documento storico i nomi dei luoghi rimarrebbero semplici toponimi, montagne, lagune, fiumi ecc. che assumono il compito di delimitare i confini della comunità. Tuttavia, l'oralità completa la scrittura, che è solo un frammento del processo memoriale (Howard-Malwerde 1989): il dialogo e i gesti che i comuneros concretizzano durante la lettura riattivano la relazionalità con las hirkas di cui passato e presente sono composti.

I documenti acquisiscono inoltre significati in quanto oggetti. La loro materialità attiva altri tipi di relazionalità, la loro presenza o meno in determinati spazi, le condizioni in cui possono essere manipolati, e da chi, e le relazioni con altri oggetti ne determinano ulteriori significati che vanno oltre i contenuti testuali (Rappaport 1994; Lowenkron, Ferreira 2014). In questi contesti il valore testuale non rimane lettera inerte ma entra in relazione con narrazioni orali e performative veicolando una interpretazione e una rappresentazione indigena del passato (Sallnow 1988; Radcliffe 1990, Venturoli 2011). È dunque il partecipare alle pratiche della comunità che rende possibile l'esistenza, e conferisce senso a questo tipo di archivio, non la catalogazione, la schedatura; è un archivio che esiste in quanto esistono le relazioni e le pratiche che costituiscono la comunità. Così, come l'esempio citato poco fa del racconto su Mallas, il mio incontro con i documenti di Yacya, avvenne sempre mediato dalla presenza e dalle parole delle autorità che li conservavano. Sfogliando e maneggiando ogni foglio, nella penombra delle case di adobe, uomini autorevoli

della comunità con cariche elettive come il presidente, il sindaco o qualche membro della *Junta Directiva*, ne interpretavano il contenuto proponendomi una forma che ritenevano adeguata alla mia comprensione e a quello che pensavano potesse essere di mio interesse. Ogni pezzo dell'archivio evocava narrazioni che costruivano una densa e non lineare stratigrafia della comunità, cui spesso piano piano si univano a partecipare più persone. Se dapprima la mia attenzione fu fortemente focalizzata sui contenuti testuali dei documenti, sugli eventi, in un affannoso tentativo di ricostruire gli avvenimenti *storici*, – chi e cosa era avvenuto prima o dopo – appresi ben presto che quell'aspetto non era affatto importante e se esisteva, non era che uno di tanti frammenti che costruivano la complessità di un caleidoscopio di senso in cui il passato era fatto di gesti, corpi, narrazioni e relazioni non lineari. L'articolazione performativa del passato produceva regimi di multitemporalità discorsive (Arnold 2018) modellate sul presente che rendevano i contenuti testuali dei documenti un materiale non statico e non fisso ma continuamente interpretato, attualizzato e modificato in base a necessità e volontà, fossero esse politiche, identitarie spirituali, affettive, individuali, ecc.

Decolonizzare il passato, per una antropologia che incrinì le nostre certezze

Se la *Storia ufficiale* ci presenta le comunità indigene come società orali rimaste al margine della «*sociedad letrada*» (Platt 2018), e se la narrazione della nazione ha escluso e invisibilizzato pezzi di popolazioni, anche attraverso i processi archivistici oggi, tuttavia, sappiamo che le comunità indigene «sono state permeate dal potere della scrittura alfabetica fin dal XVI secolo» (Platt 2018, p. 29). Alcuni esponenti delle comunità penetrarono infatti fin da subito il mondo alfabetizzato costruendo contro-narrazioni basate sulla parola scritta (Ari 2014, p. 47) e su relazioni intertestuali tra essa e altre forme di conservare, articolare e at-

tualizzare il passato. L'uso della parola scritta reinterpretata mediante un pensiero indigeno e praticata sul e nel territorio informa, ancora oggi, le rivendicazioni indigene, praticando nuove politiche della memoria e contro-narrazioni rispetto ai processi di *storicizzazione* del passato. Il processo di decolonizzazione del passato⁹ può dunque essere inteso come sguardo decoloniale critico, storicamente informato che partecipi alle complesse relazioni tra parola scritta e altre pratiche indigene, piuttosto che come presupposto teorico di partenza (Fraser, Todd 2016) e risulta necessario antidoto alla semplificazione nel lavoro di campo etnografico. L'autonomia del discorso politico indigeno si nutre, infatti, della articolazione del passato che diventa fonte di critica radicale alle forme di oppressione. In questo modo, non solo si fonda una posizione critica sulla storiografia ufficiale, ma si scopre l'esistenza di diverse *razionalità storiche*, che assolvono a funzioni legittimizzanti delle rispettive posizioni in conflitto (Rivera 1987). Lavorare con le comunità sulla loro produzione e interpretazione del passato permette di allontanarsi delle pratiche dell'immaginario di *perdita e meraviglia* (Ogden 2023) che pervade alcune narrazioni fatte *sulle* popolazioni indigene – narrazioni che anche si dicono decoloniali. Evitare di costruire un discorso *sulle* popolazioni indigene di Abiyala a partire dagli immaginari di perdita e meraviglia, nelle nostre aule scolastiche¹⁰, universitarie e nei musei, significa spostare lo sguardo evitando di costruire soggetti esotici e subalterni, privi di agentività cui è l'antropologo che deve dare voce. Fin da epoca coloniale le popolazioni indigene hanno preso parola e hanno prodotto cambiamenti, scegliendo, decidendo e costruendosi come soggetti in transizione. Raccontare alle studentesse in aula, in un corso di Antropologia dell'America Latina, quali possano essere gli approcci al passato che le popolazioni indigene ci pongono davanti non significa spiegare loro che è necessario fare spazio, nella nostra storia o nel nostro modo di fare storia, alla voce dei subalterni come se questi ne fossero privi (De la Cadena 2017, p. 8), ma accettare e capire le profonde differenze che dividono i diversi approcci di fare e

rifare il passato, o fare e rifare il mondo, non solo di rappresentarlo e custodirlo. I processi di incorporazione e articolazione di strumenti e codici coloniali ed egemonici non si configurano come mera adesione e accettazione della storicizzazione e della produzione archivistica, da parte dei *comuneros* di Yacya, non si tratta di relegare alla scrittura e ai documenti la produzione e la conservazione del passato ma di mettere in campo pratiche composite *parzialmente connesse* (De La Cadena 2015, p. 121) attraverso cui si produce la resistenza, e la riproduzione, della comunità. Piuttosto che espandere i nostri confini epistemologici, – come estendere il concetto di storia, o di archivio, ai popoli *senza storia* – o riempire la cassetta degli attrezzi di concetti post, anti- o decoloniali, dovremmo partire per un campo etnografico o uscire da un'aula alla fine di un corso con le nostre certezze spezzate e i nostri possibili regimi di realtà moltiplicati.

Note

¹ Questa è una delle frasi iniziali del Título Madre della comunidad de San Juan de Yacya.

² Qui *Varayos* sta a indicare la parola *varayoc*, *varayocq*, ossia *envarados*. La parola si costruisce con la spagnola *vara* che significa bastone e il suffisso quechua *-yoq* che indica possesso. Sono letteralmente le autorità che posseggono il bastone, autorità di origine coloniale che si articolano con il sistema politico indigeno.

