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 Zanotelli (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

ed_it editpress

UNIVERSITÀ DI TORINO
Dipartimento Culture, Politica e Società
A MATER STUDIORUM /ERSITÀ 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

Pensieri *kuir*: appunti per una riflessione decoloniale sulle *teorias cu* in Brasile

Nicola Biasio

Una lettera a Judith Butler

Nel 2015 Angela Figueiredo, docente all'Università Federale do Recôncavo da Bahia, scrive un saggio-lettera dal titolo *Carta de uma ex-mulata à Judith Butler*. Utilizzando la lettera come strategia argomentativa per rivolgersi alla filosofa statunitense, Figueiredo condivide la storia della sua autoidentificazione – ovvero la rivendicazione della propria *nerezza* rispetto alla categoria coloniale di *mulata* – per affrontare poi il problematico rapporto tra il queer nella sua conosciuta formulazione statunitense e la necessaria reinterpretazione di questa teoria nel contesto brasiliano.

Nel passaggio dalla società schiavista – in cui la gerarchia razziale era assicurata dall'esclusione di schiavi e indigeni dalla cittadinanza – a quella post-abolizione, le élites brasiliane trovano il modo di rifondare nuovi principi escludenti attraverso la politica del *branqueamento*. Attraverso la manutenzione di consistenti flussi migratori dall'estero tra la fine dell'Ottocento e gli anni Venti del Novecento, l'intento era quello di *sbiancare* la nazione per far sparire principalmente la popolazione di origine africana. Successivamente, negli anni Trenta, si diffonderà la *valorizzazione* del meticciato come paradigma nazionale. Questo processo ha dato vita alla retorica della democrazia razziale e del *mestiçagem* come ideologie che hanno contribuito alla costruzione di un'impalcatura discorsiva inerente alla popolazione razzializzata. Miti inoltre che hanno a lungo negato l'esistenza del razzismo strutturale e che hanno ostacolato la formazione di una coscienza e identità razziale per tali comunità. A questo si somma l'assenza

totale di politiche riparative post-abolizione che hanno alimentato l'esclusione sociale e la disparità di accesso a beni e diritti, tra cui il lavoro e l'educazione[1].

Gli studi queer nordamericani ed europei, nelle loro prime formulazioni, sembrano essersi focalizzati su rivendicazioni identitarie basate su criteri di dissidenza sessuale e di genere, mostrando però scarso interesse per questioni di razza, classe sociale o regimi di storicità coloniali. Queste, invece, sono categorie imprescindibili per comprendere la simultaneità delle oppressioni vissute dalle minoranze nel paese. Figueiredo critica questa assenza nella gran parte della produzione teorica che arriva in Brasile. Nel tentativo di riprodurre le stesse riflessioni legate al contesto statunitense, il queer sembra dunque annullare le differenze razziali e socio-culturali. In termini di identità razziale e sessuale, il contesto latinoamericano, e in particolare brasiliano, è sempre stato queer, afferma Figueiredo (2015, p. 160), nel senso che tale contesto riconfigura la fluidità delle categorie identitarie soprattutto a partire dalla relazione con la dimensione coloniale e dai suoi molteplici assi di oppressione. In questo senso,

> in un contesto particolarmente eterogeneo, in cui lo Stato è caratterizzato dalla mancanza di rispetto per i diritti delle minoranze, dalla sessualizzazione delle donne nelle narrazioni dell'identità nazionale e dalla scarsa considerazione della cittadinanza, il modo ancora efficace per ottenere i diritti è stato quello dell'articolazione collettiva e della mobilitazione politica formulata in termini identitari (ibidem)[2].

Di conseguenza, le prospettive queer delle comunità marginalizzate in Brasile cercano, da un lato, di interrompere la narrazione egemonica che le deumanizza, dall'altro investono nella mobilitazione sociale e nella rielaborazione teorica di discorsi e pratiche che rivendicano le potenzialità politiche dei loro corpi, delle loro storie e delle loro identità.

Scrivendo a Butler, Figueiredo stabilisce un dialogo su teorie che dal Nord *viaggiano* (problematicamente) verso il Sud. È di

questo viaggio e delle sue ricezioni, trasformazioni, contaminazioni, contestazioni e riformulazioni che ci occuperemo nei prossimi paragrafi.