³ Le traduzioni dallo spagnolo sono dell'autrice.

⁴ Qualche mese dopo l'incontro che si tenne a Bologna, da cui nasce questo volume, e mentre stavo iniziando a lavorare a questo capitolo, fui contattata dalla associazione Asociación Central de Yacya, formata dai yacynos migrati a Lima, e dal sindaco della comunità, con la notizia che il Título Madre era stato smarrito, forse durante la pandemia o forse a causa della morte prematura del presidente che lo custodiva. In questi mesi sono dunque iniziati gli incontri e i lavori per arrivare a una paleografia del documento a partire dalle foto che io feci al manoscritto negli anni della mia ricerca etnografica. I lavori sulle copie fotografiche del documento sono solo all'inizio per adesso. I lavori sulle fotografie stanno rivelando alcune notizie che sembrano modificare in parte i dati sul Título della Tierra qui esposte, purtroppo però non è ancora il momento di affrontare questo discorso.

⁵ La puna è il piano ecologico più alto delle Ande prima delle nevi perenni.

⁶ Anche se non c'è spazio per approfondire, è importante segnalare che la metodologia di ricerca di questi archivi non può prescindere da un approccio etnografico collaborativo con le comunità. Per la scrittura di questo articolo si fa riferimento a dati etnografici che provengono da alcuni periodi di campo svolti tra il 2001 e il 2010.

⁷ Per sapere di più sui regimi e la storia delle "comunidades campesinas" peruviane si veda Castillo, Diez, Burneo, Urrutia, del Valle 2007.

⁸ La valle intermedia.

⁹ Si vedano in particolare lavori di Tristan Platt, del Taller de Historia Oral Andina (1983), Silvia Rivera Cusicanqui, di Joanne Rappaport.

¹⁰ Si veda Gonzalez Diez questo volume.

Bibliografía

- Abercrombie T.A., 1998, *Pathways of memory and power: ethnography and history among an Andean people*, University of Wisconsin Press, Madison, WI.
- Adorno R. (a cura di), 1982, *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, Syracuse, N.Y.
- Ari W., 2014, *Earth Politics. Religion Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals*, Duke University Press, Durham-London.
- Arnold D., 2018, *Los eventos del crepúsculo. Relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el tiempo de los españoles*. Plural, ILCA, La Paz.
- Benjamin W., [1942] 1997, *Sul concetto di Storia*, Einaudi, Torino.
- Burns K., 2010, *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru*, Duke University Press, Durham-London.
- Caillavet C., 2000, *Etnias del norte. Etnohistoria e historia del Ecuador*, IFEA, Lima.
- Castillo P., Diez A., Burneo Z., Urrutia J, del Valle P., 2007, *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*, Centro Peruano de Estudios Sociales Allpa Comunidades y Desarrollo, Lima.
- De La Cadena M., 2015, *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham-London.
- De La Cadena M., 2017, *Matters of method; Or, why method matters toward a not only colonial anthropology*, in «Hau: Journal of Ethnographic Theory», vol. 7, n. 2, pp. 1-10.
- Derrida J., 1995, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris; tr. it., Scibilia G., *Mal d'archivio un'impressione fraudiana*, Filema, Napoli, 1996.
- Cunha Gomes O.M. da, 2004, *Tempo imperfeito. Uma etnografia do arquivo*, in «Mana», vol. 10, n. 2, pp. 287-322.
- Foucault M., 1969, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi, tr. it. Bogliolo G., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1971.
- Fraser C., Todd Z., 2016, *Decolonial Sensibilities: Indigenous Research and Engaging with Archives in Contemporary Colonial Canada*, in Istok R., Petrešin-Bachelez N., *Decolonising Archive*, L'Internationale Book.
- Ginzburg C., 2006, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano.
- Howard-Malverde R., 1989, *Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance*, in «Journal of Latin American Lore», vol. 15, n. I, pp. 3-71.

- Howard-Malverde R. (a cura di), 1997, *Creating Context in Andean Cultures*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Jurado C.M., 2021, *Títulos de la Tierra y nociones posesorias y de dominio en Charcas*, in «Dialogo Andino», n. 65, pp. 49-64.
- Lowenkron L., Ferreira L., 2014, *Anthropological perspectives on documents. Ethnographic dialogues on the trail of police papers*, in «Vibrant», vol. 11, n. 2, pp. 76-112.
- Mignolo Walter D., 2003, *Historias locales/disenos globales. Colonialidad, conocimiento subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal Ediciones, Madrid.
- Navaro-Yashin Y., 2007, *Make-believe papers, legal forms and the counterfeit. Affective interactions between documents and people in Britain and Cyprus*, in «Anthropological Theory», vol. 7, n. 1, pp. 79-98.
- Ogden L., 2023, *Perdita e meraviglia alla fine del mondo*, Add Editore, Torino.
- Okoshi Harada T., 2018, *Construcción del "futuro pasado": una reflexión sobre la elaboración y traslado de los títulos de tierras mayas coloniales*, in «Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México», n. 5, v. 1, pp. 286-330.
- Oliveira J. Pacheco de, 2022, *Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización*, in «Desacatos», n. 70, pp. 16-29.
- Platt T., Bouysse-Cassagne T., Harris O. 2006, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*, IFEA-Plural, La Paz.
- Platt T., 2018, *Defendiendo el techo fiscal. Curacas, ayllus y sindicatos en el Gran Ayllu Macha, norte de Potosí, Bolivia, 1930-1994*, suivi de Platt Tristán et Gonzalo Molina Echeverría, *Catálogo del archivo del curacazgo de Macha Alasaya. Documentos de la familia Carbajal*, Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Research publication, 35 of the Centre of Amerindian, Latin American and Caribbean Studies [CAS], University of St. Andrews, La Paz.
- Radcliffe S., 1990, *Marking the Boundaries Between the Community, the State and History in the Andes*, in «Journal of Latin American studies», vol. 22, n. 3, pp. 575-594.
- Rappaport J., 1990, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rappaport J., 1992, *Textos legales e interpretación histórica: una etnografía andina de la lectura*, in «Iberoamericana», n. 3/4, pp. 67-81.

- Rappaport J., Cummis T., 2016, *Mas Allà de la ciudad letrada: letramineto indígena en los Andes*, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Rosario, Bogotá.
- Rappaport J., 1994, *Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period*, in Hill Boone E., Mignolo W., 1994, *Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Duke University Press, Durham-London.
- Rivera Cusicanqui S., 1987, *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*, in «Temas Sociales», n. 11, pp. 49-75.
- Rivera Cusicanqui S., 1982, *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano: el caso de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos)*, Ed. CINEP, Bogotá.
- Rodríguez L.M., 2020, *Descolonizar el archivo: posturas post-críticas para avanzar desde referentes otros*, in «Fuentes», vol. 14, n. 64, pp.18-27.
- Salomon F., 1984, *Crónica de lo imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos*, in «Chungara: Revista de Antropología Chilena», n. 12, pp. 81-97.
- Sallnow M., 1988, *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cuzco*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Schwartz J., Cook T., 2002, *Archives, Records, and Power: The Making of Modern Memory*, in «Archival Science», n. 2, pp. 1-19.
- Stoler A.L., 2002, *Colonial Archives and the Arts of Governance*, in «Archival Science», n. 2, pp. 87-109.
- Stoler A.L. 2009, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Subprefectura de Huari, 1982, *Trascripción del Título de la tierra de la comunidad de San Juan de Yacya*.
- Trouillot M.R., 1995, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.
- Harris V., 2009, *Against the grain: psychologies and politics of secrecy*, in «Archival Science», n. 9, pp. 133-142.
- Venturoli S., 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Ancash, Peru*, Colección de Estudios Andino, PUCP Fondo Editorial, Lima.
- Venturoli S., 2019, *Ruku, Chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú*, in «Anales de

- Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones antropológicas UNAM», vol. 53, n. 1, pp. 19-32.
- Viazzo P., Sorgoni B., 2010, *Documenti*, in C. Pennacini (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Carocci, Roma, pp. 323-345.
- Whatley P., Brown C., 2009, *Along and against the grain: the philosophy of the archive. Papers from the first international conference of the Investigating the Archive project*, in «Archival Science», n. 9, pp. 127-131.
- Zeitlyn D., 2012, *Anthropology in and of the Archives: Possible Futures and Contingent Pasts. Archives as Anthropological Surrogates*, in «Annual Review Anthropology», n. 41, pp. 461-80.

La funzione indigena. Appunti decoloniali su Gloria Anzaldúa

Luca Salvi

Compito di un intellettuale radicale è precisamente questo: guardare chi sta creando alternative percorribili, cercare di immaginare quali potrebbero essere le più vaste implicazioni di ciò che si sta (già) facendo, e quindi riportare queste idee, non come disposizioni, ma come contributi e possibilità, come doni.
(David Graeber)

Postcoloniali, ma integrati

A distanza di sedici anni dalla pubblicazione del suo *La critica postcoloniale*, e procedendo a un bilancio sullo stato attuale degli studi postcoloniali e decoloniali in Italia, Miguel Mellino segnala quella che appare a prima vista come un'impasse pratica diffusa in tutto l'Occidente neoliberale del XXI secolo, che quelle tradizioni critiche, nate alle periferie degli imperi e poi approdate alle aule accademiche nostrane, affrontano nel momento di renderne operative le prospettive. Se è vero che «abbiamo oramai una diversa storia del presente» (2021, p. 26), quelle visioni storiche alternative faticano a convertirsi, nei centri economici, politici e culturali del sistema-mondo, in basi di strategie efficaci per l'elaborazione di zone immaginarie e politiche antagoniste. Leggiamo però una parte della diagnosi di Mellino:

Ciò che continua a mancare è una contro-narrazione (post-coloniale) della storia nazionale che sia alternativa non solo a quella dominante, ma anche alla cattura e all'addomesticamento ideologico di questo sguardo da parte di eventuali varianti locali del politicamente corretto globale, così come del multiculturalismo accademico e aziendale neoliberale. [...] Si tratta

anche di lottare contro la trasformazione dei discorsi postcoloniali/decoloniali in parte della logica culturale del capitalismo razziale (ibid.).

Una questione essenziale emerge da questo passaggio: quella inerente a quei dispositivi di addomesticamento ideologico e di cattura – già descritti da Deleuze e Guattari a proposito della forma Stato (1987, p. 427) – che sembrano costituire l'ostacolo primario all'articolazione di teorie e pratiche capaci di raccogliere, nell'Occidente del XXI secolo, le esperienze/esperimenti di quegli immaginari periferici che hanno saputo, dai margini globali, prefigurare alternative, epistemologiche e politiche, all'universalizzazione dell'apparato moderno-coloniale che risiede alla base del sistema neoliberale attuale¹. Ciò che suggerisce Mellino è il fatto che le prospettive post- e decoloniali corrono costantemente il rischio di essere assimilate funzionalmente all'interno dello stesso sistema contro il quale avevano, inizialmente, preso parola, obliterando, così, ogni loro concreta applicabilità al panorama politico attuale.

Lo stesso problema veniva posto da Gloria Anzaldúa fra le pagine del suo ultimo lavoro, *Light in the dark/Luz en lo oscuro*, pubblicato postumo nel 2015, quando, delineando le possibilità politiche di quelle soggettività *nepantleras*² che costituiscono il fulcro della sua riflessione decoloniale, tracciava i contorni di un doppio rifiuto: «las nepantleras si rifiutano di svoltare a destra sull'autostrada dell'assimilazione/acquiescenza alla cultura dominante. Si rifiutano di svoltare a sinistra sulla via del nazionalismo/isolazionismo che pretende che salvaguardiamo la nostra integrità etnica e culturale» (2022a, p. 154).

Le pagine che seguono vogliono tornare a leggere Gloria Anzaldúa³ da questa prospettiva, esplorandone le alternative epistemologiche e pratiche rispetto alle questioni poste fino a qui. Bisogna chiedersi, però, prima di tutto, come funzioni quel processo digestivo, capace di rendere quella galassia antagonista di pensieri parte integrante del sistema, trasformata addirittura in nutrimento, e metabolizzata, adesso, in multiculturalismo⁴.

Geo(dis)grafie dei margini

Ha ragione Chakrabarty nel sostenere che il processo che articola centro e margini all'interno del sistema mondo si giochi sui due piani complementari dello storico e del politico, comportando, però, implicazioni ulteriori: «è proprio la storia della politicizzazione della popolazione o l'avvento della modernità politica al di fuori delle democrazie capitaliste occidentali a far emergere un che di profondamente paradossale» (2004, p. 19). Seguiamone ancora il ragionamento: se «il pensiero sociale e politico europeo ha creato lo spazio per l'ingresso delle classi subalterne nella modernità politica» (ivi, p. 23), disegnando concettualmente la storia come «sala d'aspetto» (ivi, p. 24), all'interno della quale le marginalità subalterne attendono il loro ingresso finalmente trionfale nell'ambito della modernità, intrappolate in una teleologia che le vede competere ognuna con le altre, sono quelle stesse subalternità, attraverso la loro formulazione coloniale, a dare propriamente forma alla modernità in quanto tale. È in questo senso che Chakrabarty potrà affermare che «nessuno pensa al "tardo capitalismo" come a un sistema il cui motore potrebbe trovarsi nel Terzo mondo» (ivi, p. 20). Il paradosso risiede nella ricorsività stessa di queste formulazioni, che andrebbero viste come simultanee e co-costitutive: la modernità coloniale crea le proprie esteriorità, ma sono proprio tali esteriorità, riarticolate in margini, a rendere possibile l'esistenza e il funzionamento del sistema che le osserva e governa. Questo perché non esiste potere coloniale senza quella storia – progressista e fondata sul mito dell'assimilabilità – che muove i fili delle sue periferie.