Archeologie e genealogie in transito: dal *queer* alle *teorias cu*

Come ricorda Federico Zappino (2019, p. 85), la teoria queer ha origine in seno ai movimenti femministi col fine principale di minare le fondamenta della stabilizzazione binaria del sistema eterosessuale, il quale a sua volta sorregge l'ordine patriarcale. Per questo nelle ricostruzioni genealogiche si è soliti citare nomi di importanti teoriche femministe quali Teresa De Lauretis, Judith Butler ed Eve Kosofsky Sedgwick, insieme a figure precorritrici quali Adrienne Rich e Monique Witting, sottolineando la stretta natura tra movimenti sociali militanti precedenti gli anni Novanta e la critica femminista *accademica* dell'eterosessualità.

Una delle critiche avanzate a questa prima onda di studi queer proviene da figure che ribadiscono la centralità dell'intersezionalità. Tale concetto viene inteso come un approccio critico che permette di comprendere come le diverse dimensioni della vita umana – genere, sessualità, razza, classe sociale, provenienza geografica e altri marcatori di differenza – interagiscono con fattori storici, sociali, politici e culturali, generando oppressione ed esclusione per determinati individui. Anche se l'intersezionalità ha ricevuto notevole visibilità attraverso la definizione di Kimberlé Crenshaw, importanti femministe Nere brasiliane quali Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro avevano già precedentemente messo in luce la necessità di interconnettere tali categorie per comprendere la dolorosa natura dell'esclusione vissuta dalle popolazioni (e principalmente dalle donne) Nere.

Per mettere in discussione le opposizioni tra Nord che produce teoria e Sud che invece la consuma, occorre fare una precisazione. La prima occorrenza del termine *queer* si ha grazie alle riflessioni di Gloria Anzaldúa in testi quali *This Bridge Called My Back*

(1981) e *Borderlands/La Frontera* (1987) (Bourcier 2015, p. 15). Quella di Anzaldúa, insieme ad altre autrici Nere e chicane, è una prospettiva fondamentale perché permette di pensare a un'altra genealogia *non bianca* delle teorie queer (Bacchetta, Falquet 2011, p. 3) per destabilizzare frontiere di oppressione non solo sessuale e di genere, ma anche razziale, culturale, linguistica, geografica e di classe a partire da determinate eredità coloniali. Grazie anche a figure quali José Esteban Muñoz e Roderick Ferguson e ai contributi fondamentali del femminismo Nero e lesbico si forma una corrente di pensiero definita come *Queer of Color Critique*. Prendendo le mosse dalle rivendicazioni di attiviste e dei movimenti sociali, questa corrente critica i classici studi queer a partire da un posizionamento diverso: la critica intersezionale e decoloniale come prospettiva epistemologico-politica che riconosce la colonialità, il razzismo e il sessismo come strutturanti. Esiste, dunque, una genealogia queer di soggettività non bianche e razzializzate ma che sono state invisibilizzate dal mondo accademico occidentale, come affermano Bacchetta e Falquet (2011, p. 15), Muñoz (1999, p. 7) e Black (2022, p. 2). Questo implica un mancato riconoscimento di studi che già all'epoca denunciavano come le disuguaglianze razziali, sessuali e di classe fossero processi strutturali e sistematici di esclusione *anche* all'interno dei diversi posizionamenti queer, e di come queste discriminazioni operassero non solo nella società, ma anche nell'accademia. È inoltre importante ricordare che il queer, come categoria, è strettamente legato alle esperienze vissute da persone che si sono impossessate di tale identità, risignificandola – a partire dal suo significato semantico – e rivendicandola come risposta alle discriminazioni subite.