Il multiculturalismo integrazionista neoliberale, dunque, non sarebbe altro che la manifestazione attuale ed estesa, tardocapitalista e globale, di quella teleologia storicista descritta da Chakrabarty che popola la storia di attori marginali, messi a loro volta in una condizione doppia di subordinazione (verticalmente, rispetto al centro con cui intrattengono le proprie relazioni storico-politiche) e di competizione (orizzontalmente, l'una rispetto all'altra), dise-

gnando una precisa geografia relazionale delle marginalità sui piani intersecati dell'immaginario e del politico. Poiché non può esistere una modernità globale che non presupponga l'esistenza di una colonialità globale (Mignolo 2009), il multiculturalismo diviene la forma di una colonialità capillarmente diffusa, fondata sull'«universalità dell'antagonismo» (Žižek 1997, p. 51⁵) come paradigma dell'articolazione degli attori sociali. Si tratta del «paradosso della colonizzazione» descritto da Žižek, «in cui ci sono solo colonie e non esistono più paesi colonizzatori. Il potere coloniale non è più esercitato da uno Stato nazionale, ma da un'impresa globale. [...] L'ideologia ideale per un capitalismo del genere è il multiculturalismo, una visione che, da una posizione di vuota globalità, tratta *qualsiasi* cultura locale come il colonizzatore tratta i propri colonizzati» (ivi, p. 44).

Leggere Anzaldúa ci permette di rimettere mano a quella geografia delle marginalità che ha sostenuto il progetto moderno/coloniale, giungendo, ancora pienamente attiva, fino ai giorni nostri. La teoria delle soggettività *nepantleras*, sorte da quel pensiero *mestizo* che segna le pagine di *Borderlands/La frontera*, può infatti fornirci alcune ipotesi su come reinterpretare lo spazio del politico delineato da Chakrabarty, attraverso il lavoro di costante destabilizzazione delle categorie identitarie – siano esse etniche, di genere, sessuali, di classe o altro – proposto da Anzaldúa, che punta a scongiurare la possibilità stessa di epistemologie e posizioni politiche universalizzabili (Koegeler-Abdi 2013).

Questa mobilità *nepantlera* appare, per esempio, in *La Prieta*, fornendo una mappatura di zone di oppressione eterogenee ma profondamente connesse: «Non abbiamo tutte le stesse oppressioni [...] non abbiamo la stessa ideologia, né proponiamo tutte le stesse soluzioni [...]. Ma queste diverse affinità non sono contrapposte le une alle altre. Nel *Mundo Zurdo* io, con le mie affinità, e le altre, con le loro, possiamo vivere insieme e trasformare il pianeta» (Anzaldúa 1983, p. 209). Due sono gli aspetti a mio parere fondamentali che emergono da queste poche parole. Da un lato, assistiamo alla messa in scena di una multipolarizzazione del conflitto, come

prodotto storico diretto di quella geografia delle marginalità descritta da Chakrabarty. Dall'altro, Anzaldúa postula la possibilità di un mondo al contrario, il *Mondo Mancino*, a partire dall'immaginazione di un ulteriore punto di vista, quello della *rajadura*, degli interstizi e delle crepe, situato «al di fuori delle relazioni egemoni esistenti» (Anzaldúa 2022a, p. 151) e costruito a partire da un costante lavoro di negoziazione orizzontale fra i diversi spazi delle marginalità. In questo senso va letto l'immaginario di ricomposizione che segna alcune delle pagine più interessanti di Anzaldúa, quel *diventare una* (Paccacerqua 2016) che apre lo spazio a una metafisica dell'interconnettività (Keating 2000; 2008) capace di scardinare il funzionamento delle ontologie coloniali. D'altra parte, la soggettività *nepantlera*, negoziata ogni volta a partire da «marcatori aperti» e relazionali dell'identità (Anzaldúa 2022a, p. 134), «è piena di persone. Ella es gente» (ivi, p. 139).

Nel *Mundo Zurdo* «l'importante è negoziare alleanze tra forze confliggenti all'interno dell'io, tra uomini e donne, tra le varie fazioni del gruppo e tra i vari gruppi in questo paese e nel resto del mondo» (ivi, p. 147). E qui arriviamo al punto essenziale: la logica dell'affinità – contrapposta a quella dell'egemonia, intesa come «lotta contemporaneamente coercitiva e consensuale per la *supremazia*» (Day, 2008, p. 15) – disattiva il principio di competitività, mettendo in crisi la base storicista e teleologica che sostiene il progetto moderno-coloniale, per la quale le subaltermità, ognuna per conto proprio e ognuna contro le altre, hanno il compito di impegnarsi in una corsa affannata verso la loro inclusione ai centri di potere, se non quello escatologico di riconvertirsi, esse stesse, in centro.

Come sostiene Day riflettendo sulla sociologia contemporanea dell'affinità, «la realtà delle lotte radicali nella post-modernità mostra che la liberazione cosmopolitica sotto un unico segno è una fantasia modernista» (ivi, p. 51). Si potrebbe pensare che questo progetto rispecchi e riproduca la debolezza teoretica del postmodernismo, per cui la deriva del particolarismo in abissale relativismo impedisce lo sviluppo di un pensiero attivo ed

esaustivo su scala mondiale (Acha 2018, p. 97). Rifletterò nelle prossime pagine sulla relazione fra alcuni aspetti della filosofia postmoderna e il pensiero di Anzaldúa, ma credo che quel principio relazionale, basato sulla logica dell'affinità, che sta alla base delle sue riflessioni sia invece in grado di fornire suggerimenti teorici validi verso lo sviluppo di quello che Omar Acha chiama *universalismo critico* e dove la diversità, intesa come «funzione della forma decentrata di organizzazione» dei soggetti, degli immaginari e delle pratiche (Graeber, 2020, p. 107), fornirebbe presupposti diversi per ripensare le dimensioni particolari e localizzate di oppressione e marginalizzazione all'interno di una visione organica e coerente dello spazio globale.

La funzione indigena

Anzaldúa propone dunque una strategia per disarticolare quella geografia dei margini che ha regolato le posizioni e gli spazi di azione politica fin dagli inizi della modernità globale, verso l'apertura di aree di negoziazione permanenti, non-egemoniche e basate sull'affinità. Vorrei però adesso concentrarmi sulle possibilità operative di questo pensiero, mettendolo in dialogo con le teorie di Fisher sul *realismo capitalista* (2018), ovvero quel particolare tipo di meta-narrazione egemonica per la quale si ha «la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente» (ivi, p. 26). Anche per Fisher la questione di partenza risiede nella constatazione di quel potere digestivo che caratterizza il nucleo coloniale della modernità e che si proietta, oggi, sulle forme del multiculturalismo neoliberale e dei suoi dispositivi di cattura: «il capitalismo è molto simile alla *Cosa* del film di John Carpenter: un'entità mostruosa, plastica e infinita capace di metabolizzare e assorbire qualsiasi oggetto con cui entra in contatto» (ivi, p. 33), tanto che la sua stessa sussistenza sarebbe impossibile senza quelle possibilità di assorbimento che

hanno regolato storicamente i rapporti storico-politici fra centro e margini su scala mondiale.

Il capitalismo, insomma, come forma economico-politica della modernità coloniale, ha continuamente bisogno di produrre esteriorità, le quali dovranno immediatamente costituirsi in margini, periferie, in modo da riattivare costantemente quel modello storico basato sulla teleologia dell'assimilazione di cui ho discusso prima. Secondo Fisher è questo il presupposto primario della crisi simbolica e politica attuale che struttura l'«incredulità nei confronti delle metanarrazioni» di cui parlava Lyotard, già nel 1979, a proposito dell'era postmoderna (Lyotard 1981, p. 6). Non tanto però perché non esista alcuna metanarrazione possibile, quanto piuttosto perché l'unica metanarrazione efficace e inevitabile appare essere quella realista-capitalista, disattivando così la possibilità di prefigurare discorsi alternativi a essa.

Ritorniamo però ai compiti che Anzaldúa affida alle sue soggettività *nepantleras*, secondo i presupposti di quelle intelaiature non-egemoniche basate sull'affinità che sono state osservate in precedenza. Se è vero che «las nepantleras riconoscono che siamo tutte colluse con le strutture di potere esistenti» (2022a, p. 155), rifiutando, perciò, di cedere alla tentazione di un immaginario isolazionista e, a suo modo, nuovamente totalizzante (d'altra parte, il *Mondo Mancino* costituisce necessariamente una parte dello stesso corpo, dello stesso spazio vitale, del *Mondo Destrimento*), è altrettanto vero che a loro è consegnata la responsabilità di pratiche culturali specifiche: «Assicurandosi che i nostri atti non rispecchino né replichino l'oppressione e le strutture di potere egemoni che ambiamo a demolire, las nepantleras stravolgono i fondamenti delle culture e perturbano le nozioni che ne strutturano la realtà» (ivi, p. 156).

Se i fondamenti e le nozioni a cui si riferisce Anzaldúa vanno riconosciuti, con Chakrabarty, sui due versanti complementari dello storico e del politico, è del tutto rilevante capire quale sia la posizione di Anzaldúa nei confronti della scrittura della storia, dopo aver rielaborato gli spazi degli attori che fra le sue trame

sono chiamati ad agire. Nelle formule della *autohistoria* e della *autohistoria-teoría*, Anzaldúa teorizza infatti nuove pratiche di scrittura della storia, individuale e collettiva, intese come attività capaci di stabilire connessioni fra le biografie personali e gli ambiti sociali attraverso i quali quelle esperienze si articolano (Keating 2015, pp. 241-242). In questo senso, *Borderlands/La frontera* è un ottimo punto di partenza per riflettere sui ruoli attribuiti alla narrazione storica nel pensiero anzalduiano. La parte iniziale del testo, infatti, si declina come un tentativo di ricostruzione della storia chicana, a cavallo fra l'autobiografia, la storiografia e la mitologia, rifacendosi, oltre che alle vicende messe in moto dal trattato di Guadalupe Hidalgo nel 1848 e che stabilirono l'annessione di gran parte del territorio del Messico settentrionale a quello statunitense, anche a mitologie preispaniche sull'antica patria, Aztlán, ipoteticamente collocabile proprio nell'attuale territorio statunitense e dal quale provennero le sette tribù che avrebbero successivamente popolato il territorio messicano (Anzaldúa 2022b, pp. 19-33). Si potrebbe pensare che Anzaldúa riproponga qui quella riconfigurazione in chiave nazionalista del passato indigeno che segna la storia dei movimenti sociali chicani degli anni Sessanta (Alberto 2016; Hidalgo 2016), cosa che invece l'autrice rifiuta esplicitamente a più riprese.

Più interessante è invece riflettere sulla posizione enunciativa a partire dalla quale si rende possibile questa riscrittura della storia. La voce della *nuova mestiza* è pronunciata, infatti, dallo spazio di quell'entità che Anzaldúa nomina *Bestia Tenebra* – quella «parte di me che rifiuta di prendere ordini da autorità esterne» (2022b, p. 36) – e che costituisce una riattualizzazione della coppia di divinità preispaniche Coatlicue-Coatlalopeuh, le dee serpenti che Anzaldúa ricollega antropologicamente all'elemento «ctonio/terreno/femminile» (ivi, p. 24). Quello della *Bestia Tenebra* è presentato, fin da subito, come uno spazio vitale ed epistemologico sottomesso e colonizzato (ibid.), storicamente *occultato* come direbbe Dussel (1994). Da notare è però la trasversalità storico-culturale di questo occultamento di matrice coloniale,

che secondo Anzaldúa si origina già agli albori della civiltà azteca, nella forma della subordinazione del femminile dinanzi al potere maschile, permeando poi la cultura cattolica coloniale e quella nazionale messicana, ed estendendosi alla condizione attuale della società statunitense di fine ventesimo secolo nella quale Anzaldúa si trova a scrivere⁶. Proprio questa trasversalità costituisce l'elemento più interessante che Anzaldúa introduce nella sua pratica autostorica e teorica, perché rifiuta l'ipostatizzazione dello spazio culturale indigeno, riconvertendolo invece nel paradigma di un campo plurale di tensioni e di rapporti di potere.

L'efficacia della *Bestia Tenebra* come luogo enunciativo sta esattamente qui, nella sua potenziale estensibilità a condizioni, particolari ed eterogenee, di subalternità e sottomissione. Di questo si hanno diverse dimostrazioni all'interno di *Borderlands/La frontera*, quando alle differenti zone di subalternità chiamate ad agire nel corso del testo – razziali, di classe, di genere – si associa quello stesso carattere di animalità che la prospettiva della *Bestia Tenebra* rivendica come proprio. Se l'animale, come ha sostenuto Esposito (2007), è l'impolitico per eccellenza, riattivare quello spazio di exteriorità come luogo di alleanze⁷ e di discorsi a venire significa inoltre riconfigurare i margini come sedi di pratiche politiche non più situabili all'interno dei paradigmi modernocoloniali della teleologia dell'assimilazione.

Esiste, insomma, in Anzaldúa, il postulato di una *funzione indigena* che non appare più relegata esclusivamente ad ambiti storico-culturali specifici, nonostante derivi evidentemente da essi, ma che, all'interno di un esercizio estensivo di riscrittura della storia, indica piuttosto verso una posizione operativa trasversale. Se la foucaultiana *funzione dell'autore*, intesa come unità e origine dei significati dei discorsi (Foucault 2001), sta alla base delle ansie postmoderne sulle possibilità concrete di immaginare metanarrazioni condivise, la *funzione indigena* di Anzaldúa permette invece di pensare allo spazio di una metanarrazione edificabile a partire dal luogo enunciativo di un soggetto collettivo, una terza persona impersonale (Esposito 2007), che, sempre secondo Fisher,

è ciò che servirebbe, ma che ancora non esiste (2018, p. 130). In Anzaldúa, questo si rende possibile perché la posizione indigena è già di per sé eterogenea e mai essenzialista. La funzione indigena diviene, cioè, uno spazio-rete, continuamente negoziabile, capace di accogliere e riarticolare in sé una varietà potenzialmente illimitata di posizioni subalterne, poiché, invece che indicare verso la singolarità dell'esperienza di ognuna di esse, è in grado di riconoscerne strutturalmente le genesi comuni fra le trame di quella dialettica fra l'impolitico e il politico discussa poco sopra.