A partire da queste *altre* genealogie, è possibile comprendere critiche e analizzare differenti sviluppi che il queer ha avuto in America Latina e, specificatamente, in Brasile. La femminista decoloniale Yuderkys Espinosa Miñoso si domanda come possa adattarsi una teoria che proviene dal Nord globale in contesti come quelli latinoamericani, riecheggiando una certa «espansione

dell'eurocentrismo e del suo programma umanista» (*ivi* 2021). Le teorie e le politiche queer, infatti, arrivano in America Latina a partire dalla metà degli anni Novanta attraverso discorsi prodotti dalle élites bianche, sia accademiche che attiviste. Per Miñoso non si tratta di un dato di minore importanza poiché segnala lo specifico luogo di enunciazione che produce determinati sguardi e interpretazioni. Interpretando l'oppressione e la marginalizzazione queer come esperienze omogenee e unitarie, le formulazioni queer del Nord sembrano dunque occultare la differenza storica segnata dalla ferita coloniale.

Partendo da una riflessione semantica sul termine *queer* in Brasile, Larissa Pelúcio (2014, p. 4) scrive: «in portoghese, *queer* non significa nulla secondo il senso comune. Quando viene pronunciato in un ambiente accademico, non fa male alle orecchie di nessuno. [...] Così l'intenzione inaugurale di questo filone della teoria nordamericana, di appropriarsi di un termine squalificante per politicizzarlo, è andata perduta in Brasile». Nel contesto latinoamericano, le teorie queer vengono messe in discussione non solo per la natura eurocentrica del termine, ma anche a causa delle traiettorie geopolitiche *inscritte* nei corpi che *producono* questa teoria. A partire da questa perplessità, studiose e attiviste si sono spese per ripensare questo concetto attraverso specifiche *traduzioni culturali*. Una di queste è l'espressione *cuir* proposta da Felipe Rivas San Martín (2011) e Gracia Trujillo (2016) come forma *latinoamericanizzata* del concetto e come postura dissidente nei confronti di dizionari e grammatiche politiche occidentali, con lo scopo di lessicalizzarlo localmente e farlo entrare nei propri sistemi linguistici. L'artista brasiliana Pêdra Costa (2016, p. 358) propone il termine *kuir*, come ulteriore atto di *infedeltà* linguistica nei confronti della parola originaria per avanzare una propria traduzione culturale del concetto. Altre posizioni, come quella dell'intellettuale cubano Alberto Abreu Arcia (2018), indicano l'impossibilità della traduzione del termine/teoria, sottolineando la problematicità neocoloniale di inserire il concetto nel contesto latinoamericano.

Altre ancora, come quella dello studioso brasiliano Pedro Paulo Gomes Pereira (2012), propongono di mantenere il termine in inglese rivedendo però il suo significato, in dialogo con i contesti socio-culturali e in relazione alle molteplici manifestazioni locali di dissidenza sessuale.

In Brasile la parola queer viene spesso sostituita da aggettivi quali *sudaca*, *bicha*, *sapatão*, *viado*, *cucarachas*, termini spregiativi nei confronti di soggetti sessualmente dissidenti che, come nell'originario, vengono riappropriati e risignificati attraverso prospettive di lotta e resistenza. In questa direzione Berenice Bento (2014) propone di sostituire *queer studies* con *estudos* o *ativismos transviados*, masticando antropofagicamente questi studi per proporre altri modelli di analisi che mettano al centro l'intersezione delle categorie di razza, etnia, classe e religione. Pelúcio (2016, p. 127) propone invece il termine *teoria cu* come vertente nazionale specificamente brasiliana delle teorie queer: «Quando parlo di "teoria culo", più che una traduzione del queer, sto forse cercando di inventare una tradizione per il nostro sapere di cucarachas. Un tentativo di evidenziare la nostra antropofagia, basata sull'enfasi strutturale tra bocca e ano, tra ano e produzione marginale» (ibidem).

Ripercorrendo queste posizioni, una perplessità, tuttavia, sorge. Diventa piuttosto problematico pensare a queste diverse *teorias cu* (teorie culo) in Brasile come posizionamenti basati su supposte pratiche antropofagiche di studi che, nel profondo, restano *occidentali* proprio perché parlano di politiche di corpi prevalentemente *bianchi* in un determinato contesto e che vengono, di fatto, *digerite* attraverso percorsi accademici strutturalmente escludenti (come vedremo a breve). Ri-pensare gli studi queer in Brasile non significa allora, forse, fare un mero esercizio di traduzione e digestione testuale, contestuale e culturale. Al contrario, si tratta di un'operazione genealogica ed epistemologica nel momento in cui queste teorie devono misurarsi con una storia nazionale segnata dalle violenze del passato coloniale e dalle ingiustizie del presente. Passato ancora non sufficientemente

preso in considerazione quando gli studi queer bianchi *approdano* nell'accademia brasiliana e si interfacciano con questioni quali la razza, il privilegio, la classe sociale e l'esclusione sistemica di soggetti storicamente oppressi, i quali però, paradossalmente, diventano *oggetto* di queste teorie.