Da questa prospettiva, *Borderlands/La frontera* appare perciò come un vero e proprio esperimento epistemologico che, al di là della specifica rielaborazione della storia chicana proposta fra quelle pagine, si dirige principalmente verso una ridefinizione radicale dello spazio soggettivo. Se la posizione anzalduiana, come notava Mignolo, è un *locus* sostanzialmente fratturato, prodotto dell'azione straniante dell'ecosistema di frontiera (2000, p. X), è necessario però riconoscere nella *funzione indigena* non tanto il sintomo di una rinuncia a uno spazio e una parola propri, quanto piuttosto la riformulazione della soggettività in termini esplicitamente relazionali: una parola propria che è però, al tempo stesso e in potenza, una parola *in comune*. Questo è reso evidente dalle numerose pagine che Anzaldúa dedica alla riattualizzazione del nagualismo mesoamericano come matrice epistemica di questa nuova posizione, capace adesso di riarticolare, in sensi completamente differenti rispetto alle geografie moderno-coloniali, la dimensione individuale e quella collettiva. La *naguala*, infatti, «consente alla nepantlera di fluire da un'identità o posizione teorica all'altra» (Anzaldúa 2022a, p. 157), rendendola così disponibile «a condividere, a diventare vulnerabile a modalità di vedere e pensare a lei estranee» (Anzaldúa 2022b, p. 112).

Già Viveiros de Castro aveva notato la potenzialità delle cosmologie indigene in applicazione al nostro presente globale, quando sottolineava come il prospettivismo che trasversalmente le caratterizza sia in sostanza l'opposto simmetrico del relativismo (post-)moderno (Viveiros de Castro 2019, p. 117): se quest'ultimo

moltiplica e frammenta rappresentazioni soggettive sempre parziali e reciprocamente incomunicabili, il prospettivismo permette invece di pensare a «un'unità rappresentazionale o soggettiva che si applica ad una molteplicità oggettiva, generata dalle differenze corporee» (ibidem). Rispetto a questo modello, lo spostamento concettuale di Anzaldúa è in fin dei conti semplice: le differenze corporee del prospettivismo amerindio sono adesso, nel nagualismo nepantlero, quei segni, ogni volta diversi, che la colonialità globale imprime, di caso in caso, su ogni singolarità verso cui si dirige. La *funzione indigena* nasce dal riconoscimento di quest'affinità sostanziale che segna e tiene insieme spazi necessariamente eterogenei di marginalità e subalternità.

Si inaugurano, da qui, le possibilità enunciative di ciò che Anzaldúa, riprendendo quell'*individual whole* di cui aveva già rivendicato la necessità Emma Goldman agli inizi degli anni Quaranta del secolo scorso (Goldman 1940, p. 3), definisce, mettendone sempre in risalto la disponibilità alle connessioni trasversali piuttosto che la vocazione egemonica, come un «Io totale» (Anzaldúa 2022b, p. 112).

Il dono e la critica

In una pagina del loro lavoro sulle potenzialità critiche delle epistemologie periferiche nello spazio neoliberale globale, Viveiros de Castro e Danowski propongono un esperimento molto interessante:

Il lettore immagini di stare a guardare (o di recitare) in uno di quei film fantascientifici di serie B, in cui la Terra viene invasa da una razza di alieni che si fingono umani per dominare il pianeta e utilizzare le sue risorse, dopo che il loro mondo originario si è esaurito. [...] Ora, immaginate che questa storia sia *già accaduta*. Immaginate che, in realtà, noi stessi siamo quella razza aliena. Siamo stati invasi da una razza camuffata da esseri umani e scopriamo che hanno già vinto: noi siamo loro. Ci sarebbero

quindi due specie di esseri umani, come suggerisce Latour? Una aliena e l'altra indigena? O forse, sono *tutti e ognuno* degli umani a essere divisi in due, una metà aliena in coabitazione con una metà indigena all'interno dello stesso corpo; un leggero sfasamento della sensibilità potrebbe permetterci di percepire quest'autocolonizzazione (2017, p. 223).

La tesi è semplice: l'esperienza della modernità occidentale si apre con il paradosso di un'autocolonizzazione. È l'universalizzazione di uno sguardo sul mondo che da locale e situato si riconverte in egemonico e pretenziosamente universale, che inaugura l'esperienza della modernità, con tutti i suoi post-, non solo su scala mondiale ma comportando una riconfigurazione stessa dello spazio culturale europeo come prima dimensione storico-geografica della colonialità. Ed è esattamente questo paradosso il presupposto imprescindibile per avere coscienza dell'estensibilità dell'*essere coloniale* e aprire la strada a un lavoro critico capace di rimettere in gioco quelle epistemologie periferiche chiuse, fino ad ora, fuori dalla porta della storia.

È questo, per riprendere l'epigrafe di Graeber, il dono che Anzaldúa ci consegna: quella necessità di tornare a pensarci, *tutti e ognuno* di noi, come entità subordinate, certamente in forme storicamente diverse, a uno spazio del potere che, mentre rappresenta se stesso in maniera frammentata e delocalizzata, insiste nel celare l'omogeneità delle proprie strutture di base. Miracoli immaginari del realismo capitalista che articola competizioni fra classi, generi, razze per rimescolarle continuamente nel calderone di quell'escatologia dell'integrazione a cui faceva riferimento Chakrabarty, sempre possibile per ognuno di loro ma sempre a scapito degli altri. La funzione indigena indica invece verso un orizzonte critico sempre eterogeneo, lasciando intravedere la possibilità di costruire, in un paziente esercizio di negoziazioni e alleanze, uno sguardo trasversale e comune. Uno sguardo, però, che non ha come funzione quella di livellare, fino a cancellarle, le esperienze storiche concrete dei colonizzati nelle diverse periferie dell'Occidente moderno, ma che punta invece a un comune riconoscimento

della natura coloniale di ognuno di noi. A partire da questo dono, per quanto scomodo e doloroso possa apparirci – ma doloroso e scomodo è d'altra parte proprio il *nepantla* di Anzaldúa – la critica dovrebbe continuare a lavorare.

Note

¹ Rimando su questo ai due volumi collettivi del gruppo *modernidad/colonialidad* curati da Lander (1991; 2003). A tracciare una linea genealogica diretta fra gli albori della modernità coloniale e il sistema neoliberale attuale è Aníbal Quijano (2003). In Italia, un'ottima riflessione a riguardo è quella di Ascione (2009).

² «Il Nepantla, letteralmente “spazio di mezzo”, che nella tradizione azteca indica il luogo di transizione tra il mondo dei morti e quello dei vivi, è un concetto centrale nella poetica/politica di Anzaldúa, da lei risignificato e inteso sia come terreno incerto e ambiguo in cui si perdono i punti di riferimento, in cui le categorie – etniche, politiche, social, linguistiche, di genere, sessuali – non sono fisse ma mutevoli, sia come stato emotivo e immaginifico in cui la realtà fisica e quella psichica e spirituale coesistono» (Careri 2022, p. 11).