Decolonializzare la caravella queer

Nel caso specifico del Brasile, il razzismo sistemico e strutturale è il sintomo distintivo dell'eredità coloniale che definisce, secondo Lélia Gonzalez (1984, p. 232), la neurosi culturale brasiliana. In Brasile infatti «sessualità, desideri e regimi erotici sono segnati dalle relazioni coloniali e dalle molteplici forme di sfruttamento e di subalternizzazione, dalla razzializzazione della sessualità e dalla sessualizzazione delle relazioni razziali» (Rea, Amancio 2018, p. 9). Queste dinamiche segnano una radicale differenza rispetto a come gli studi queer bianchi arrivati in Brasile riescono a descrivere e analizzare i legami tra corpi e sessualità in uno spazio marcato dal permanere di una colonialità razzista e sessista che, violentemente, li determina.

Nel 2015 Judith Butler viene invitata per la prima volta in Brasile, a Salvador, per tenere una conferenza a porte chiuse durante la seconda edizione di *Desfazendo Gênero*. L'artista brasiliana Jota Mombaça critica la filosofa statunitense per la mancanza in sala di soggetti di sesso/genere *non conformi* e di persone razzializzate. Butler risponde dicendo che stava ai presenti diffondere le idee che venivano discusse in quell'occasione (Torres, Fernandes 2021, pp. 3-4). Attraverso due articoli Mombaça (2015; 2016) mostra le problematicità del queer in Brasile, principalmente in relazione ai gruppi subalterni *oggetto* di questa teoria, sfociando nelle riflessioni sulla disparità di accesso a spazi in cui questi studi vengono elaborati e discussi. Mombaça dimostra che il queer in Brasile, nonostante si dichiari come una teoria *contro-egemonica*, mantiene la struttura eurocentrica che

l'ha plasmato nella sua versione più conosciuta, soprattutto pensando alla *porta d'ingresso* varcata da questi studi: l'università.

L'università, e più in generale l'educazione, è infatti uno spazio che rappresenta ancora fortemente la permanenza delle strutture razziste nella società brasiliana. Il sistema educativo si basa su un meccanismo escludente, secondo il quale solo chi ha la possibilità economica frequenta le scuole private che preparano all'esame d'accesso alle università pubbliche. Questo comporta evidenti disparità per le classi popolari e i gruppi marginalizzati che, frequentando la scuola pubblica (la quale spesso non prepara per il superamento dell'esame), non riescono ad accedere all'università. Ciò ovviamente si riflette sulla composizione prevalentemente bianca e di classe media tanto del corpo studentesco quanto dei docenti universitari. Questa barriera dimostra la volontà di escludere discenti razzializzate da uno spazio nel quale, scrive Valeria Ribeiro Corossacz (2005, p. 102), potrebbero «acquisire le condizioni materiali e simboliche per fare fronte alle barriere razziste che incontrano nel loro percorso biografico e professionale». Per femministe decoloniali quali Ochy Curiel (in Rangel et. al 2022, online) e Maria Galindo (2016, p. 229), l'università continua a rappresentare il luogo d'eccellenza per la riproduzione della colonialità e dell'assimilazionismo di un modello teorico occidentale da parte di ricercatori bianchi e con un determinato privilegio di classe.

Il queer in ambito accademico dimostra quindi una grande contraddizione: si tratta di una *teoria dislocata* che, però, parla di specifici corpi che vengono *sistematicamente* dislocati dalla teoria e dagli spazi in cui essa viene prodotta. Riassumendo, il dibattito queer dell'ultimo decennio incita alla produzione di un sapere dissidente che vuole essere locale – latinoamericano (Martín 2011), brasiliano (Costa 2016), queer dei tropici (Pereira 2012) – ma che tende a escludere le voci in prima persona di gruppi razzializzati e subalterni da tale produzione, generando così narrazioni in terza persona ed esercizi di «critica senza soggetto» (Lourenço 2017, p. 880) in cui avviene una graduale cancellazione dei «segni corpo-politici» (Mombaça 2016) dei gruppi in questione.