³ Si tratta di una necessità confermata dall'interesse editoriale verso la sua opera, che ha visto in Italia la pubblicazione di nuove traduzioni di *Borderlands/La frontera. The new mestiza* e di *Light in the dark/Luz en lo oscuro*, entrambe nel 2022.

⁴ Un buon resoconto della questione è quello di Mabel Moraña (2010).

⁵ È ciò che si legge esplicitamente in una pagina di *Borderlands/La frontera*: «Perciò, non datemi i vostri principi e le vostre leggi. Non datemi i vostri tiepidi dèi. Ciò che voglio è fare i conti con tutte e tre le culture – bianca, messicana, indiana» (2022b, p. 43).

⁶ La logica dell'affinità si manifesta, per esempio, nella reinterpretazione che si propone del nome della divinità *Coatlalopeuh*: «*Coatl* significa “serpente” in lingua nahua. *Lopeuh* significa “colei che ha dominio sui serpenti”. Io interpreto questa parola come “colei che è tutt'uno con le bestie”» (2022b, p. 49).

⁷ Per i testi in lingua straniera, la traduzione è a cura dell'autore.

Bibliografia

- Acha O., 2018, *The Places of Critical Universalism: Postcolonial and Decolonial Approaches in Context*, in Roldán C., Brauer D., Rohbeck J. (a cura di), *Philosophy of Globalization*, De Gruyter, Berlino, pp. 95-106.
- Alberto L., 2016, *Nations, Nationalisms, and Indígenas: The "Indian" in the Chicano Revolutionary Imaginary*, in «Critical Ethnic Studies», vol. 2, n. 1, pp. 107-127.
- Anzaldúa G., 1983, *La Prieta*, in Anzaldúa G., Moraga C. (a cura di), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Colour*, Kitchen Table - Women of Colour Press, New York, pp. 198-209.
- Anzaldúa G., 2022a [2015], *Luce nell'oscurità/Luz en lo oscuro. Riscrivere l'identità, la spiritualità, la realtà*, Meltemi, Milano.
- Anzaldúa G., 2022b [1987], *Terre di confine/La frontiera. La nuova meticcina*, Black Coffe, Firenze.
- Ascione G., 2009, *A sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, I libri di Emil, Bologna.
- Careri E., 2022, *Chi è Gloria? Ella es gente, y no una sola persona*, in Anzaldúa G., *Luce nell'oscurità/Luz en lo oscuro. Riscrivere l'identità, la spiritualità, la realtà*, Meltemi, Milano, pp. 9-25.
- Chakrabarty D., 2004 [2000], *Marginalizzare l'Europa*, Meltemi, Roma.
- Day R.J.F., 2008 [2005], *Gramsci è morto. Dall'egemonia all'affinità*, Elèuthera, Milano.
- Deleuze G., Guattari F., 1987 [1980], *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.
- Dussell E., 1994, *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Paz.
- Esposito R., 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.
- Fisher M., 2018 [2009], *Realismo capitalista*, Nero, Roma.
- Foucault M., 2001 [1969], *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in Id., *Dits et écrits. I. 1954-1975*, Gallimard, Parigi, pp. 817-849.
- Goldman E., 1940, *The Place of the Individual in Society*, Chicago, Free Society Forum.
- Graeber D., 2020 [2004], *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano.

- Hidalgo J.M., 2016, *Revelation in Aztlán: Scriptures, Utopias, and the Chicano Movement*, Palgrave Macmillan, New York.
- Keating A.L., 2000, *Risking the Personal: An Introduction*, in Anzaldúa G., *Interviews/Entrevistas*, Routledge, New York, pp. 1-15.
- Keating A.L., 2008, «*I'm a citizen of the universe*»: *Gloria Anzaldúa's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change*», in «*Feminist Studies*», 34, pp. 53-69.
- Keating A.L., 2015, *Glossary*, in Anzaldúa G., *Light in the Dark/Luz en lo oscuro. Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Duke University Press, Durham, pp. 241-246.
- Koegeler-Abdi M., 2013, *Shifting Subjectivities: Mestizas, Nepantleras, and Gloria Anzaldúa's Legacy*, in «*MELUS*», vol. 38, n. 2, *New Perspectives on Puerto Rican, Latino, Chicano, and Caribbean American Literatures*, pp. 71-88.
- Lander E. (a cura di), 1991, *Modernidad y universalismo*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Lander E. (a cura di), 2003, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- Liotard J.F., 1981 [1979], *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- Mellino M., 2021, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Milano.
- Mignolo W., 2000, *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*, Princeton University Press, Princeton.
- Mignolo W., 2009, *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, in *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, Museo de Arte Moderno de Barcelona, Barcellona, pp. 39-49.
- Moraña M., 2010, *El multiculturalismo y el tráfico de la diferencia*, in Id., *La escritura del límite*, Iberoamericana, Madrid, pp. 253-276.
- Paccacerqua C.M., 2016, *Gloria Anzaldúa's affective logic of «volverse una»*, in «*Hypatia*», vol. 31, n. 2, pp. 334-351.
- Quijano A., 2003, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Lander E. (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Viveiros de Castro E., 2019 [2012], *Prospectivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Quodlibet, Macerata.
- Viveiros de Castro E., Danowski D., 2017 [2014], *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Roma.
- Žižek S., 1997, *Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism*, in «*New Left Review*», vol. I, n. 225, pp. 28-51.

Note su autori e autrici

Edoardo Balletta

Insegna Letterature Ispano-americane all'Università di Bologna. I suoi interessi si sono orientati alla poesia del Novecento con lavori sull'opera dell'avanguardista argentino Oliverio Girondo e sul neo-barocco. Negli ultimi anni si è dedicato al rapporto tra artefatti culturali, politica e storia, pubblicando contributi sul fumetto politico, gli immaginari rivoluzionari ed il rapporto tra fotografia e memoria in ambito argentino. È membro del progetto "Patrimoni indigeni, musealizzazione e decolonialità" in collaborazione con il Museo Civico di Modena.

Simone Ferrari

Assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Milano e professore a contratto nel corso di Civiltà Precolombiane della stessa università. Nel suo lavoro di ricerca si occupa di memorie e rappresentazioni del conflitto armato colombiano nelle letterature indigene contemporanee. È autore del libro *Palabrandar. Escrituras de resistencia desde el pueblo nasa en Colombia (1970-2020)* (Editorial Javeriana, 2024). Fa parte del gruppo di ricerca creativa interculturale Mingas de la Imagen (Colombia) e del collettivo di risocializzazione urbana Breaking Borders (Bogotà). Come giornalista, realizza reportage per quotidiani e riviste italiane, messicane e colombiane.

Gennaro Ascione

Si occupa di epistemologie non-occidentali, teorie e metodi per gli studi globali, sociologia storica, studi decoloniali e postcoloniali.