Per far fronte a questa cancellazione, studiose, intellettuali e artiste brasiliane si confrontano con i limiti e le contraddizioni di questo modello epistemologico, e rivisitano le genealogie del Sud e i saperi locali per cercare percorsi più vicini alle proprie esperienze. Come affermano Carrara e Simões (2007, p. 76) «una genealogia meno impegnata a rendere omaggio alla produzione intellettuale dei centri metropolitani dovrebbe certamente riconoscere l'importanza del pensiero socio-antropologico brasiliano intorno all'omosessualità, il suo carattere originale e precursore del pensiero critico che sarebbe poi stato chiamato teoria queer». Lavori come quelli di José Fábio Barbosa da Silva, Michel Misse, Peter Fry, Néstor Perlongher, Edward MacRae, João Silvério Trevisan e l'importanza della militanza Nera LGBT come il gruppo *Adé Dudu* a Bahia negli anni Ottanta e le riflessioni nate in seno al *Movimento Negro Unificado* (che denunciavano il legame tra razzismo e omotransfobia) permettono di avvicinarsi a una prospettiva brasiliana di «protopratica queer» (Bandeira 2019, p. 8). Questi movimenti pionieristici mostrano il carattere plurale e dinamico delle diversissime identità di genere, sessuali, razziali e di classe in Brasile, criticando l'omogeneità e l'essenzialismo identitario proposti come universali dalle teorie queer eurocentriche. Tali categorie universali sono infatti insufficienti per definire determinati corpi inscritti in specifici contesti di matrice coloniale, in cui è evidente una distribuzione differenziale di esposizione a diversi tipi di violenze che si intersecano all'omotransfobia.

Invece che parlare di *queer decoloniale* (Pereira 2015) – in cui la teoria sembra essere semplicemente *adattata* alle latitudini tropicali ma senza metterla in discussione, rischiando quindi di dare vita a un *queer neocoloniale* (Torres, Fernandes 2021, p. 8) – urge una *decolonializzazione* del queer, disobbediendo epistemologicamente al concetto originario per dare vita a una propria formulazione. «Che tipo di lettura del queer otterremmo, in America Latina e in Brasile, se invece dell'asse Nord (Stati Uniti ed Europa) / Sud si privilegiasse l'asse Sud-Sud, mettendo in evidenza le produzioni queer africane e quelle dei gruppi raz-

zializzati che, nei paesi del Nord, formano quello che possiamo chiamare il 'terzo mondo americano', o altrə europeə?», chiede Caterina Rea (2017, p. 8). Le diverse proposte alternative elaborate da questi *altri* gruppi mostrano relazioni profonde con la memoria collettiva e con le esperienze di corpi razzializzati, sessualizzati, marginalizzati, subalternizzati ed esclusi, profondamente segnati dall'intersezione di categorie oppressive originate dalla dolorosa storia coloniale ancora prima che le teorie queer si diffondessero nel paese. E di questa memoria legata a pratiche di dissidenza e resistenza ne parlano oggi le comunità afro-brasiliane, indigene, queer, trans e intersex come prosecuzione di lotte anticoloniali che vengono da lontano. Questi corpi-memorie evidenziano le eredità coloniali presenti nei discorsi sulla sessualità e affermano che la lotta all'omotransfobia e all'eteronormatività obbligata non può essere scissa da una costante lotta contro la colonialità razzista e sessista. In questa direzione, proposte di rilettura del queer dal punto di vista *caboclo* (Fernandes, Gontijo 2016), indigeno (Fernandes 2017) e di alleanze transnazionali Sud-Sud avanzate dagli studi *queer de cor* in stretto legame anche con la produzione teorica proveniente dal continente africano (Rea, Amancio 2018) sottolineano la necessità di un recupero epistemopolitico di altri modelli che *decentralizzano* quello che sembra essere il *canone eurocentrico* relativo agli studi sulle sessualità dissidenti. E nelle parole di Pêdra Costa ritroviamo le tracce di questi lunghi percorsi di lotta:

> Non tradiremo le nostre culture distrutte, violate e massacrate, perché essere connessi alla nostra ancestralità è un atto di resistenza al dominio coloniale. Dire e ricordare la nostra storia è una forma di resistenza. Non crediamo alla storia raccontata dai colonizzatori, da coloro che hanno vinto. La mia voce è la voce di persone che hanno perso la propria identità e hanno dovuto reimparare, mescolarsi e ibridarsi per sopravvivere (Costa 2016, p. 358).

Attiviste, intellettuali e artiste si alleano per *decolonializzare* il queer, lavorando per evitare che quelle teorie parlino di loro ma *senza* di loro. Pensare le teorie e i saperi queer in una prospettiva critica brasiliana (e latinoamericana) significa quindi, prima di tutto, riflettere sull'intersezione tra categorie oppressive e regimi di storicità e, successivamente, su quali sono i soggetti che stanno al centro di queste teorie ma che non hanno il *privilegio* di poter entrare fisicamente nell'aula in cui Judith Butler parla dei loro corpi, ma senza la loro presenza.

Dall'Università al Comune, dal Brasile all'Italia: distruggere mura

Per dare un esempio concreto di come, attraverso la forza dei movimenti sociali e delle politiche pubbliche, persone queer e razzializzate possano accedere all'università, contribuire al dibattito teorico, diffondere i propri saperi e partecipare in modo *attivo* a livello pubblico e politico, ritengo importante ricordare il percorso di Marielle Franco, il quale ha aperto cammini di visibilità e *empoderamento* per tante persone con simili esperienze di vita. Consigliera comunale di Rio de Janeiro, attivista, Nera, *favelada* e lesbica, Franco viene brutalmente assassinata il 14 marzo 2018. Il suo mandato ha rappresentato una rara ed esemplare apparizione nella storia della sottorappresentazione di gruppi sociali subalterni nello spazio delle istituzioni brasiliane, tra cui quelle universitarie. Franco riesce infatti ad accedere all'università grazie a politiche di azione affermative in ambito educativo[3]. Ed è anche grazie all'accesso allo spazio universitario che Marielle è riuscita a unire l'attivismo politico alle riflessioni teoriche importanti per tutte le comunità marginalizzate con cui e per cui ha lavorato, come dimostrato dalla pubblicazione postuma della sua tesi magistrale insieme ad altri scritti. In qualità di consigliera comunale, l'obiettivo di Franco era quello di occupare e *queerizzare* il comune (e, più in generale, tutti gli spazi istituzionali e pubblici), «in modo che le persone possano entrare senza difficoltà e senza

paura. Credo che dobbiamo distruggere le mura del comune e riempirlo di favelados, di neri e di nere, di donne trans, insieme a tutti quelli che ne hanno diritto» (Franco 2021, p. 63).

Per concludere questa mia riflessione, vorrei proporre un ultimo viaggio per pensare al grande contributo che questa discussione sulla *decolonializzazione* dei saperi queer potrebbe avere anche qui in Italia, e specificatamente in relazione agli spazi accademici. Nel contesto universitario italiano, in cui esitono rigide gerarchie non solo tra studenti, docenti strutturati e non, ma anche tra i saperi e la loro canonizzazione, la riflessione sul queer si muove ancora prevalentemente attorno a una genealogia bianca ed eurocentrica (e principalmente di area anglofona). Nonostante autrici riconosciute quali Anzaldúa e Muñoz vengano spesso incluse nei programmi, le genealogie, i contributi e le critiche del Sud mosse al queer sono, a mio avviso, ancora troppo poco prese in considerazione. Considerare la prospettiva latinoamericana permetterebbe, in primo luogo, di comprendere quali vuoti le teorie queer portano con sé e che corpi ed esperienze stanno invisibilizzando anche nel nostro contesto nazionale, in cui la questione (post)coloniale e migratoria è centrale per comprendere le esperienze di persone, gruppi e comunità che manifestano sempre di più l'esigenza di un dialogo intersezionale con *altri* saperi e posizionamenti non bianchi ed eurocentrici. In secondo luogo, *decolonializzare* gli studi queer e il loro canone non significa unicamente includere nei programmi e nelle bibliografie autrici di cui troppo poco si parla; si tratta anche di riflettere su come corpi e soggettività dissidenti appaiono, con fatica e disagio, in questo spazio.