Insegna Studi Culturali e Postcoloniali del Mediterraneo, Sociologia e Saperi Sociali in Asia, Africa e Medio Oriente, all'Università degli Studi di Napoli l'Orientale. Membro del comitato direttivo del CRITT (Centro di Ricerca Interuniversitario sulle Tecnoculture Transnazionali), ricercatore associato del Center for Global Studies dell'Università di Cambridge (UK) e della Fondation Maison des sciences de l'homme di Parigi. Tra i suoi volumi: *A sud di nessun Sud: Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali* (Odoya 2008); *America Latina e modernità. L'opzione decoloniali, saggi scelti* (Arcoiris 2014); *Science and the Decolonization of Social Theory: Unthinking Modernity* (Palgrave 2016); *Concept Formation in Global Studies: Post-Western Approaches to Critical Human Knowledge* (Rowman and Littlefield 2024).

Marianna Scaramucci

Ricercatrice post-doc in letteratura portoghese e brasiliana all'Università degli studi di Milano. Si è occupata della letteratura di memoria del trauma della dittatura in Brasile e nel 2021 ha pubblicato il volume *Narrações da ditadura. Por uma ecologia das memórias* (Edições Carolina). Attualmente lavora sul tema della decostruzione letteraria del paradigma identitario brasiliano nella chiave del divenire-minore, intrecciando critica letteraria, studi culturali e studi critici umano-animali.

Alessia Di Eugenio

Ricercatrice presso il Dipartimento di Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne dell'Università di Bologna. Si occupa di letterature e culture dei paesi di lingua portoghese. I suoi interessi di ricerca includono la letteratura brasiliana contemporanea e indigena, gli studi decoloniali, le relazioni anticoloniali in contesto lusofono. È coordinatrice del progetto di ricerca "Patrimoni indigeni, musealizzazione e decolonialità" in collaborazione con il Museo Civico di Modena. Autrice del volume *La Cultura della Divorazione. Antropofagia culturale, miti interpretativi ed eredità nel Brasile contemporaneo* (Mimesis 2021).

Co-autrice di *Voci Americane. Contesti, testi e concetti dal Brasile* (Capovolte 2024).

Paula Satta Di Bernardi

Sociologa argentina e attivista femminista *nepantlera*. Da più di dieci anni i suoi studi femministi si incontrano nelle intersezioni tra teoria e pratica, in costante lotta per la decolonialità dei saperi. Nel 2021 si è laureata nel Master Europeo GEMMA in studi di genere e delle donne (UGR-UNIBO). Attualmente è dottoranda del curriculum in ‘gender studies’ del PhD Lingue, Letterature e Culture, in UNIBO. Studia astrologia, scrive poesia e ha pubblicato articoli in diverse riviste accademiche e di divulgazione. I suoi temi di interesse attuali sono gli studi decoloniali, l’epistemologia femminista, la scrittura incarnata, gli affect studies e la letteratura latinoamericana contemporanea.

Valeria Ribeiro Corossacz

Professoressa associata di antropologia culturale presso l’Università degli Studi Roma Tre. Conduce ricerche sul campo in Brasile dal 1996 su razzismo, sessismo e diseguaglianze di classe e sulla loro articolazione in diversi ambiti, tra cui: formazione dell’identità nazionale, salute riproduttiva, classificazione razziale, bianchezza e mascolinità, lavoro domestico e lavoratrici domestiche. In Italia ha lavorato su migrazioni e razzismo, sull’intersezione di razzismo e sessismo, e sulla decolonizzazione dell’insegnamento dell’antropologia nell’università. Nei suoi lavori combina analisi femminista e antropologica. Ha pubblicato le sue ricerche in numerosi articoli su riviste italiane e internazionali, monografie in Italia, Francia, Brasile e Stati Uniti. La sua ultima monografia è *White middle-class men in Rio de Janeiro. The making of a dominant subject*, Lexington Books (2018).

Francesca De Rosa

Assegnista post-doc all’Università di Napoli “l’Orientale”, con un progetto legato agli “Archivi del presente tra narrazione e

memoria: dialoghi lusofoni nell'Atlantico Sud". Dottore di ricerca in area luso-africana (2015), si occupa di studi letterari e culturali dei paesi di lingua ufficiale portoghese. Il suo ambito di interesse e ricerca spazia altresì verso l'analisi delle pratiche artistico-culturali, femminismo, colonialismo e anticolonialismo nel contesto lusofono. È autrice del volume *Genealogia dell'alterità. L'Africa e i documentari coloniali portoghesi* (Loffredo 2020) ed è co-autrice di *Voci Amefricane. Contesti, testi e concetti dal Brasile. Lessico e antologia* (Capovolte 2024)

Nicola Biasio

Dottorando in Women's and Gender Studies presso il Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna. Attualmente sta conducendo una ricerca sulla letteratura afrodiscendente contemporanea in Portogallo nel quadro delle teorie femministe della vulnerabilità e precarietà. I suoi interessi di ricerca includono anche la letteratura queer nel tardo periodo coloniale in Mozambico, le teorie queer in Brasile, l'ecocritica e gli *animal studies* nelle letterature in lingua portoghese. Ha tradotto e curato in italiano opere di Djamilia Ribeiro e Yara Nakahanda Monteiro.

Javier González Diéz

Professore associato di Antropologia sociale presso l'Università di Torino. In precedenza è stato professore presso l'Universidad Nacional de Educación di Azogues (Ecuador) dove ha diretto il Grupo de Investigación en Educación Decolonial y Epistemologías del Sur. Ha svolto ricerche etnografiche e storico-antropologiche in Gabon e in India meridionale, e da oltre 10 anni svolge ricerche fra popolazioni indigene kichwa delle Ande ecuadoriane occupandosi di temi come famiglie, parentele, circolazione infantile e memorie storiche locali. Ha anche svolto indagini sulle rappresentazioni di indigeni e afrodiscendenti e della loro storia nei libri scolastici ecuadoriani.

Sofia Venturoli

Insegna all'Università di Torino. Ha svolto ricerche etnografiche e archivistiche in vari contesti in America Latina. Tra gli altri, ha coordinato il progetto "Os grupos indígenas urbanos em São Paulo: identidade, práticas de cidadania e ação política entre os Panakraré", Fapesp-Unicamp. Attualmente è coordinatrice del progetto "Comunità, Archivi, Territori. Ecuador, Perù", MAECI-Unito. I suoi principali interessi di ricerca includono cambiamenti socioculturali tra i gruppi indigeni latinoamericani, etnogenesi, partecipazione politica indigena e processi di patrimonializzazione della memoria.

Luca Salvi

Professore associato di Lingua e letterature ispano-americane all'Università degli Studi di Verona. Ha collaborato con diversi gruppi di ricerca internazionali in Spagna e Argentina, occupandosi in particolare delle relazioni fra materialità e scrittura nella storiografia coloniale e degli intrecci fra letteratura, cultura e politica fra Ottocento e Novecento. In questi ambiti ha pubblicato, fra gli altri, studi su Francisco Xavier Clavigero, José Asunción Silva, José Lezama Lima, Julio Herrera y Reissig e Alejandra Pizarnik. Attualmente si occupa di immaginari ed epistemologie marginali, e delle loro articolazioni politico-culturali nel panorama globale contemporaneo.