Originalmente pensate «per essere frequentate da maschi adulti, eterosessuali, bianchi e normodotati, e per essere vissute in una dimensione di omosocialità» (Casalini 2020, p. 31), nelle università è ancora evidente la problematica relazione tra spazi istituzionali e corpi storicamente estromessi. Un'università italiana che continua a presentarsi come uno spazio *neutro*, ma che dietro questa neutralità nasconde *normalità, abilità* e *bianchezza*. Un

corpo queer, che si muove in direzione *obliqua* rispetto a uno spazio creato per essere percorso secondo una direzione *etero-regolata*, prova infatti un profondo senso di inadeguatezza. Brunella Casalini (ibidem) enfatizza – grazie a studi attestati su gruppi LGBTQI, donne, persone razzializzate e con disabilità nello spazio accademico italiano – come questo ambiente richieda un eccessivo dispendio di energie, se non un vero e proprio *malessere*, nel frequentarlo. *Decolonializzare* significa anche restituire corpo alla teoria per ridisegnare lo spazio affinché chi è stato da sempre escluso possa trovare il modo di abitarlo diversamente. Dunque, non è più sufficiente parlare di *università inclusiva*. Iniziamo invece a chiederci davvero perché determinati corpi non sono ancora presenti in aula. Iniziamo ad ascoltare e far entrare quelle voci che «accusano una sofferenza che altri non percepiscono, [che] segnalano l'esistenza di un problema che, chiusi nello spazio rassicurante tracciato intorno a noi dal nostro privilegio, non abbiamo bisogno di conoscere o abbiamo bisogno di continuare a ignorare» (Casalini 2020, p. 41). È questo, forse, l'insegnamento più grande che i saperi queer del Sud ci stanno trasmettendo.

Note

[1] Per approfondire questi processi coloniali e post-coloniali nella società brasiliana, rimando a Corossacz (2005).
[2] Per i testi in lingua straniera, la traduzione è a cura dell'autore.
[3] Le azioni positive sono state identificate principalmente dal movimento Nero, dal *Partido dos Trabalhadores* e, più in generale dal governo federale e dalle amministrazioni pubbliche come politiche istituzionali imprescindibili da adottare per far fronte alle diseguaglianze razziali e sociali che pervadono tutti i settori della società brasiliana, in particolare in ambito lavorativo ed educativo. Un esempio è la politica delle quote (*cotas*) per discenti Neri nelle università pubbliche, fortemente sostenuta dal movimento Nero.

Bibliografia

Arcia A.A., 2018, *Soy negro, ¿soy queer/cuir?*, in «Afromodernidad», disponibile al link: https://bit.ly/2ZVsW50.

Bacchetta P., Falquet J., 2011, *Introduction au "Théeories féministes et queers décoloniales: interventions chicanas e latinas états-uniennes"*, in «Les Cahiers du CEDREF», n. 18, pp.1-40.

Bandeira A.M., 2019, *A teoria queer em uma perspectiva brasileira. Escritos para tempos de incertezas*, in «Revista de Arquelogia Pública», vol. 13, n. 1, pp. 1-20.

Bento B., 2014, *Queer o quê? Ativismo e estudos transviados*, in «Revista Cult», vol. 17, n. 193, pp. 43-46.

Black C., 2022, *The Other-Sider: Gloria E. Anzaldúa, "Inappropriate/d Other" in Academia?*, in «InterLetras», vol. 10, n. 36, pp. 1-16.

Bourcier M.H.S., 2015, *Entrevista realizada por Pedro Paulo Gomes Pereira*, in «Revista Cult», n. 205, pp. 11-15.

Carrara S., Simões J.A., 2007, *Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira*, in «Cadernos Pagu», n. 28, pp. 65-99.

Casalini B., 2020, *Note per una critica queer degli spazi, dei tempi e dei saperi accademici*, in E. Stradella, *Le discriminazioni fondate sull'orientamento sessuale e l'identità di genere*, Pisa University Press, Pisa, pp. 23-41.

Corossacz V.R., 2005, *Razzismo, meticciato, democrazia razziale: le politiche della razza in Brasile*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Costa P., 2016, *The Kuir Sauvage*, in «Concinnitas», vol. 1, n. 28, pp. 355-359.

Fernandes E.R., 2017, *Quando existir é resistir: two-spirit como crítica colonial*, in «Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas», vol. 11, n. 11, pp. 100-122.

Fernandes E.R., Gontijo F.S., 2016, *Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto queer caboclo*, in «Amazônica», vol. 8, n. 1, pp. 14-22.

Figueiredo A., 2015, *Carta de uma ex-mulata à Judith Butler*, in «Periódicus», vol. 3, n. 1, pp. 152-169.

Franco M., 2020, *Laboratorio Favela*, Tinta Limón, Buenos Aires; tr. it, *Laboratorio Favela,* F. De Rosa, Tamu, Napoli 2021.

Galindo M., 2016, *A homogeneidade do feminismo nos entedia; é preciso criar alianças insólitas*, in «SUR 24», vol. 13, n. 24, pp. 225-235.

Gonzalez L., 1984, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, in «Revista Ciências Sociais Hoje», pp. 223-244.

Lourenço D., 2017, *Queer na primeira pessoa: notas para uma enunciação localizada*, in «Revista de Estudos Feministas», vol. 25, n. 2, pp. 875-887.

Martín F.R., 2011, *Diga "queer" con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano*, in J.D. Fuentes (a cura di), *Por un feminismo sin mujeres*, CUDS, Santiago de Chile, pp. 59-75.

Miñoso Y.E., 2021, *El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala*, in «Desde el margen», n. 4, disponibile al link: https://bit.ly/46DAnes.

Mombaça J., 2015, *Pode um cu mestiço falar?*, in «Medium», disponibile al link: https://bit.ly/2ZXmU3R.

Mombaça J., 2016, *Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer*, in «Medium», disponibile al link: https://bit.ly/3QaKxfw.

Muñoz J.E., 1999, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics,* University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra.

Pelúcio L., 2016, *O Cu (de) Preciado: estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil*, in «Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines», n. 9, pp. 123-136.

Pelúcio L., 2014, *Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil*, in «Periódicus», vol. 1, n. 1, pp. 1-24.

Pereira P.P.G., 2012, *Queer nos trópicos*, in «Contemporânea», vol. 2, n. 2, pp. 371-394.

Pereira P.P.G., 2015, *Queer decolonial. Quando as teorias viajam*, in «Contemporânea», vol. 5, n. 2, pp. 411-437.

Rangel, N.E.M. et. al., 2022, *Antropología de la dominación, lesbianidad feminista decolonial y la re derechización de la sociedad: Una entrevista con Ochy Curiel*, in «Cadernos Pagu», n. 64, disponibile al link: https://bit.ly/48syH8y.

Rea C.A., 2017, *Crítica Queer of Colour e deslocamentos para o Sul global*, in «Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13thWomen's Worlds Congress», pp. 1-10, disponibile al link: https://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503763392_ARQUIVO_FazendoGenero2017modelo.pdf.

Rea C.A., Amancio I.M.S., 2018, *Descolonizar a sexualidade. Teoria queer of Colour e trânsitos para o Sul*, in «Cadernos Pagu», vol. 53, pp. 1-38.

Torres I.L.S., Fernandes F.B.M., 2021, *Queer (neo)colonial: colonialidade e teoria queer no Brasil*, in «Gênero», vol. 22, n. 1, pp. 1-31.

Trujillo G., 2016, *La protesta dentro de la protesta: activismos queer/cuir y feministas en el 15M*, in «Encrucijadas» vol. 12, n. 1, pp. 1-18.

Zappino F., 2019, *Femminismo (e) queer. Per una critica dell'eterosessualità*, in A. Curcio (a cura di), *Introduzione ai femminismi. Genere, razza, classe, riproduzione: dal marxismo al queer*, DeriveApprodi, Roma, pp. 84-101.